WALTER A. ELWELL EDITOR

ENCICLOPÉDIA HISTÓRICO-TEOLÓGICA DA IGREJA CRISTÃ

EM 1 VOLUME

ENCICLOPÉDIA HISTÓRICO-TEOLÓGICA DA IGREJA CRISTÃ

EM 1 VOLUME

WALTER A. ELWELL EDITOR

TRADUÇÃO
GORDON CHOWN

Título original: *Dictionary of Theology*
Traduzido da edição publicada pela Baker Book Company (USA)

Volume 1 – 1.ª edição: 1988 – Reimpressão: 1993
Volume 2 – 1.ª edição: 1990 – Reimpressão: 1992
Volume 3 – 1.ª edição: 1990 - Reimpressão: 1998

Reimpressão em 1 volume: 2009

Publicado com a devida autorização e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo-SP – 04602-970
www.vidanova.com.br

ISBN 978-85-275-0416-4

Printed in Brazil / Impresso no Brasil

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

REVISÃO
Vera Lúcia dos Santos Barba
Lucy Yamakami
Marcus Hediger

CAPA
OM Designers Gráficos

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã /
editor Walter A. Elwell ; tradução Gordon Chown.
São Paulo: Vida Nova, 2009.

Título original: Evangelical dictionary of theology

ISBN 978-85-275-0416-4

1. Teologia - Dicionários I. Elwell, Walter A.

09-03702 CDD- 230.03

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia cristã : Dicionários 230.03

Prefácio

Depois de várias décadas tentando encontrar respostas relevantes para as mais diversas questões, que vão desde a bioquímica até a tecnologia dos computadores, notamos que tais questões também são, de alguma forma, teológicas e por isso precisam ser respondidas teologicamente. Isso além de gerar um clima mais amigável e atual para o estudo da religião, também legitimou a necessidade por obras teológicas de referência. Obras que sejam profundas, mas também compreensíveis. É inegável o fato de que as obras mais antigas, mesmo sendo excelentes, foram direcionadas para a situação das gerações passadas. E por isso não atendem mais as necessidades da nossa geração.

A *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*, apesar de ser consideravelmente maior do que a sua antecessora (em inglês), ainda é limitada, uma vez que não é exaustiva. Porém tal limitação foi muito bem aceita, pois visava desestimular a inclusão de qualquer artigo desnecessário. Uma coleção inicial de mais de oito mil artigos foi várias vezes editada, até que restassem aproximadamente mil e duzentos artigos. É óbvio que haverá diferentes opiniões referentes ao grau de importância desses mil e duzentos artigos. No entanto, pedimos humildemente ao leitor que considere quão difícil é decidir entre o que deve ficar e o que deve sair.

Vários aspectos especiais da *Enciclopédia* precisam ser compreendidos, a fim de que ela seja usada de forma mais eficaz. Primeiro, cada artigo enfatiza a dimensão teológica do assunto. Por exemplo, itens extraídos da história da igreja, da Bíblia ou de biografias, procuram enfatizar o significado teológico do assunto em vez de destacar o seu significado específico. Segundo, os colaboradores são especialistas nos assuntos que escrevem. Isso quer dizer que as abordagens não foram pouco exigentes. Pelo contrário, em muitos casos, os colaboradores incluíram diversas avaliações críticas. Terceiro, a *Enciclopédia* foi escrita numa linguagem acessível. O editor, os colaboradores e a editora esperam sinceramente que a obra comunique bem os seus conteúdos. Esse foi nosso principal alvo: que o erudito considere a obra correta e o leigo a considere compreensível. Quarto, as referências paralelas no fim de cada artigo remetem o leitor a outros temas relacionados, capacitando-o a estudar mais amplamente o assunto. Quinto, as bibliografias encontradas no final de cada artigo não têm a intenção de serem exaustivas, mas sim seletivas[1].

Não é preciso dizer que em uma obra escrita por aproximadamente duzentas pessoas, as diferenças de opinião irão aparecer. Por isso, não foram feitas tentativas para se obter uma uniformidade da obra. A existência dessas diferenças apenas testemunha o fato de que diferentes opiniões também fazem parte do

[1] A maior parte delas se limita a obras em inglês. Entretanto, onde foi possível, acrescentaram-se referências a obras em português (N. do E.).

dia-a-dia da comunidade evangélica como um todo. Apesar disso, não há nada na *Enciclopédia* que coloque dúvidas sobre qualquer verdade fundamental da fé cristã ou sobre a absoluta confiabilidade da Bíblia.

Devemos um reconhecimento especial àqueles que desempenharam importantes funções na produção desta obra: Lauris Mays, que executou cuidadosa e eficientemente todo o trabalho de secretária; minha esposa, Louan Elwell, cujas habilidades de organização e paciência mantiveram o projeto na linha; Allan Fisher, da Baker Book House, cuja orientação e compreensão foram excepcionais; Jean Hager, cujo trabalho editorial final foi inestimável; e finalmente ao Wheaton College, que me concedeu uma licença no outono de 1982.

Prefácio à edição em português

A *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã* é sem dúvida uma obra teológica de referência. E um dos inúmeros fatores que justificam a importância dessa obra está na qualidade dos autores responsáveis pelos artigos. São aproximadamente duzentos renomados eruditos que escreveram sobre diversos temas de sua especialidade. Isso confere à obra uma precisão que dificilmente seria obtida se ela fosse produzida por apenas um ou dois autores.

Considerando o contexto brasileiro, foram feitas algumas modificações em alguns artigos, bem como novos temas foram escritos e acrescentados por teólogos que atuam efetivamente no cenário brasileiro. Na medida do possível, também foram acrescentadas referências de obras escritas em português ou traduzidas para o português na bibliografia que aparece no final de cada artigo.

Por fim, o que há de novo nessa reimpressão é que os três volumes que integravam a *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã* agora se encontram em apenas um volume. Além disso, uma vez que a obra é amplamente citada, optou-se por não alterar a paginação determinada anteriormente nos três volumes.

É com imensa satisfação que desejamos a todos os leitores uma boa leitura e que este livro seja, acima de tudo, um instrumento de enriquecimento espiritual e intelectual.

Os editores

Colaboradores

Adie, Douglas K. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor de Economia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Akers, John N. Ph. D., Universidade de Edimburgo. Assistente Especial da Associação Evangelística Billy Graham e Professor Adjunto de Bíblia do Montreat Anderson College, Montreat, Carolina do Norte, EUA.

Allis, Oswald T. Ph.D., Universidade de Berlin. Ex-professor de Antigo Testamento do Seminário Teológico Westminster, Filadélfia, Pensilvânia, EUA.

Allison, C. Fitz Simons. Doutor em Filosofia pela Universidade de Oxford. Bispo da Diocese da Carolina do Sul, em Charleston, Carolina do Sul, EUA.

Anderson, Marvin W. Ph.D., Universidade de Aberdeen. Professor de História Eclesiástica, Seminário Teológico Betel, St. Paul, Minnesota, EUA.

Archer, Gleason Leonard, Jr. Ph. D., Universidade Harvard. Professor de Antigo Testamento e Línguas Semíticas da Trinity Evangelical Divinity School, em Deerfield, Illinois, EUA.

Atkinson, David J. Ph.D., Universidade de Londres. Capelão, Faculdade Corpus Christi, Oxford, Inglaterra.

Baker, William H. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor adjunto de Bíblia e Teologia, Instituto Bíblico Moody, Chicago, Illinois, EUA.

Babbage, Stuart Barton. Ph.D., Universidade de Londres; Th.D., Faculdade Australiana de Teologia. Arquivista, Faculdade Australiana de Teologia, Sydney, Austrália.

Baird, John S. S.T.D., Universidade Temple. Professor de Homilética e Ministério, Seminário Teológico da Universidade de Dubuque, Dubuque, Iowa, EUA.

Barabas, Steven. Th.D., Seminário Teológico Princeton. Ex-professor Emérito de Teologia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Beegle, Dewey M. Ph. D., Universidade Johns Hopkins. Professor de Antigo Testamento no Seminário Teológico Wesley, em Washington, D.C., EUA.

Benton, W. Wilson, Jr. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Pastor, Igreja Presbiteriana da Aliança, Cleveland, Mississipi, EUA.

Benner, David G. Ph.D., Universidade York. Professor de Estudos Graduados de Psicologia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Bishop, Russell K. Ph.D., Universidade McGill. Professor de História, Gordon College, Wenham, Massachusetts, EUA.

Blaising, Craig A. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor Assistente de Teologia Sistemática, Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA.

Bloesch, Donald G. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor de Teologia, Seminário Teológico da Universidade de Dubuque, Dubuque, Iowa, EUA.

Boettner, Loraine; Th. M., Seminário Teológico Princeton. Escritor teológico.

Borchert, Gerald L. Ph.D., Seminário Teológico de Princeton. Professor de Interpretação do Novo Testamento, Seminário Teológico Batista do Sul, Louisville, Kentucky, EUA.

Brandon, Owen Rupert. M. Litt., Universidade de Durham. Ex-Tutor e Bibliotecário, Conferencista em Teologia e Psicologia, Faculdade de Divindades de Londres, Londres, Inglaterra; Professor Adjunto e Bibliotecário, Faculdade Santo Agostinho, Cantuária, Inglaterra.

Bromiley, Geoffrey W. Ph. D., Doutor em Literatura, Universidade de Edimburgo. Professor titular de História da Igreja e Teologia Histórica, no Seminário Teológico Fuller, em Pasadena, California, EUA.

Broomall, Wick. Mestre em Teologia. Seminário Teológico Princeton. Ex-ministro da Igreja Presbiteriana Westminster, em Augusta, Geórgia, EUA.

Brown, Colin. Ph.D.; Universidade de Bristol. Professor de Teologia Sistemática, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia, EUA.

Bruce, F. F. M. A. A., Universidade de Aberdeen; M. A, Universidade de Cambridge; M. A., Universidade de Manchester, Manchester, Inglaterra.

Burge, Gary M. Ph. D., pela Universidade de Aberdeen. Professor Assistente, Bíblia e Religião, King College, Bristol, Tennessee, EUA.

Burke, Gary T. Ph.D., Universidade de Lowa. Professor Adjunto de Religião, Universidade do Leste do Novo México, Portales, Novo México, EUA.

Butman, Richar Eugene. Ph.D., Seminário Teológico Fuller. Professor Assistente de Psicologia, Wheaton College, Wheaton, EUA.

Carson, Don A. Ph.D., Universidade de Cambridge. Professor de Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Caulley, Thomas Scott. Dr. Theol., Universidade de Tubingen. Professor Assistente de Religião, Universidade do Leste do Novo México, Portales, Novo México, EUA.

Cameron, William John. Mestre em Artes, pela Universidade de Edimburgo. Professor Emérito de Linguagem do Novo Testamento, Literatura e Teologia, Faculdade da Igreja Livre da Escócia, em Edimburgo, Escócia.

Chappell, Paul G. Ph.D., Universidade Drew. Deão Adjunto Para Assuntos Acadêmicos, Escola de Teologia, Universidade Oral Roberts, Tulsa, Oklahoma, EUA.

Clark, Gordon H. Ph.D., Universidade da Pensilvânia. Ex-professor de Filosofia, Covenant College, Lookout Mountain, Tennessee, EUA.

Cleveland. Howard Z. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Ex-presidente do Departamento de Línguas, Escola de Treinamento Cristão Oak Hills, Bemidji, Minnesota, EUA.

Clouse, Robert G. Ph. D., pela Universidade de Iowa. Professor de História, Universidade do Estado de Indiana, em Terre Haute, Indiana, EUA.

Coates, Richard John. M. A. Universidade de Bristol. Ex-vigário da Igreja de Cristo, Weston-Super-Mare, Somerset, Inglaterra; Conferencista, Tyndale Hall, Bristol, Inglaterra.

Collins, George Norman Macleod. B.D., Faculdade Knox. Professor Emérito de História Eclesiástica, Faculdade da Igreja Livre da Escócia, Edimburgo, Escócia.

Colquhoun, Frank. M.A., Universidade de Durham. Cânone Emérito, Catedral de Norwich, Norwich, Inglaterra.

Corduan, Winfried. Ph.D., Universidade Rice. Professor Adjunto de Filosofia e Religião, Universidade Taylor, Upland, Indiana, EUA.

Corlett, Lewis T. B.A., Faculdade Peniel. Ex-presidente do Seminário Teológico Nazareno, Kansas City, Missouri, EUA.

Craigie, Peter C. Ph.D., Universidade McMaster. Deão, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade de Calgary, Calgary, Alberta, Canadá.

Craston, Richard Colin. B.D., Universidade de Londres. Vigário de St. Paul com Emmanuel e Deão Rural de Bolton, Inglaterra.

Crum, Terrele B. M. A., Universidade Harvard. Ex-deão da Faculdade Bíblica Providence-Barrington, Providence, Rhode Island, EUA.

Cruz, Virgil. Ph.D., Universidade Free. Professor de Estudos Bíblicos do Seminário Teológico do Oeste, Holland, Michigan, EUA.

Culbertson, Robert G. Ph.D., Universidade de Cincinnati. Professor de Ciências de Justiça Criminal, Universidade Estadual de Illinois, Normal, Illinois, EUA.

Danker, Frederick W. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor, Seminário de Cristo, Seminex, Chicago, Illinois, EUA.

Davids, Peter H. Ph. D., pela Universidade de Manchester. Professor Visitante de Novo Testamento, Faculdade Regent, em Vancouver, British Columbia, Canadá.

Davis, Creath. M. Div., Seminário Teológico Batista do Sul. Diretor Executivo da Christian Concern Foundation, Dallas, Texas, EUA.

Davis, Donald Gordon. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Ex-professor de História Eclesiástica, Seminário Teológico Talbot, La Mirada, Califórnia, EUA.

Demarest, Bruce A. Ph.D., Universidade de Manchester. Professor de Teologia Sistemática, Seminário Teológico Batista Conservador de Denver, Denver, Colorado, EUA.

De Koster, Lester. Ph.D., Universidade de Michigan. Editor Emérito, *The Banner.*

Demarest, Bruce A. Ph.D., Universidade de Manchester. Professor de Teologia Sistemática, Seminário Teológico Batista Conservador de Denver, Denver, Colorado, EUA.

DeVries, Paul Henry. Ph.D., Universidade de Virgínia. Professor Adjunto de Filosofia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Dieter, Melvin E. Ph.D., Universidade Temple. Professor de História da Igreja e Teologia Histórica, Seminário Teológico Asbury, Wilmore, Kentucky, EUA.

Diehl, David W. Ph.D., Fundação Seminário Hartford, Professor de Religião, The King's College Briarcliff Manor, Nova Iorque, EUA.

Donnelly, John Patrick, S.J. Ph.D., Universidade de Wisconsin Madison. Professor Adjunto de História, Universidade Marquette, Milwaukee, Wisconsin, EUA.

Douglas, J. D. Ph.D., Fundação Seminário Hartford. Editor e escritor, St. Andrews, Fife, Escócia.

Drickamer, John M. Th. D., Seminário Concórdia, St. Louis. Pastor, Igreja Luterana Emanuel, Georgetown, Ontário, Canadá.

Dunbar, David G. Ph.D., Universidade Drew. Professor Assistente de Teologia Sistemática, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Dyrness, William A. D. Teol., Universidade Strasbourg. Presidente e Professor de Teologia, New College Berkeley, Berkeley, Califórnia, EUA.

Earle, Ralph. Th.D., Escola de Divindades Gordon. Professor Emérito Distinto de Novo Testamento, Seminário Teológico Nazareno, Kansas City, Missouri, EUA.

Eller, David B. Ph.D., Universidade de Miami. Professor Adjunto de História, Bluffton College, Buffton, Ohio, EUA.

Ellis, E. Earle. Ph. D., Universidade de Edimburgo. Professor de Pesquisa de Literatura do Novo Testamento, Seminário Teológico de New Brunswick, New Brunswick, Nova Jersey, EUA.

Edman, V. Raymond. Ph.D., Universidade Clark. Ex-presidente, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Elwell, Walter A. Ph.D., Universidade de Edimburgo, Professor de Bíblia e Teologia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Enroth, Ronald M. Ph.D., Universidade de Kentucky. Professor de Sociologia, Westmont College, Santa Bárbara, Califórnia, EUA.

Erickson, Millard J. Ph.D., Universidade do Noroeste. Professor de Teologia, Seminário Teológico Betel, St. Paul, Minnesota, EUA.

Estep, William R., Jr. Th.D., Seminário Teológico Batista do Sudoeste. Professor de História Eclesiástica, Seminário Teológico Batista do Sudoeste, St. Paul, Minnesota, EUA.

Farrer, Michael Robert Wedlake. M. A., Universidade de Oxford, Vigário da Igreja St. Paul, Cambridge, Inglaterra.

Feinberg, John S. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor Adjunto de Teologia Bíblica e Sistemática, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Feinberg, Charles L. Th.D., Seminário Teológico de Dallas; Ph.D., Universidade de Johns Hopkins. Deão Emérito e Professor Emérito de Estudos Semíticos e Antigo Testamento, Seminário Teológico Talbot, La Mirada, Califórnia, EUA.

Feinberg, Paul D. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor de Teologia Bíblica e Sistemática, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Ferguson, Duncan S. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Presidente do Departamento de Religião e Filosofia, Whitworth, College, Spokane, Washington, EUA.

Ferguson, Everett. Ph.D., Universidade Harvard. Professor da Universidade Cristã de Abilene, Abilene, Texas, EUA.

Field, David H. B. A., Universidade de Cambridge. Vice-diretor, Oak, Hill College, Londres, Inglaterra.

Finger, Thomas N. Ph.D., Escola de Teologia Claremont. Professor Adjunto de Teologia Sistemática, Seminário Teológico Batista do Norte, Lombard, Illinois, EUA.

Fisher, Fred Lewis. Th.D., Seminário Teológico Batista do Sudoeste. Diretor e Professor Residente, Southern Califómia Center, Seminário Teológico Batista Golden Gate, Mill Valley, Califórnia, EUA.

Fletcher, David B. Ph.D., Universidade de Illinois. Professor Assistente de Filosofia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Frame, John M. M. Fil., Universidade Yale. Professor Adjunto de Apologética e Teologia Sistemática, Seminário Teológico Westminster na Califórnia, Escondido, Califómia, EUA.

Franklin, Stephen T. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor de Teologia Sistemática, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Freundt, Albert H., Jr. M. Div., Seminário Teológico Colúmbia, Professor de História da Igreja e Política, Seminário Teológico Reformado, Jackson, Mississippi, EUA.

Fry, C. George. Ph.D., Universidade do Estado de Chio; D.Min., Seminário Teológico Winebrenner. Professor Adjunto de Teologia Histórica, Seminário Teológico Concórdia, Fort Wayne, Indiana, EUA.

Gallatin, Harlie Kay. Ph.D., Universidade de Illinois. Professor de História, Universidade Batista do Sul, Bolivar, Missouri, EUA.

Gasque, W. Ward. Ph.D., Universidade de Manchester. Vice-Reitor, Regent College, Vancouver, British Columbia, Canadá.

Gay, George Arthur. Ph.D., Universidade de Manchester. Professor Adjunto Senior de Novo Testamento, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califómia, EUA.

Geisler, Norman L. Ph.D., Universidade Loyola de Chicago. Professor de Teologia Sistemática, Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA.

German, Terence J., S.J. Ph.D., Universidade de Oxford. Professor de Teologia Sistemática, Universidade Marquette, Milwaukee, Wisconsin, EUA.

Gerstner John H. Ph.D., Universidade Harvard. Professor no Centro de Estudos de Ligonier Valley, Ligonier, Pensilvânia, EUA.

Gill, David W. Ph.D., Universidade do Sul da Califórnia. Deão e Professor Adjunto de Ética Cristã, New College Berkeley, Berkeley, Califómia, EUA.

Glasser, Arthur F. D. D., Seminário Teológico da Aliança, Deão Emérito, Escola de Missões Mundiais, e Professor Titular de Teologia e Estudos da Ásia Oriental, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califómia, EUA.

Grider, J. Kenneth, Ph.D., Universidade de Glasgow. Professor de Teologia, Seminário Teológico Nazareno, Kansas City, Missouri, EUA.

Griffth, Howard. M .Div., Seminário Teológico Gordon-Conwell, Co-pastor da Igreja Presbiteriana Reformada Stony Point, Richmond, Virginia, EUA.

Goldberg, Louis. Th.D., Seminário Teológico Grace. Professor de Teologia e Estudos Judaicos, Instituto Bíblico Moody, Chicago, Illinois, EUA.

Gouvea, Fernando, Q. M.A., Universidade de São Paulo. Ex-professor Assistente de Matemática, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Granberg, Lars I. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor de Psicologia, Hope College, Holland, Michigan, EUA.

Grider, J. Kenneth, Ph.D., Universidade de Glasgow. Professor de Teologia, Seminário Teológico Nazareno, Kansas City, Missouri, EUA.

Griffth, Howard. M.Div., Seminário Teológico Gordon-Conwell, Co-pastor da Igreja Presbiteriana Reformada Stony Point, Richmond, Virginia, EUA.

Grudem, Wayne A. Ph.D., Universidade de Cambridge. Professor Adjunto de Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Gruenler, Royce G. Ph.D., Universidade de Aberdeen. Professor de Novo Testamento, Seminário Teológico Gordon-Conwell, South Hamilton, Massachusetts, EUA.

Gundry, Stanley N. S.T.D., Escola Luterana de Teologia em Chicago. Editor Executivo, Livros Acadêmicos, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, EUA.

Guthrie, Donald. Ph.D., Universidade de Londres. Ex-vice-reitor, London Bible College, Londres, Inglaterra.

Habernas, Gary R. Ph.D., Universidade Estadual de Michigan. Professor Adjunto de Apologética e Filosofia, Seminário e Faculdade Batista Liberty, Lynchburg, Vírgínia, EUA.

Hall, Joseph H. Th.D., Seminário Concórdia, St. Louis. Professor Adjunto de História da Igreja e Bibliotecário, Seminário Teológico da Aliança, St. Louis, Missouri, EUA.

Harm, Frederick R. Th.D., Escola Americana de Teologia, Pastor da Igreja Luterana Bom Pastor, Des Plaines, Illinois; Professor Visitante na área de Teologia Sistemática, Seminário Concórdia, St. Louis. Missouri, EUA.

Harris, R. Laird. Ph.D., Faculdade Dropsie. Professor Emérito de Antigo Testamento, Seminário Teológico da Aliança, St. Louis, Missouri, EUA.

Harrison, Everett F. Th.D., Seminário Teológico de Dallas; Ph.D., Universidade da Pensilvânia. Professor Emérito de Novo Testamento, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia, EUA.

Harrison, R. K. Ph.D., Universidade de Londres, Professor de Antigo Testamento, Wycliffe College, Toronto, Ontário, Canadá.

Hawthorne, Gerald F. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor de Grego, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Hasel, Gerhard F. Ph.D., Universidade Vanderbilt. Deão e Professor de Antigo Testamento, Universidade Andrews, Berrien Springs, Michigan, EUA.

Healey, Robert M. Ph.D., Universidade Yale. Professor de História Eclesiástica, Seminário Teológico da Universidade de Dubuque, Dubuque, Iowa, EUA.

Hein, Rolland N, Ph.D., Universidade Purdue. Professor de Inglês, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Heinze, Rudolph W. Ph.D., Universidade de Iowa. Conferencista em História da Igreja, Oak Hill College, Londres, Inglaterra.

Henry, Carl F. H. Th.D., Seminário Teológico Batista do Norte; Ph.D., Universidade de Boston. Professor Visitante Distinto de Religião, Hillsdale College, Hillsdale, Michigan, EUA.

Hesselgrave, David J. Ph.D., Universidade de Minnesota. Professor de Missões Mundiais, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Hexham, Irving. Ph.D., Universidade de Bristol. Professor Assistente de Religião, Universidade de Manitoba, Winnipeg, Manitoba, Canadá.

Higginson, Richard Edwin. B. D., Universidade de Londres. Ex-palestrante do Tyndale Hall, Bristol, Inglaterra.

Hoehner, Harold W. Th.D., Seminário Teológico de Dallas; Ph.D., Universidade de Cambridge. Professor de Exegese e Literatura do Novo Testamento, Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA.

Hoffecker, W. Andrew. Ph.D., Universidade Brown. Professor de Religião, Grove City College, Grove City, Pensilvânia, EUA.

Hoover, A. J. Ph.D., Universidade do Texas. Professor de História, Universidade Cristã de Abilene, Abilene, Texas, EUA.

Hope, Norman Victor. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Professor Emérito de História da Igreja, Seminário Teológico Princeton, Princeton, Nova Jersey, EUA.

Horn, Carl, III. J.D., Universidade da Carolina do Sul. Procurador, Divisão de Direitos Civis, Departamento de Justiça dos Estados Unidos, Washington, D.C., EUA.

Horrell, Scott. Th.D. Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA. Professor de Teologia Sistemática, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, São Paulo e Seminário Bíblico Palavra da Vida, Atibaia, São Paulo, Brasil.

Houston, James M. D. Phill. Universidade de Oxford. Reitor e Professor de Teologia Espiritual, Regente College, Vancouver, British Columbia, Canadá.

Howe, E. Margaret. Ph.D., Universidade de Manchester. Professor de Religião, Universidade do Oeste do Kentucky, Bowling Green, Kentucky, EUA.

Hubbard, David A. Ph.D., Universidade St. Andrews. Presidente, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia, EUA.

Hughes, Philip Edgcumbe. D. Litt. Universidade da Cidade do Cabo; Th.D., Faculdade Australiana de Teologia. Professor Emérito, Escola Episcopal Trinity para ministérios, Ambridge, Pensilvânia, EUA.

Hummel, Horace D. Ph.D., Universidade Johns Hopkins. Professor de Exegese do Antigo Testamento, Seminário Concórdia, St. Louis, Missouri, EUA.

Imbach, Stuart R. Diploma em Bíblia. Instituto Bíblico Prairie. Diretor do Departamento de Comunicações, Overseas Missionary Fellowship, Cingapura.

Inch, Morris A. Ph.D., Universidade de Boston. Professor de Teologia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Ippel, Henry P. Ph.D., Universidade de Michigan. Professor de História, Calvin College, Grand Rapids, Michigan, EUA.

Johnson, Alan F. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor de Estudos Bíblicos, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Johnson, Robert. Ph.D., Seminário Teológico Batista do Sudoeste. Professor de História Eclesiástica e Teologia, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, Brasil.

Johnston, Robert K. Ph.D., Universidade Duke. Deão do Seminário Teológico North Park, Chicago, Illinois, EUA.

Johnston, O. Raymond. M. A., Universidade de Oxford. Diretor, Christian Action, Research and Education Trust, Londres, Inglaterra.

Johnson James E. Ph.D., Universidade de Syracuse. Professor de História, Faculdade Betel, St. Paul, Minnesota, EUA.

Johnson, John F. Th.D., Seminário Concórdia, St. Louis; Ph.D., Universidade de St. Louis. Professor Adjunto de Teologia Sistemática, Seminário Concórdia, St. Louis, Missouri, EUA.

Johnson, S. Lewis. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor de Teologia Bíblica e Sistemática, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Justice, William G., Jr. D.Min., Seminário Luther Rice. Diretor de Assistência Pastoral, Hospital Batista East Tennessee, Knoxville, Tennessee, EUA.

Kantzer, Kenneth S. Ph.D., Universidade Harvard. Presidente, Trinity College, Deerfield, Illinois, EUA; Deão Emérito, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Kelly, Douglas F. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Professor Visitante de Teologia Sistemática, Seminário Teológico Reformado, Jackson, Mississippi, EUA.

Kent, Homer A. Jr., Th.D., Seminário Teológico Grace, Presidente da Faculdade e Seminário Teológico Grace, Winona Lake, Indiana, EUA.

Kerr, David W. Th.D., Universidade Harvard. Ex-professor de Antigo Testamento, Escola de Divindades Gordon, Beverly Farms, Massachusetts, EUA.

Kerr, William Nigel. Th.D., Seminário Teológico Batista do Norte; Ph.D., Universidade de Edimburgo. Professor de História da Igreja e Missões, Seminário Teológico Gordon Conwell, South Hamilton, Massachusetts, EUA.

Kevan, Ernest F. Ph.D., Universidade de Londres. Ex-reitor, London Bible College, Londres, Inglaterra.

Kistemaker, Simon J. Th.D., Universidade Livre. Professor de Novo Testamento, Seminário Teológico Reformado, Jackson, Mississipi, EUA.

Klooster, Fred H . Th.D., Universidade Free. Professor de Teologia Sistemática, Seminário Teológico Calvino, Grand Rapids, Michigan, EUA.

Klotz, John W. Ph.D., Universidade de Pittsburgh. Professor de Teologia Prática e Diretor da Escola de Estudos Graduados, Seminário Concórdia, St. Louis, Missouri, EUA.

Knight, George W., III. Th.D., Universidade Free. Professor de Novo Testamento, Seminário Teológico da Aliança, St. Louis, Missouri, EUA.

Knox, David Broughton. D. Phil., Universidade de Oxford. Ex-reitor da Faculdade Moore. Sydney, Austrália.

Kroeger, Catherine Clark. M.A., Universidade de Minnesota.

Kroeger, Richard C. S.T.M., Universidade de Iowa. Ex-professor Assistente de Religião, Universidade do Leste do Novo México, Portales, Novo México, EUA.

Kromminga, Carl Gerhard. Th.D., Universidade Free. Professor de Teologia Prática, Seminário Teológico Calvino, Grand Rapids, Michigan, EUA.

Kubricht, Paul. Ph.D., Universidade do Estado de Ohio, Professor Adjunto de História, LeTourneau College, Longview, Texas, EUA.

Kuhn, Harold B. Ph.D., Universidade Harvard. Professor Emérito de Filosofia da Religião, Seminário Teológico Asbury, Wilmore, Kentucky, EUA.

Kyle, Richard. Ph.D., Universidade do Novo México. Professor de História e Religião, Tabor College, Hillsboro, Kansas, EUA.

La Bar, Martin. Ph.D., Universidade de Wisconsin-Madison. Professor de Ciências, Faculdade Wesleyana de Central, Central, Carolina do Sul, EUA.

Ladd, George Eldon. Ph.D., Universidade Harvard. Ex-professor Emérito de Teologia e Exegese do Novo Testamento, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia, EUA.

Lamorte, André. Th.D., Universidade de Montpellier. Ex-professor de Teologia em Aix-en-Provence, França

Laurin, Robert B. Ph.D., Universidade St. Andrews. Deão do Seminário Batista Americano do Oeste, Berkeley, Califórnia, EUA.

LaSor, William Sanford. Th.D., Universidade da Califórnia, Los Angeles; Ph.D., Universidade Dropsie. Professor Emérito de Antigo Testamento, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia, EUA.

Lewis, Gordon R. Ph.D., Universidade Syracuse. Professor de Teologia e Filosofia, Seminário Teológico Batista Conservador de Denver, Denver, Colorado, EUA.

Liefeld, Walter L. Ph.D., Universidade de Columbia. Professor de Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Lightner, Robert P. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor Adjunto de Teologia Sistemática, Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA.

Linder, Robert D. Ph.D., Universidade de Iowa. Professor de História, Universidade do Estado de Kansas, Manhattan, Kansas, EUA.

Lindsell, Harold. Ph.D., Universidade de Nova Iorque. Editor Emérito, *Christianity Today.*

Lowery, David K. Th.M., Seminário Teológico de Dallas. Professor Assistente de Literatura e Exegese do Novo Testamento, Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA.

Lyon, Robert W. Ph.D., Universidade St. Andrews. Professor de Interpretação do Novo Testamento, Seminário Teológico Asbury, Wilmore, Kentucky, EUA.

Lundin, Roger. Ph.D., Universidade de Connecticut. Professor Adjunto de Inglês, Wheaton College, Wheaton, Illinois.

McClelland, Scott E. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Professor Assistente de Religião, The King's College, Briarcliff Manor, Nova Iorque, EUA.

McComiskey, Thomas Edward. Ph.D., Universidade Brandeis. Professor de Línguas Semitas e Antigo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

McDonald, H. D. Ph.D., D.D., Universidade de Londres. Antigo Vice-Reitor, London Bible College, Londres, Inglaterra.

Mcgavran, Donald A .Ph.D., Universidade de Columbia. Deão Emérito e Professor Titular de Missões, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia, EUA.

Macdonald, Michael H. Ph.D., Universidade de Washington. Professor de Alemão e Filosofia, Universidade de Seattle Pacific, Seattle, Washington, EUA.

McItire, C. T. Ph.D., Universidade da Pensilvânia. Membro Senior em História, Instituto para Estudos Cristãos, Toronto, Ontário, Canadá.

McKim, Donald K. Ph.D., Universidade de Pittsburgh. Professor Assistente de Teologia, Seminário Teológico da Universidade de Dubuque, Dubuque, Iowa, EUA.

McRay, John R. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor de Arqueologia e Novo Testamento, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Magnuson, Norris A. Ph.D., Universidade de Minnesota. Professor de História Eclesiástica, Seminário Teológico Betel, St.. Paul, Minnesota, EUA.

Mare W. Harold. Ph.D., Universidade da Pensilvânia. Professor de Novo Testamento, Seminário Teológico da Aliança, St. Louis, Missouri, EUA.

Martin, Dennis D. Ph.D., Universidade de Waterloo. Editor e Instrutor Visitante do Instituto de Estudos Menonitas, Seminários Bíblicos Menonitas Associados, Elkhart, Indiana, EUA.

Marchant, George John Charles. B.D., Universidade de Durham. Arquidiácono Emérito, Catedral de Durham, Inglaterra.

Marshall, Caroline T. Ph.D., Universidade de Virgínia. Professora de História, Universidade James Madison, Harrisonburg, Virgínia, EUA.

Masselink, William. Th.D., Universidade Livre; Ph.D., Seminário Teológico Batista do Sul. Ex-professor de Doutrina Reformada, Faculdade Bíblica Reformada, Grand Rapids, Michigan, EUA.

Mathew, C. V. Th. M., Universidade de Serampore. Conferencista de Religião e Sociedade, Seminário Bíblico União, Pune, Índia.

Mennel, James E. Ph.D., Universidade de Iowa. Professor Adjunto de História, Slippery Rock State College, Slippery Rock, Pensilvânia, EUA.

Mickey, Paul A. Ph.D., Seminário Teológico Princeton. Professor Adjunto de Teologia Pastoral, Universidade Duke, Durham, Carolina do Norte, EUA.

Moberg, David O. Ph. D., Universidade de Minnesota. Professor de Sociologia, Universidade Marquette, Milwaukee, Wisconsin, EUA.

Miller, Douglas J. Ph.D., Escola de Teologia Claremont. Professor de Ética Social Cristã, Seminário Teológico Batista do Leste, Filadélfia, Pensilvânia, EUA.

Morris, Leon. Ph.D., Universidade de Cambridge. Ex-Reitor, Ridley College, Melbourne, Austrália.

Motyer, J.A. B.D., Trinity College, Dublin, República da Irlanda. Ministro da Igreja de Cristo, Westbourne, Dorset, Inglaterra.

Motyer, Stephen. M. Litt., Universidade de Bristol. Conferencista na área de Novo Testamento, Oak Hill College, Londres, Inglaterra.

Mounce, Robert H. Ph.D., Universidade de Aberdeen. Presidente do Whitworth College, Spokane, Washington, EUA.

Mounce, William D. Ph.D., Universidade de Aberdeen. Professor Assistente de Novo Testamento, Universidade de Azusa Pacific, Azusa, Califórnia, EUA.

Moyer, James C. Ph.D., Universidade Brandeis. Professor de Estudos de Religião, Universidade Estadual do Sudoeste do Missouri, Springfield, Missouri, EUA.

Mueller, J. Theodore. Th.D., Seminário Teológico Xenia; Ph.D., Universidade Webster. Ex-professor de Teologia Doutrinária e Exegética, Seminário Concórdia, St. Louis, Missouri, EUA.

Nicole, Roger. Ph.D., Universidade de Harvard. Professor de Teologia, Seminário Teológico Gordon-Conwell, South Hamilton, Massachusetts, EUA.

Noll, Mark A. Ph.D., Universidade Vanderbilt. Professor Adjunto de História e História da Igreja, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Noll, Stephen F. Ph.D., Universidade de Manchester. Professor Assistente de Estudos Bíblicos, Escola Episcopal Trinity para Ministérios, Ambridge, Pensilvânia, EUA.

Obitts, Stanley R. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Professor de Filosofia, Westmont College, Santa Bárbara, Califórnia, EUA.

Oliver, O. Guy, Jr. B.D., Seminário Teológico Presbiteriano de Louisville. Professor Adjunto de Missões Cristãs, Seminário Teológico Erskine, Due West, Carolina do Sul, EUA.

Omanson, Roger L. Ph.D., Seminário Teológico Batista do Sul. Professor Assistente de Interpretação do Novo Testamento, Seminário Teológico Batista do Sul, Louisville, Kentucky, EUA.

Osborne, Grant R. Ph.D., Universidade de Aberdeen. Professor Adjunto de Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA.

Osterhaven, M. Eugene. Th.D., Seminário Teológico Princeton. Professor de Teologia Sistemática, Seminário Teológico do Oeste, Holland, Michigan, EUA.

Packer, James I. D. Phil., Universidade de Oxford, Professor de Teologia Histórica e Sistemática, Regente College, Vancouver, British Columbia, Canadá.

Parker, Thomas Henry Louis. D. D., Universidade de Cambridge. Ex-revisor de Teologia, Universidade de Durhan, Inglaterra.

Payne, J. Barton. Ph. D., Seminário Teológico Princeton. Ex-professor de Antigo Testamento, Seminário Teológico da Aliança, St. Louis, Missouri, EUA.

Pfeiffer, Charles F. Ph.D., Faculdade Dropsie. Ex-professor de Literatura Antiga, Universidade Central de Michigan, Mount Pleasant, Michigan, EUA.

Perkin, Hazel W. M.A., Universidade McGill. Reitor, St. Clement's School, Toronto, Ontário, Canadá.

Pierard, Richard V. Ph.D., Universidade de Iowa. Professor de História, Universidade Estadual de Indiana, Terre Haute, Indiana, EUA.

Piggin, F. Stuart. Ph.D., Universidade de Londres. Conferencista Senior em História Religiosa, Universidade de Wollongong, Wollongong, Austrália.

Preus, Robert D. Ph.D., Universidade de Edimburgo; D. Teol., Universidade de Strasbourg. Presidente, Seminário Teológico Concórdia, Fort Wayne, Indiana, EUA.

Proctor, William Cecil Gibbon. B.D., Trinity College, Dublin, República da Irlanda. Ex-conferencista na Escola de Teologia, Trinity College, Dublin, República da Irlanda.

Pun, Pattle P. T. Ph.D., Universidade Estadual de Nova Iorque em Buffalo. Professor Adjunto de Biologia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Ramm, Bernard. Ph.D., Universidade do Sul da Califórnia. Professor de Teologia Cristã, Seminário Batista Americano do Oeste, Berkeley, Califórnia, EUA.

Rausch, David A. Ph.D., Universidade Estadual de Kent. Professor de História da Igreja e Estudos Judaicos, Seminário Teológico Ashland, Ashland, Ohio, EUA.

Rayburn, Robert G. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor de Teologia Prática, Seminário Teológico da Aliança, St. Louis, Missouri, EUA.

Rayburn, Robert S. Ph.D., Universidade de Aberdeen. Pastor, Igreja Presbiteriana da Fé, Tacoma, Washington, EUA.

Rehwinkel, Alfred Martin. B.D., Faculdade Teológica St. Stephen. Ex-professor de Teologia, Seminário Concórdia, St. Louis, Missouri, EUA.

Reid, William Stanford. Ph.D., Universidade da Pensilvânia. Professor Emérito de História, Universidade de Guelph, Guelph, Ontário, Canadá.

Rennie, Ian S. Ph.D., Universidade de Toronto. Deão e Professor de História Eclesiástica, Seminário Teológico de Ontário, Willowdale, Ontário, Canadá

Renwick, Alexander MacDonald. D. Litt., Universidade de Edimburgo. Ex-professor de História Eclesiástica, Faculdade da Igreja Livre da Escócia, Edimburgo, Escócia.

Reymond, Robert L. Ph.D., Universidade Bob Jones. Professor de Teologia Sistemática e Apologética, Seminário Teológico da Aliança, St. Louis, Missouri, EUA.

Ringenberg, William C. Ph.D., Universidade Estadual de Michigan. Professor de História, Universidade Taylor, Upland, Indiana, EUA.

Ro, Bong Rin. Th.D., Seminário Concórdia. Secretário Executivo da Associação Teológica da Ásia, Taichung, Taiwan.

Robinson, William Childs. Th.D., Universidade Harvard. Ex-professor de História Eclesiástica e Política, Seminário Teológico Columbia, Carolina do Sul, EUA.

Robinson, Donald W. B. Th.D., Faculdade Australiana de Teologia. Arcebispo de Sydney, Sydney, Austrália.

Roberts, Arthur O. Ph.D., Universidade de Boston. Professor de Religião e Filosofia, George Fox College, Newberg, Oregon, EUA.

Roberts, Robert C. Ph.D., Universidade Yale. Professor Adjunto de Filosofia, Universidade do Kentucky Ocidental, Bowling Green, Kentucky, EUA.

Ross, Alexander. M.A., Universidade de Edimburgo. Ex-professor Emérito, Exegese do Novo Testamento, Faculdade da Igreja Livre da Escócia, Edimburgo, Escócia.

Ryrie, Charles C. Th.D., Seminário Teológico de Dallas; Ph.D., Universidade de Edimburgo. Professor de Teologia Sistemática, Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA.

Rule, Andrew Kerr. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Ex-professor de História Eclesiástica e Apologética, Seminário Teológico Presbiteriano de Louisville, Louisville, Kentucky, EUA.

Saucy, Robert L. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor de Teologia Sistemática, Seminário Teológico Talbot, La Mirada, Califórnia, EUA.

Sayão, Luiz A.T. Bacharelados em lingüística e Hebraico e mestre em hebraico pela Universidade de São Paulo.

Schnucker, Robert V. Ph.D., Universidade de Iowa. Professor de História e Religião, Universidade Estadual do Nordeste do Missouri, Kirksville, Missouri, EUA.

Scholer, David M. Th.D., Escola de Teologia Harvard. Deão do Seminário e Professor de Novo Testamento. Seminário Teológico Batista do Norte, Lombard, Illinois, EUA.

Scott, J. Julius, Jr. Ph.D., Universidade de Manchester. Professor de Bíblia e Teologia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Seerveld, Calvin G. Ph.D., Universidade Free. Membro Senior em Estética Filosófica, Instituto para Estudos Cristãos, Toronto, Ontário, Canadá.

Shedd, Russell P. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Professor de Novo Testamento, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Shelley, Bruce L. Ph.D., Universidade de Iowa. Professor de História da Igreja, Seminário Teológico Batista Conservador de Denver, Denver, Colorado, EUA.

Shelton, R. Larry Th.D., Seminário Teológico Fuller. Diretor, Escola da Religião, Universidade Seattle Pacific, Seattle, Washington, EUA.

Simpson, Dale. Ph.D., Universidade do Estado da Geórgia. Diretor de Clínica, Serviços de Aconselhamento para Vida Familiar, Bryan, Texas, EUA.

Singer, Charles Gregg. Ph.D., Universidade da Pensilvânia. Professor de História da Igreja e Teologia Sistemática, Escola de Estudos Bíblicos de Atlanta, Atlanta, Geórgia, EUA.

Skillen, James W. Ph.D., Universidade Duke. Diretor Executivo, Associação para a Justiça Pública, Washington, D.C., EUA.

Skoglund, Elizabeth R. M.A., Faculdade de Pasadena. Escritor e Conselheiro nas áreas de Casamento, Família e Filhos, Burbank, Califórnia, EUA.

Smith, Stephen M. Ph.D., Escola de Teologia de Claremont, Professor Assistente de Teologia Sistemática, Escola Episcopal para Ministério Trinity, Ambridge, Pensilvânia, EUA.

Smith, Wilbur M. D.D., Seminário Teológico de Dallas. Ex-professor de Bíblia em Inglês, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia, EUA.

Spiceland, James D. Ph.D., Universidade de Oxford. Professor Adjunto de Filosofia, Universidade do Kentucky Ocidental, Bowling Green, Kentucky, EUA.

Sprunger, Keith L. Ph.D., Universidade de Illinois. Professor de História, Faculdade Betel, North Newton, Kansas, EUA.

Stanton, Gerald Barry. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Presidente, Embaixadores Internacionais, West Palm Beach, Flórida, EUA.

Steeves, Paul D. Ph.D. Universidade do Kansas. Professor de História, Universidade Stetson, De Land, Flórida, EUA.

Stein, Robert H. Ph.D., Seminário Teológico Princeton. Professor de Novo Testamento, Seminário Teológico Betel, St. Paul, Minnesota, EUA.

Sturz, Richards Julius. Th. M., Seminário Teológico Fuller. Titular da Divisão Histórico-sistemática e Professor de Teologia Sistemática, Faculdade Teológica Batista de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Synan, Vinson. Ph.D., Universidade de Geórgia. Diretor Executivo, Departamento de Evangelização, Igreja Pentecostal Holiness, Oklahoma, Oklahoma, EUA.

Taylor, Stephen. M. A, Wheaton College.

Tenney, Merrill C. Ph.D., Universidade Harvard. Professor Emérito de Bíblia e Teologia, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Thomas, Robert L. Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Professor de Língua e Literatura do Novo Testamento, Seminário Teológico Talbot, La Mirada, Califórnia, EUA.

Thomson, J. G. S. S. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Ex-professor de Hebraico e Antigo Testamento, Seminário Teológico Colúmbia, Decatur, Geórgia, EUA.

Tinder, Donald G. Ph.D., Universidade Yale. Professor Adjunto de História da Igreja, New College Berkeley, Berkeley, Califórnia, EUA.

Tongue, Denis Harold. M.A., Universidade de Cambridge. Ex-conferencista na área de Novo Testamento, Tyndale Hall, Bristol, Inglaterra.

Toon, Peter. D. Phil, Universidade de Oxford. Diretor de Treinamento Pós ordenação. Diocese de St. Edmundsbury e Ipswich, Boxford, Inglaterra.

Troutman, Richard L. Ph.D., Universidade de Kentucky. Professor de História, Universidade do Oeste do Kentucky, Bowling Green, Kentucky, EUA.

Tuttle, Robert G., Jr. Ph.D., Universidade de Bristol. Professor de Teologia Histórica, Escola de Teologia, Universidade Oral Roberts, Tulsa, Oklahoma, EUA.

Unger, Merrill F. Ph.D., Universidade Johns Hopkins; Th.D., Seminário Teológico de Dallas. Ex-presidente do Departamento de Antigo Testamento, Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA.

Unmack, Robert V. Th.D., Seminário Teológico Batista Central. Ex-professor de Novo Testamento, Seminário Teológico Batista Central, Kansas City, Kansas, EUA.

Van Engen, John. Ph.D., Universidade da Califórnia, Los Angeles. Professor de História, Universidade de Notre Dame, Notre Dame, Indiana, EUA.

VanderMolem, Ronald J. Ph.D., Universidade Estadual de Michigan. Professor de História, Faculdade Estadual da Califórnia, Stanislaus, Turlock, Califórnia.

Van Gemeren, Willem A. Ph.D., Universidade de Wisconsin Madison. Professor Adjunto de Hebraico e Literatura do Antigo Testamento, Seminário Teológico Reformado, Jackson, Mississippi, EUA.

Vos, Howard F. Th.D., Seminário Teológico de Dallas; Ph.D., Universidade do Noroeste. Professor de História e Arqueologia, The King's College, Briarcliff Manor, Nova Iorque, EUA.

Wallace, David H. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Ex-professor Adjunto de Teologia Bíblica, Seminário Teológico Batista da Califórnia, Covina, Califórnia, EUA.

Wallace, Ronald Stewart. Ph.D., Universidade de Edimburgo. Professor Emérito de Teologia Bíblica, Seminário Teológico Colúmbia, Colúmbia, Carolina do Sul, EUA.

Walls, Andrew Finlay. B. Litt., Universidade de Cambridge. Professor de Estudos Religiosos, Universidade de Aberdeen, Escócia.

Walter, Victor L. Th.M., Seminário Teológico Princeton. Pastor, Igreja Menonita do Calvário, Aurora, Oregon, EUA.

Walvoord, John F. Th.D., Seminário Teológico de Dallas; D. D., Wheaton College. Presidente, Seminário Teológico de Dallas, Dallas, Texas, EUA.

Ward, Wayne E. Th.D., Seminário Teológico Batista do Sul. Professor de Teologia, Seminário Teológico Batista do Sul, Louisville, Kentucky, EUA.

Weaver, J. Denny. Ph.D., Universidade Duke. Professor de Religião, Faculdade de Bluffon, Bluffon, Ohio, EUA.

Webster, Douglas D. Ph.D., Universidade de Toronto. Professor de Teologia, Seminário Teológico de Ontário, Willowdale, Ontário, Canadá.

Weber, Timothy P. Ph.D., Universidade de Chicago. Professor Adjunto de História da Igreja, Seminário Teológico Batista Conservador de Denver, Denver, Colorado, EUA.

Weinrich, William C. Th.D., Universidade da Basiléia. Professor Adjunto de História da Igreja Primitiva e Estudos Patrísticos, Seminário Teológico Concórdia, Fort Wayne, Indiana, EUA.

Wenger, J. C. Th.D., Universidade de Zurique. Professor de Teologia Histórica, Seminário Bíblico Gósen, Elkhart, Indiana, EUA.

Wheaton, David H. M.A., Universidade de Londres. Reitor, Oak Hill College, Londres, Inglaterra.

White, R. E. O. B.D., Universidade de Londres. Escritor teológico.

White, Ronald C., Jr., Ph.D., Universidade Princeton. Diretor Adjunto de Cursos de Atualização e Conferencista na área de História Eclesiástica, Seminário Teológico de Princeton, Princeton, Nova Jersey, EUA.

Whitlock, Luder G., Jr. D.Min., Universidade Vanderbilt. Presidente, Seminário Teológico Reformado, Jackson, Mississippi, EUA.

Williams, J. Rodman. Ph.D., Universidade de Columbia. Professor de Teologia Cristã, Escola de Estudos Bíblicos, Universidade CBN, Virginia Beach, Virgínia, EUA.

Wilson, Marvin R. Ph.D., Universidade Brandeis. Professor de Estudos Bíblicos, Gordon College, Wenham, Massachusetts, EUA.

Wolf, Herbert M. Ph.D., Universidade Brandeis. Professor Adjunto de Antigo Testamento, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA.

Wood, James E., Jr. Ph.D., Seminário Teológico Batista do Sul. Professor de Estudos sobre Igreja/ Estado e Diretor, Instituto de Estudos sobre Igreja/Estado, Universidade Baylor, Waco, Texas, EUA.

Wooley, Paul. Th.M., Seminário Teológico Princeton. Professor Emérito de História Eclesiástica, Seminário Teológico Westminster, Filadélfia, Pensilvânia, EUA.

Woudstra, Marten H. Th.D., Seminário Teológico Westminster. Professor de Estudos do Antigo Testamento, Seminário Teológico Calvino, Grand Rapids, Michigan, EUA.

Wright, David F. M.A., Universidade de Cambridge. Conferencista Senior em História Eclesiástica, Universidade de Edimburgo, Escócia.

Wright, John Stafford. M.A, Universidade de Cambridge. Ex-reitor, Tyndale Hall, Bristol, Inglaterra.

Wyngaarden, Martin J. Ph.D., Universidade da Pensilvânia. Ex-professor de Interpretação do Antigo Testamento, Seminário Teológico Calvino, Grand Rapids, Michigan, EUA.

Youngblood, Ronald. Ph.D., Faculdade Dropsie. Professor de Antigo Testamento e Hebraico, Seminário Betel do Oeste, San Diego, Califórnia, EUA.

Zerner, Ruth. Ph.D., Universidade da Califórnia, Berkeley. Professora Adjunta de História, Lehman College, Universidade Municipal de Nova Iorque, Nova Iorque, Nova Iorque, EUA.

Transliteração

Hebraico

Consoantes		Vogais	
א	'	◌ָ	*ā*
ב	*b*	◌ַ	*a*
ג	*g*	◌ֶ	*e*
ד	*d*	◌ֵ	*ē*
ה	*h*	◌ִ	*i*
ו	*w*	◌ָ	*o*[1]
ז	*z*	◌ֹ	*ō*
ח	*ḥ*	◌ֻ	*u, ū*[2]
ט	*ṭ*		
י	*y*		
כ, ך	*k*		
ל	*l*	◌ָה	*â*
מ, ם	*m*	◌ֶי	*ê*
נ, ן	*n*	◌ֵי	*ê*
ס	*s*	◌ִי	*î*
ע	'	וֹ	*ô*
פ, ף	*p*	וּ	*û*
צ, ץ	*ṣ*		
ק	*q*		
ר	*r*	◌ֳ	*ŏ*
שׂ	*ś*	◌ֲ	*ă*
שׁ	*š*	◌ֱ	*ĕ*
ת	*t*	◌ְ	*ĕ*[3]

1. *qāmeṣ ḥāṭûp*
2. *u* = breve, *ū* = longo defectivo
3. *šěwâ* vocal

Grego

α	*a*	ξ	*x*
β	*b*	ο	*o*
γ	*g, n*	π	*p*
δ	*d*	ρ	*r*
ε	*e*	σ, ς	*s*
ζ	*z*	τ	*t*
η	*ē*	υ	*y, u*
θ	*th*	φ	*ph*
ι	*i*	χ	*ch*
κ	*k*	ψ	*ps*
λ	*l*	ω	*ō*
μ	*m*	ʽ	*h*
ν	*n*		

Abreviaturas

ANF	*The Ante Nicene Fathers, ed.* A. Roberts e J. Donaldson
APTR	*The American Presbyterian and Theological Review*
AQ	*American Quarterly*
ASR	*American Sociological Review*
ATR	*Anglican Theological Review*
ARA	*Versão da Bíblia de Almeida Revista e Atualizada*
ARC	*Versão da Bíblia de Almeida Revista e Corrigida*
Aug	*Augustinianum*
AugS	*Augustinian Studies*
AT	*Antigo Testamento*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AV	*Authorized Version* (versão da Bíblia em inglês)
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library*
Blunt	*Dictionary of Doctrinal and Historical Theology,* ed. J. H . Blunt
BR	*Biblical Research*
BRM	*Biblical Research Monthly*
BS	*Bibliotheca Sacra*
BT	*The Bible Today*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
CathDi	*Catholic Digest*
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*
CCen	*The Christian Century*
CCri	*Christianity and Crisis*
CGT	*Testamento Grego de Cambridge para Escolas e Faculdades CH. Church History*
CHR	*The Catholic Historical Review*
Chu	*Churchman*
CJ	*The Classical Journal*
Con	*Concilium*
CongQ	*Congregational Quarterly*
CQ	*Covenant Quarterly*
CQR	*Church Quarterly Review*
CT	*Christianity Today*
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CTQ	*Concordia Theological Quarterly*
CW	*The Catholic World*
DBSup	*Dictionnaire de la Bible,* suplemento, ed. L. Pirot
DCB	*A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines,* ed. W. Smith e H. Wace
DCE	*Baker's Dictionary* of *Christian Ethics,* ed. C. F. H. Henry
DNB	*Dictionary of National Biography*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique,* ed. A. Vacant, E. Mangenot, e É. Amann
EB	*Encyclopaedia Biblica,* ed. T. K. Cheyne e J. S. Black
EJ	*Encyclopaedia Judaica*
EncyBrit	*Encyclopaedia Britannica*
ER	*An Encyclopedia of Religion,* ed. V. Ferm
ERV	*English Revised Version* (versão da Bíblia em inglês)
Eter	*Eternity*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
Exp	*The Expositor*
ExpT	*The Expository Times*
FH	*Fides et Historia*
GM	*The Gospel Magazine*
Greg	*Gregorianum*
HDB	*Harper's Bible Dictionary,* M. S. Miller e J. L. Miller
HDAC	*Dictionary of the Apostolic Church,* ed. J. Hastings
HDB	*A Dictionary of the Bible,* ed. J. Hastings
HDCG	*A Dictionary of Christ and the Gospels,* ed. J. Hastings
HDSB	*Harvard Divinity (School] Bulletin*
Her	*Hermes*
HERE	*Encyclopedia of Religion and Ethics,* ed. J. Hastings
HLR	*Human Life Review*
HMPEC	*Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
HZNT	*Handbuch zum Neuen Testament*
IB	*The interpreter's Bible*

IBD *The Illustrated Bible Dictionary*, ed. W. C. Piercy
ICC *The International Critical Commentary*
IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick
IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, volume suplementar, ed. K. Crim *Supplement*
IEJ *Israel Exploration Journal*
Int *Interpretation*
IRM *International Review of Mission*
ISBE *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. J. Orr
ISBE(rev.) *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W Bromiley
ITQ *Irish Theological Quarterly*
JAAR *Journal of the American Academy of Religion*
JAOS *Journal of the American Oriental Society*
JASA *Journal of the American Scientific Affiliation*
JBL *Journal of Biblical Literature*
JCMHS *The Journal of the Calvinistic Methodist Historical Society*
JCR *The Journal of Christian Reconstruction*
JCS *Journal of Church and State*
Jeev *Jeevadhara*
JEH *The Journal of Ecclesiastical History*
JETS *Journal of the Evangelical Theological Society* -
JHBS *Journal of the History of Behavioral Sciences*
JHI *Journal of the History of Ideas*
JJS *Journal of Jewish Studies*
JNES *Journal of Near Eastern Studies*
JPH *Journal of Presbyterian History*
JPSP *Journal of Personality and Social*
JPT *Journal of Psychology and Theology*
JQR *The Jewish Quarterly Review*
JR *The Journal of Religion*
JRH *Journal of Religion and Health*
JSS *Journal of Semitic Studies*
JTS *The Journal of Theological Studies*
Kat *Katallagete*
LCC *The Library of Christian Classics*
Lesh *Leshonenu*
LTK *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. M. Buchberger, J. Höfer e K. Rahner
LUA *Lunds Universitets Arskrift*
LXX *Septuaginta*
MarS *Marian Studies*
McCQ *McCornick Quarterly*
MissRev *Missiology: An International Review*
MP *Modem Philology*
MQR *The Mennonite Quarterly Review*
MSt *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, ed. J. McClintock e J. Strong
NAB *New American Bible* (versão da Bíblia em inglês)
NASB *New American Standard Bible* (versão da Bíblia em inglês)
NatGeo *National Geographic*
NCB *Novo Comentário da Bíblia* (1ª edição) ed. F. Davidson, (3ª edição) ed. D. Guthrie e J. A. Motyer
NCE *New Catholic Encyclopedia*
NDB *Novo Dicionário da Bíblia*, ed. J. D. Douglas
NEB *New English Bible* (versão da Bíblia em inglês)
NEQ *The New England Quarterly*
NIDCC *The New International Dictionary of the Christian Church*, ed. J. D. Douglas
NDITNT *Novo Dicionário Internacional de Teologia do NT*, ed. C. Brown
NIV *New International Version (versão da Bíblia em inglês)*
NKJV *New King James Version (versão da Bíblia em inglês)*
NovT *Novum Testamentum*
NPNF (A Select Library of) The Nicene and Post Nicene Fathers, ed. P. Schaff e H. Wace
NT *Novo Testamento*
NTS *New Testament Studies*
NZSTR *Neue Zeitschriff für systematische Theologie und Religionsphilosophie*
ODCC *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, e d. F. L. Cross
OTS *Oudtestamentische Studiën*

PAPS	*Proceedings of the American Philo-sophical Society*
PBA	*Proceedings of the British Academy*
PC	*The Presbyterian Communique*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PI	*The Public Interest*
PP	*Pastoral Psychology*
PPR	*Philosophy and Phenomenological Research*
PRE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. J. J. Herzog e A. Hauck
Presb	*Presbyterion*
PRR	*The Presbyterian and Reformed Review*
Pru	*Prudentia*
PTR	*The Princeton Theological Review*
Rat	*Ratio*
RB	*Revue biblique*
RCDA	*Religion in Communist Dominated Areas*
RE	*Review and Expositor*
RelEd	*Religious Education*
RelS	*Religious Studies*
Rev	*Revelation*
RevM	*The Review of Metaphysics*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
RQ	*Restoration Quarterly*
RQum	*Revue de Qumran*
RR	*Reformed Review*
RRR	*Review of Religious Research*
RSCHS	*Record of the Scottish Church History Society*
RSV	*Revised Standard Version* (versão da Bíblia em inglês)
RTR	*The Reformed Theological Review*
RTWB	*A Theological Word Book of the Bible*, ed. A. Richardson
RUS	*Rice University Studies*
RV	*Revised Version* (versão da Bíblia em inglês)
SBk	*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, ed. H. Strack e P. Billerbeck
Sci	*Science*
SciAm	*Scientific American*
SCJ	*The Sixteenth Century Journal*
SCPJ	*SCP Journal*
Sem	*Semeia*
SHERK	*The New Schaff Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. S. M. Jackson
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
Tar	*Tarbiz*
TB	*Tyndale Bulletin*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel e G. Friedrich
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament;* ed. G. J. Botterweck e H. Ringgren
Them	*Themelios*
Theol	*Theology*
TheolEd	*Theological Education*
Tht	*Thought*
TJ	*Trinity Journal*
TS	*Theological Studies*
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris, G. L. Archer, Jr. e B. K. Waltke
TZ	*Theologische Zeitschrift*
VC	*Vigiliae Christianae*
VoxT	*Vox Theologica*
VT	*Vetus Testamentum*
WBE	*Wycliffe Bible Encyclopedia*, ed. C. F. Pfeiffer, H. F. Vos e J. Rea
WitD	*The Wittenburg Door*
WITJ	*Wesleyan Theological Journal*
WmTJ	*The Westminster Theological Journal*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. M. C. Tenney
ZTK	*Zeltschrift für Theologie und Kirche*

ENCICLOPÉDIA HISTÓRICO-TEOLÓGICA DA IGREJA CRISTÃ

Volume 1

A–D

Sumário

ABA. A palavra ocorre três vezes no N.T. Marcos a emprega na oração de Jesus no Getsêmani (14.36). Paulo a emprega duas vezes para expressar o clamor do Espírito no coração do cristão (Rm 8.15; Gl 4.6). Em todas as ocorrências é acompanhada pelo equivalente grego, *ho patēr*.

Aba provém da palavra aramaica *abba*. Dalman (*Words of Jesus* [Palavras de Jesus] p. 192) pensa que ela significa "meu pai". Não consta na LXX. É possível que Jesus tenha dito somente "Aba" (*HDCG*, I p. 2), mas Sanday e Headlam pensam que foram usados os dois termos, o aramaico e o grego (ICC, *Romans*, p. 203). O uso de Paulo sugere que talvez ele tenha se tornado uma fórmula quase litúrgica. R. EARLE

Veja também PAI, DEUS COMO; DEUS, NOMES DE.

Bibliografia. O. Hofius, *NDITNT*, III, 382-89; T. M. Taylor, "'Abba, Father' and Baptism", *SJT* 2:62-71; J. Jeremias, *The Central Message of the NT*, 9-30, *NT Theology*, 61-68, e *The Prayers of Jesus*, 11-65; G. Kittel, *TDNT*, I, 5-6.

ABADOM. Este é o nome dado a um anjo satânico em Ap 9.11, que aparece como rei de uma horda infernal de monstros com aspecto de gafanhotos, enviada para atingir a humanidade rebelde. A transliteração grega do nome é *ho Apollyōn*, "o Destruidor". No AT, *'ăbaddôn* ocorre várias vezes como epíteto de Sheol ou Hades, e significa literalmente "destruição" (da raiz *'ābad*, que significa "perder-se, ser destruído"). Ocorre, e.g., no Salmo 88.11: "Será anunciada a tua benignidade na sepultura, ou a tua fidelidade na [localidade da] perdição [*'ăbaddôn*]?" (de modo semelhante, Pv 15.11; 27.20; Jó 26.6; 28.22; 31.12.) G. L. ARCHER JR.

Veja também SATANÁS; BAAL-ZEBUBE.

ABELARDO, PEDRO (1079-1142). Filósofo, teólogo e mestre, Pedro Abelardo vivia constantemente em conflito pessoal e confrontação com as autoridades. Nasceu na Bretanha, estudou com alguns dos teólogos mais respeitados dos seus dias e tornou-se o astro intelectual mais brilhante da Escola da Catedral de Paris. Não fossem seu romance

e casamento trágicos com a bela e talentosa Eloísa, sem dúvida teria sido o pensador dominante do século.

Na filosofia dos tempos de Abelardo, a doutrina predominante de proposições universais era a de Boécio (m. ca. de 524), que as considerava realidades. Este realismo tradicional estava sendo atacado naqueles dias pelos nominalistas, que tomavam as proposições universais por simples palavras. Abelardo elaborou um realismo modesto que evitava os perigos e salvaguardava os aspectos fortes tanto do nominalismo quanto do realismo extremo. Conseguiu isto demonstrando as conseqüências lógicas de algumas distinções importantes, tais como: a palavra que representa uma coisa, a própria coisa, e o conceito mental da coisa. Sendo assim, as proposições universais não são meros sons ou palavras, conforme sustentavam os nominalistas, nem são coisas em si mesmas, segundo pensavam os realistas extremados. Pelo contrário, são conceitos na mente que têm uma realidade objetiva derivada de um processo de abstração mental. A filosofia de Abelardo colocava as proposições universais numa categoria distinta de realidade, de modo que Deus não fosse uma proposição universal, nem as proposições particulares fossem a única realidade.

Na teologia, o conceito de expiação de Abelardo é usualmente chamado a teoria da influência moral. Rejeitou a posição proposta por Anselmo, na geração anterior, de que a satisfação oferecida por Jesus era necessária para o perdão dos pecados, argumentando, pelo contrário, que Deus tinha perdoado os pecados como um ato não-qualificado da graça antes da vinda de Jesus. Em contraste com Anselmo, declarou que Deus é amor, e que Ele assumiu voluntariamente o fardo do sofrimento imposto pelo pecado humano. Este ato da graça de Deus – recebido livremente e sem qualquer exigência de compensação pelo pecado – desperta nas pessoas a gratidão e o amor a Deus. Em Jesus Cristo, o Deus-homem, os indivíduos vêem o que devem ser; por contraste, são levados a reconhecer o seu pecado; e, pelo amor de Deus conforme é visto em Jesus, são conquistados ao ponto de corresponderem de tal modo que são liberadas novas fontes de amor, tendo como resultado a conduta certa. Desta maneira, o pecador perdoado torna-se verdadeiramente uma nova criação.

Ainda mais importante era o *Sic et Non* ("Sim e Não") de Abelardo, escrito cerca de 1120, em que participava da principal disputa filosófica daqueles tempos, a respeito dos papéis da fé e da razão na teologia; sugeriu várias inovações metodológicas seminais, e demonstrava que eram inadequadas as seleções dos pais da Igreja então usadas para estudos teológicos relevantes. Em *Sic et Non* alistou 158 proposições teológicas e citou as autoridades que afirmavam e negavam cada uma delas, enfatizando, assim, que simplesmente citar autoridades era metodologicamente insuficiente. Pelo contrário, os estudantes tinham de aplicar à questão, e às opiniões a respeito dela, sua própria perícia intelectual. Resumindo: *Sic et Non* sugeriu que a razão deve desempenhar um papel tão grande quanto a revelação e a tradição na determinação da verdade. Este método fez de Abelardo o principal representante de uma nova escola de teólogos especulativos, e preparou o caminho para a obra de Tomás de Aquino no século XIII. Sendo assim, Abelardo foi um dos pioneiros do escolasticismo medieval.

Apesar disso, durante o último período da vida de Abelardo, Bernardo de Claraval acusou-o de induzir estudantes ao erro e de empregar métodos teológicos não-ortodoxos. Em 1141, vários ensinos de Abelardo foram condenados pelo Concílio de Sens. Apelou ao papa, mas morreu em 1142, perto de Cluny, no caminho para Roma.

R. D. LINDER

Veja também EXPIAÇÃO, TEORIAS DA; NOMINALISMO; REALISMO; ESCOLASTICISMO.

Bibliografia. Abelard, *Historia Calamitatum (The Story of My Misfortunes)*, trad. J. T. Muckler; J. R.

McCallum, *Abelard's Christian Theology*; É. Gilson, *Héloise and Abelard*; A. V. Murray, *Abelard and St. Bernard*; D.E. Luscombe, *The School of Peter Abelard*; G. Grane, *Peter Abelard*; R. Pernoud, *Héloise and Abelard*; B. Radice, ed., *The Letters of Abelard and Héloise*; K. M. Starness, *Peter Abelard: His Place in History*.

ABISMO, O. O termo (*ṣûla, meṣûlâ, tehôm*) refere-se mais frequentemente no AT ao mar. A sugestão de que *tehôm* conota um caos mitológico de água é lingüisticamente difícil. A raiz *thm* ocorre em ugarítico somente com o significado de "mar".

No NT, a palavra (grego *abyssos*) refere-se ao mundo do além como (1) uma prisão para Satanás e certos demônios (Lc 8.31; Ap 20.1, 3; cf. 2 Pe 2.4; Jd 6); (2) o reino dos mortos, onde os vivos não podem entrar (Rm 10.7) e o lugar de onde surge a besta ou o anticristo (Ap 11.7; 17.8). O fato de Deus alternadamente aprisionar e libertar os espíritos demoníacos subentende Seu poder final sobre o reino satânico do mal. O conceito fornece uma imagem complementar do inferno como um lugar de terror cheio de demônios. O inferno (Geena) é o destino escatológico de fogo para todos os maus (homens e demônios), ao passo que o abismo é a habitação atual dos espíritos demoníacos.

T. E. McCOMISKEY E A. F. JOHNSON

Veja também INFERNO; HADES.

Bibliografia. H. Bietenhard, *NDITNT*, II, p. 430; J. Jeremias, *TDNT*, I, p. 9.

ABOLICIONISMO. Movimento na América e na Europa Ocidental para abolir o tráfico de escravos e a escravidão. O termo freqüentemente se aplicava àqueles que reclamavam a emancipação imediata (ao invés de paulatina) dos escravos.

Já no fim do século XVII, a escravidão era legalmente reconhecida nas colônias norte-americanas da Grã-Bretanha. No decurso do século XVIII, no entanto, havia dúvidas cada vez mais numerosas quanto à moralidade da escravidão, provenientes de líderes religiosos e seculares, influenciados pela ênfase que o Iluminismo dava à liberdade pessoal. Parte da oposição mais forte provinha dos quacres, que antes do fim do século XVIII tinham proibido a posse de escravos aos seus membros. Na Grã-Bretanha, William Wilberforce, que tinha sido profundamente influenciado pelo cristianismo evangélico, conduziu vigorosamente uma luta bem-sucedida no parlamento, visando à abolição do comércio escravagista (1807). Em 1808, a importação de escravos tornou-se ilegal nos Estados Unidos, e muitos esperavam que a escravidão acabasse morrendo. No entanto, tais esperanças foram arruinadas pela invenção do tear a vapor e da máquina para debulhar algodão, que aumentaram enormemente a demanda de algodão cultivado pelos escravos.

À medida que a escravidão se entrincheirou mais firmemente no Sul dos Estados Unidos, seus oponentes procuraram um meio prático de eliminá-la. Uma das propostas era enviar os escravos libertos de volta à África, plano este que levou à formação da Sociedade Americana de Colonização (1817), que estabeleceu a colônia da Libéria, na costa ocidental da África, para os escravos libertos, mas não conseguiu apoio em grande escala. O racismo implícito da colonização também ofendeu alguns oponentes da escravidão.

De maior relevância foi a emergência de grupos que favoreciam a abolição imediata. O mais conhecido foi o da Sociedade Americana Anti-escravidão, formado na Filadélfia (1833), basicamente através dos esforços de William Lloyd Garrison, redator corajoso de *The Liberator*, e Lewis e Arthur Tappan, dois irmãos prósperos que se envolviam em muitas causas evangélicas. No seu apogeu, a Sociedade teve 150.000 membros. Muitos

de seus líderes tinham sido influenciados pelos reavivamentos de Charles Finney e viam suas convicções antiescravagistas como conseqüência lógica de sua fé evangélica.

O abolicionismo militante teve um efeito galvanizante sobre o Sul, que se retraía cada vez mais, sem tolerar opiniões contrárias. O tom estridente de alguns abolicionistas também ofendia muitos nortistas, que favoreciam a emancipação gradativa. Mesmo assim, as preleções e os escritos abolicionistas, tais como os de Harriet Beecher Stowe (*A Cabana do Pai Tomás*), Theodore Weld e James Birney, tiveram influência enorme. Embora muitos do Norte não se identificassem com os abolicionistas, seus esforços paulatinamente persuadiram muitas pessoas no sentido de a escravidão ser um mal que somente as medidas radicais poderiam eliminar. Os alvos dos abolicionistas foram finalmente atingidos através da Guerra Civil e da Décima-terceira Emenda da Constituição (1865). O abolicionismo foi o movimento de reforma mais importante do século XIX.

J. N. AKERS

NOTA DOS EDITORES: No Brasil, o movimento teve suas primeiras manifestações através de personalidades políticas e alguns religiosos católicos, que eram ideologicamente contra a escravidão. Contudo, as maiores pressões a favor da abolição foram externas. Contratos comerciais, desde 1810, já visavam a diminuição do tráfico de negros africanos. Após diversas leis, que gradativamente favoreceram os escravos, por volta de 1880, houve uma mobilização geral do país em prol da libertação imediata dos negros. Escritores, advogados, jornalistas e parlamentares propiciaram a expansão dos ideais abolicionistas, atingindo não só a opinião pública, como também as camadas militares. Finalmente, a 13 de maio de 1888, foi aprovado um documento definitivo, a Lei Áurea, extinguindo de vez a escravidão no país.

Bibliografia. J. M. McPherson, *Struggle for Equality*; L. Ruchames, ed., *Abolitionists*; G. Sorin, *Abolitionism, A New Perspective*; J. L. Thomas, ed., *Slavery Attacked*; R. G. Walters: *American Reformers 1815-1860.*

ABOMINÁVEL DA DESOLAÇÃO. Nesta forma exata, o termo é encontrado em Mt 24.15 e Mc 13.14, mas há uma expressão interpretativa em Lc 21.20. Sem dúvida, a frase é tirada de Dn 11.31 e 12.11, onde a ARC e a ARA têm: "a abominação desoladora"; é possível, também, que Dn 8.13 e 9.27 refiram-se ao conceito. A maioria dos expositores tem esposado a opinião de que as passagens em Daniel aludem à profanação idólatra do templo, levada a efeito por Antíoco Epifânio. Em 15 de dezembro de 168 a.C., um altar pagão foi edificado no local do grande altar de holocaustos e, dez dias mais tarde, sacrifícios pagãos foram nele oferecidos. Era assim que os judeus alexandrinos interpretavam a profecia de Daniel. I Mac 1.54 diz: *ōkodomēsen bdelygma erēmōseōs epi to thysiastērion*.

O altar foi erigido a Zeus Olímpios, e a representação hebraica deste nome era *ba al šāmayin*. S. R. Driver indica que o título *ba'al šāmayin* é freqüentemente achado em inscrições fenícias e aramaicas. Com uma mudança da primeira palavra e um jogo de palavras na segunda, o título aramaico de "Senhor do Céu" foi reduzido, com desprezo, a *š iqqūṣ šômēm*, que significa "abominação de horror" ou "abominação de profanação". Moffat interpreta como "horror pavoroso", mas isto parece representar só um lado do seu significado. O termo *šiqqûṣ* representa aquilo que é imundo, nojento e odioso; *šômēm* significa aquilo que profana ou destrói o que é bom. A frase representa, portanto, aquilo que profana totalmente uma coisa ou lugar santo. Pode, assim, referir-se à imagem idólatra levantada por Antíoco Epifânio, ou a qualquer outro objeto, pessoa ou evento detestável que profana aquilo que é santo.

As passagens no NT, naturalmente, não se esgotam com o cumprimento histórico

do período intertestamentário, e devem ser estudadas por si mesmas. A expressão grega *bdelygma tēserēseōs* pode ser interpretada como "uma coisa detestável que traz desolação". A ênfase parece recair mais na primeira palavra do que na segunda, e chama a atenção à qualidade nociva do objeto denotado. A palavra *bdelygma* refere-se àquilo que causa náusea e repugnação; veja o uso da palavra em Lc 16.15 e Ap 17.4. Na LXX, é uma tradução freqüente de *šiqqûs* no sentido de um ídolo ou deus falso, mas não se limitava a isto. Qualquer coisa que ultrajava os sentimentos do povo judaico podia ser assim descrita.

A tentativa de compreender a alusão de nosso Senhor no uso desta expressão parece envolver-se parcialmente no ponto de vista adotado quanto à natureza apocalíptica da passagem. Se é meramente de predição e apocalíptica, então é possível que haja alusão a alguma imagem idólatra; mas se as palavras de nosso Senhor forem consideradas proféticas no seu estilo, revelando aquele entendimento espiritual que pertence à profecia verdadeira, talvez não seja necessário procurar semelhante imagem, mas, pelo contrário, algo que tenha relacionamento vital com o comportamento da nação judaica. Orientação interpretativa é dada no registro preservado por Lucas, que diz: "Quando, porém, virdes Jerusalém sitiada de exércitos, sabei que está próxima a sua devastação" (21.20). Escrevendo para gentios, pode parecer que Lucas substituiu a obscura e misteriosa palavra *bdelygma* por um termo mais inteligível aos seus leitores. Não se trata, conforme alguns têm dito, de alterar o significado pretendido pelo Senhor, mas de explicá-lo. Portanto, segundo o princípio de interpretação da Escritura pela Escritura, o "abominável da desolação" deve significar as tropas romanas. A referência em Mateus ao abominável no "lugar santo" não exige uma interpretação no sentido de ser o templo, mas pode igualmente indicar a "terra santa". O cumprimento histórico da profecia ocorreu primeiramente no governo de Céstio (Galo) em 66 d.C. e, depois, no governo de Vespasiano (68 d.C.) e, finalmente, no governo de Tito (70 d.C.). É possivelmente um erro superficial a associação do abominável com as águias dos estandartes romanos, porque já havia bastante tempo que estas estavam na "terra". Foi o cerco (*kykloumenēn*) da cidade de Jerusalém pelas forças sitiantes do exército romano que se constituiu em sinal. O particípio está no tempo presente e demonstra que os cristãos deviam fugir quando vissem a cidade "sitiada" de exércitos. A presença do exército romano, portanto, era *bdelygma* do pior tipo, que pressagiava a ruína vindoura. A palavra *bdelygma* não era uma expressão forte demais para descrever esta invasão, porque era deveras detestável que pés pagãos profanassem a terra santa e que os ímpios entrassem na herança do Senhor. (O particípio "estando" é masculino e possivelmente indica uma direção oposta a um altar ou imagem, e talvez sugerisse "o abominável".)

Alford rejeita o conceito de que o cerco de Jerusalém com exércitos é idêntico ao *bdelygma*, e argumenta que Mateus e Marcos, escrevendo para judeus, oferecem o sinal *interior* ou doméstico da desolação vindoura, tratando-se de alguma profanação do lugar santo por partidos judaicos facciosos, e que Lucas oferece o estado *exterior* das coisas que corresponde a este sinal. Mesmo concebendo o "abominável da desolação" como uma coisa e os exércitos romanos sitiantes como outra, ele não deixa de uni-las no evento que ocorreu no momento histórico do qual o Senhor fala. A questão está em aberto, naturalmente, e o ponto de vista de Alford tem muito de recomendável; mas parece preferível adotar o ponto de vista mais simples, que explica a abominação em termos do exército romano. Parece que Jesus pretendia predizer uma profanação do templo semelhante àquela realizada por Antíoco Epifânio. As palavras de Daniel parecem ter achado um segundo cumprimento, e Roma tomou o lugar da Síria.

E. F. KEVAN

Veja também ANTICRISTO.

Bibliografia. D. Daube: *The NT and Rabbinic Judaism;* C. H. Dodd: *More NT Studies;* O. Böcher: *NDITNT*, I, 610, 612; A. T. Robertson: *Word Pictures in the NT*, I; S. R. Driver em *HDB*; F. E. Hirsch, *ISBE*, I, 16-17; H. W. Fulford em *HDCG*; H. B. Swete: *St. Mark;* G. R. Beasley-Murray: *Jesus and the Future; NDITNT*, I, 82-83.

ABORTO. O aborto é a interrupção provocada da gravidez, de modo a matar propositalmente o embrião ou feto. Embora haja casos de "aborto involuntário", este artigo ocupar-se-á exclusivamente do "aborto voluntário".

O conceito cristão geral do aborto, em contraste com os conceitos do paganismo pré-cristão, é resumido de modo correto por Harold O. J. Brown: "O consenso esmagador dos líderes espirituais do protestantismo, desde a Reforma até ao tempo presente, é claramente anti-aborto. Há bem pouca dúvida entre os protestantes biblicamente orientados de que o aborto é um ataque contra a imagem de Deus na criança que se desenvolve, e que é uma grande iniqüidade" (*The Human Life Review*, outubro de 1976, p. 131).

O ponto de vista de Karl Barth parece ser normativo: "A criança que está por nascer é, desde o início, uma criança. Ainda está em desenvolvimento e não tem vida independente. Mas é um ser humano e não um mero objeto, nem uma mera parte do corpo da mãe... Aquele que destrói a vida que está germinando mata um ser humano... Não se pode negar o fato de que um Não definitivo deve ser a pressuposição de toda a discussão adicional, principalmente nos dias de hoje" (*Church Dogmatics*, III/4, 415ss.).

Tem-se observado que os grandes teólogos europeus deste século que discutem o aborto fazem-lhe forte oposição. Veja, e.g., Emil Brunner: *The Divine Imperative*, 367ss.; Dietrich Bonhoeffer: *Ethics*, 130-31 (onde Bonhoeffer chama o aborto de "assassínio"); e Helmut Thielicke: *The Ethics of Sex*, 227-28).

Nos E.U.A., o debate público da questão do aborto aumentou dramaticamente a partir da decisão em 1973 do Supremo Tribunal em *Roe v. Wade*. Embora as pesquisas de opinião pública tenham demonstrado que a decisão do Tribunal é geralmente mal interpretada, permitindo o aborto somente nos primeiros três meses de gravidez, o Tribunal realmente manteve que o aborto podia ser constitucionalmente realizado durante todo o período de nove meses. O Tribunal sustentou que, no primeiro trimestre (três meses) de gravidez, a decisão do aborto deve ser deixada inteiramente à mulher e ao seu médico. Durante o segundo trimestre, o estado somente pode promulgar leis que regulam o aborto de modos "razoavelmente vinculados com a saúde materna" (tais como exigir que somente médicos realizem abortos, ou impor exigências de saúde pública nas clínicas que oferecem serviços de aborto). Durante o trimestre final, segundo o que o Tribunal manteve, o estado pode proibir abortos a não ser que sejam necessários para preservar "a vida ou a saúde" da mãe. O Tribunal, porém, passou a definir a palavra "saúde" de modo amplo, incluindo a saúde psicológica e emocional, tornando, assim, "inconstitucional" a proibição de abortos em tais casos, até mesmo no próprio dia do parto. Em linguagem prática, isto significa que o aborto não pode ser proibido durante todo o período de gravidez, desde que haja um médico disposto a realizá-lo e que ateste que levar a criança ao nascimento resultaria em graves danos psicológicos ou emocionais à mãe.

Os defensores de uma política liberal do aborto oferecem três argumentos-chave para apoiar a sua posição. O principal argumento é que a decisão do aborto realmente faz parte da "liberdade de escolha" da mulher (também chamada o "direito de privacidade" da mulher, ou seu direito ao "controle sobre seu próprio corpo"). A resposta antiaborto, na sua forma mais simples, é que a pessoa tem a liberdade de agir somente até ao ponto em que invade o direito de outra pessoa não ser vítima desta ação. O aborto envolve os direitos da mãe e os direitos da criança. A resposta antiaborto rejeita o ponto de

vista de que a criança que está por nascer é um mero apêndice do corpo da mãe, e sustenta que ela é um ser humano valioso por direito próprio.

Um segundo argumento, comumente proposto para apoiar uma política permissiva de aborto, é que sustentar o contrário é impor em nossa lei um conceito específico de moralidade, um sistema específico de valores. A suposição, às vezes, declarada de modo explícito, porém, mais freqüentemente aceita de modo implícito, é que semelhante "legislação da moralidade" é imprópria numa sociedade pluralista. A resposta antiaborto é que não há posição em que uma "neutralidade de valores" seja possível. A questão não é *se* a moral ou os valores serão refletidos em nossas leis e políticas públicas, mas *de quem* são. A resposta antiaborto argumenta, ainda mais, que a maior aproximação à neutralidade dos valores que nossa lei poderia ter conseguido – pelo menos como se entende o conceito da neutralidade numa sociedade democrática – teria sido o caso de o Supremo Tribunal ter deixado o aborto sujeito aos regulamentos dos estados do país conforme acontecia antes de 1973. De fato, segundo declara o argumento, ao derrubar os julgamentos comunitários em todos os cinqüenta estados, o Supremo Tribunal e aqueles que favorecem suas decisões pró-aborto, feitas em 1973, tornam-se os transgressores, por procurarem impor seus pontos de vista não-representativos numa população pluralista.

Um terceiro argumento-chave freqüentemente feito pelos proponentes do aborto é que é necessário proteger a "qualidade de vida" da mãe e daqueles filhos cujo nascimento é permitido. Assim, uma ética da "qualidade de vida", em contraste com a ética tradicional judaico-cristã da "santidade de vida", é insistentemente apresentada aos políticos. Concentrando-se nos chamados casos difíceis (a gravidez que segue o estupro, o incesto, ou o sexo na adolescência, ou quando a mãe tem um histórico de maus tratos das crianças), este argumento tem certa força emotiva sobre muitas pessoas sensíveis ao sofrimento humano. Sendo assim, médicos, cientistas, políticos, filósofos e outros parecem adotar o papel compassivo ao argumentarem que devem receber o direito legal de determinar quem deve nascer e quais "produtos da concepção" devem ser "terminados". A resposta antiaborto é rejeitar como moral e teologicamente repugnante o argumento de que o direito à vida dos fetos depende de serem "desejados" segundo seus dotes genéticos ou físicos, ou de conformidade com o preço exigido dos pais ou da sociedade para criá-los. Malcolm Muggeridge e outros têm demonstrado de modo eficaz que o argumento em prol da qualidade de vida em detrimento da santidade da vida, que consideram ser diabólico, aplica-se com igual força àqueles que nasceram "defeituosos" ou que assim se tornaram, o que relembra os campos de concentração nazistas de Hitler. Há uma "ladeira escorregadia", segundo diz o argumento, entre o aborto permissivo e a eutanásia ativa, e parece que a lei e os valores públicos da nossa sociedade estão avançando rapidamente naquela direção.

Além da questão primária de se o aborto deve ser permitido, e, caso positivo, em quais circunstâncias, certo número de questões secundárias tem surgido nos tribunais e nas legislaturas. O direito constitucional de ter um aborto requer que ele seja pago com dinheiro público? Um estado pode exigir que os pais sejam notificados, ou seu consentimento obtido, antes de abortos serem feitos nas suas filhas menores? Os abortos podem ser limitados a hospitais licenciados? O marido tem ou não direito de interferir na decisão pró-aborto da sua esposa? É permissível exigir que o aborcionista descreva plenamente o feto e o procedimento do aborto antes de realizá-lo e, sendo assim, pode ser exigido, ainda, um período subseqüente de espera a fim de garantir o "consentimento informado"? Aqueles que se dedicam ao "aconselhamento de calçada" perto das clínicas de aborto, procurando dissuadir as mulheres de abortarem seus filhos, podem ser legalmente condenados por transgressão? Estas são algumas das muitas perguntas que têm sido levantadas por tribunais e legislaturas a partir da decisão do Supremo Tribunal em *Roe v. Wade*.

Os fundamentalistas e os evangélicos, embora se oponham de modo geral ao aborto permissivo, nem por isso têm conseguido concordar quanto à resposta mais apropriada às mudanças drásticas que têm ocorrido na lei. Até muito recentemente, a doutrina fundamentalista da separação do mundo era entendida no sentido de desencorajar envolvimento nas questões sociais e políticas. Segundo este ponto de vista, "o mundo" é considerado tão corrupto e mau que pouca coisa se pode fazer para redimir suas estruturas e instituições. Ao invés disso, a esperança se fixa na volta de Cristo, no juízo final e na criação de novo céu e nova terra. As eleições norte-americanas de 1980, no entanto, testemunharam um surto maciço de envolvimento político fundamentalista, e o aborto foi uma dentre várias questões na sua agenda política muito divulgada. Um dos efeitos um pouco irônico deste renovado interesse fundamentalista pelas questões sociais e políticas é que ele deixou seus irmãos evangélicos pelo menos com a aparência de serem o grupo mais "separado" entre os protestantes conservadores.

A despeito do fato de que a maioria dos evangélicos se opõe pessoalmente ao aborto, alguns deles têm permanecido ambivalentes no que diz respeito aos esforços para emendar a Constituição ou procurar outras soluções legislativas. Aqueles que não se juntaram às fileiras dos ativistas "pró-vida" sugerem vários motivos para sua falta de ação. Alguns evangélicos consideram o aborto uma questão de moralidade particular que consideram imprópria para a legislação pública. Outros se deixam persuadir, em menor ou maior grau, pelo argumento da "qualidade de vida", especialmente nos "casos difíceis". Outros, ainda, citam a estridência ou as implicações políticas do movimento do "direito à vida" como responsáveis pela sua incapacidade de lidar com os seus propósitos. Finalmente, os pronunciamentos pró-aborto de certo número de denominações protestantes tradicionais têm contribuído para o ponto de vista de alguns evangélicos de que o aborto é uma questão por demais complexa para haver uma só posição cristã.

C. HORN III

Bibliografia. H. O. J. Brown: *Death Before Birth*; J. S. Garton: *Who Broke the Baby?* G. Grisez: *Abortion: The Myths, the Realities and the Arguments*; T. Hilgers, D. Horan e D. Mall, eds.: *New Perspectives on Human Abortion*; B. N. Nathanson e R. N. Ostling: *Aborting America*; J. T. Noonan Jr.: *A Private Choice: Abortion in America in the Seventies*; J. Powell: *Abortion: The Silent Holocaust*; C. E. Rice: *The Vanishing Right to Live*; J. C. Willke: *Handbook on Abortion*.

ABRAÃO. Abraão ocupa a posição singular de ser o pai de uma nação e o pai de todos os crentes. Deus mandou Abraão deixar sua própria pátria e viajar para a terra de Canaã. Ali, Deus celebrou com ele uma aliança (Gn 12.1-3; 15.12-21). Abraão foi o progenitor da nação hebraica e de vários povos árabes. Todos os judeus se consideram descendentes dele, um povo especial escolhido por Deus (Is 51.1-2).

Mas além da posteridade física há a dimensão espiritual, porque "em ti serão benditas todas as famílias da terra" (Gn 12.3; 18.18; 22.18; 26.4; 28.14). Este é, talvez, o primeiro grande texto missionário na Bíblia. Paulo referiu-se a ele, dizendo que era o mesmo evangelho que ele pregava (Gl 3.8). A bênção veio através de Cristo, "filho de Davi, filho de Abraão" (Mt 1.1). Todos os que crêem em Cristo são filhos de Abraão, até mesmo os gentios (Gl 3.7-14). Eles, também, são "descendentes de Abraão, e herdeiros segundo a promessa" (Gl 3.29). Na realidade, a fé em Cristo é mais importante do que a descendência física quando se trata de determinar quais são realmente os filhos de Abraão (Mt 3.9; Jo 8.33). As promessas de Deus a Abraão e aos demais patriarcas acham em Cristo seu cumprimento sem par (At 3.25-26), apesar de que, num sentido limitado, qualquer rei piedoso que se assentasse no trono de Davi cumpria a aliança abraâmica (cf. Sl 72.17). A aliança era incondicional e eterna, mas quaisquer reis e outros indivíduos que

desobedecessem a Deus se achariam cortados da aliança (Gn 17.13-14; 18.18-19).

Com exceção de Moisés, o NT menciona Abraão mais do que qualquer outra figura do AT e ressalta-o como homem de fé. Quando foi chamado a sair da Mesopotâmia, Abraão "obedeceu... e partiu sem saber aonde ia" (Hb 11.8). Mesmo depois de chegar em Canaã, Abraão ainda continuou sendo estrangeiro, e não viveu até ver o cumprimento das promessas (Hb 11.9-10). Creu que Deus lhe daria um filho e que, um dia, sua descendência viria a ser tão numerosa como as estrelas. Com base nesta fé, Deus "lhe imputou isso como justiça" (Gn 15.4-6). Paulo cita esta passagem como sua primeira ilustração da justificação pela fé, em Rm 4.1-3. No mesmo capítulo, Paulo observa que Abraão ousou crer que Sara daria à luz o filho prometido, embora ela já tivesse ultrapassado a idade de ter filhos, e ele estivesse com cem anos (Rm 4.18-19). A fé inabalável de Abraão nas promessas de Deus permanece como um desafio para todas as pessoas "crerem naquele que ressuscitou dentre os mortos a Jesus nosso Senhor" (Rm 4.20-24).

A maior prova da fé de Abraão veio quando Deus lhe mandou sacrificar Isaque no monte Moriá. Apesar do fato de que as promessas anteriores de Deus estavam vinculadas à vida de Isaque, Abraão obedeceu e estava prestes a esfaquear seu filho querido. Segundo Hb 11.17-19, Abraão sabia que Deus traria Isaque de volta à vida, tão grande era a sua confiança nas promessas de Deus. Esta experiência de quase sacrificar seu filho único colocou-o na posição de Deus Pai, que enviou Seu Filho Unigênito ao monte Calvário, não longe do monte Moriá (2 Cr 3.1). A palavra grega que descreve Cristo como o "Filho unigênito", *monogenēs*, é aplicada a Isaque em Hb 11.17. Um carneiro substituiu Isaque no altar (Gn 22.13), mas Deus "não poupou a seu próprio Filho" (Rm 8.32). A dor e a agonia sentidas por Abraão diante da perspectiva de sacrificar Isaque ajuda-nos, de certa forma, a compreender o sofrimento do Pai quando sacrificou Seu Filho por amor a todos nós.

A comunhão de Abraão com Deus também é ilustrada pela sua vida de oração. Em Gn 20.7, Abraão é chamado de profeta que orará pela cura de um rei dos filisteus, juntamente com a sua família. Antes, em Gn 18.22-33, Abraão tinha estado diante do Senhor e intercedido em prol da cidade de Sodoma. Sua intrepidez na oração encoraja o crente a trazer petições diante do trono da graça. Por causa do seu andar íntimo com o Senhor, Abraão às vezes é chamado o amigo de Deus (2 Cr 20.7; Is 41.8; Tg 2.23). Tanto a palavra hebraica traduzida "amigo" quanto a grega incluem a idéia de "aquele que ama a Deus". Abraão amava a Deus mais do que a tudo quanto há no mundo (Gn 22.2). Sua obediência ao Senhor é enfatizada também em Gn 26.5. Antes de a lei ter sido escrita, Abraão guardava as exigências, os mandamentos e as leis de Deus.

Abraão foi corretamente chamado de profeta, porque recebeu a revelação divina (Gn 12.1-3). Deus lhe falou numa visão (Gn 15.1) e apareceu-lhe numa teofania (Gn 18.1).

H. M. WOLF

Bibliografia. J. Walvoord: "Premillennialism and the Abrahamic Covenant", *BS* 109:37-46, 293-303; G. von Rad: *OT Theology*, I, 170-75; J. B. Payne: *The Theology of the Older Testament*; J. Jeremias, *TNDT*, I, 8-9; R. Longenecker: "The 'Faith of Abraham'", *JETS* 20:203-12; W. Kaiser Jr.: *Teologia do Antigo Testamento*; R. E. Clements: *TDOT*, I, 52-58.

ABSOLVIÇÃO. A palavra vem do Latim *absolvo*, "soltar, libertar". É usada na teologia para denotar o perdão dos pecados, sendo utilizada de modo específico pelos católicos romanos para indicar a remissão dada pela igreja ou através dela. É uma palavra apropriada, sendo que a pessoa verdadeiramente liberta é aquela contra quem não pode ser feita nenhuma acusação de pecado.

Na Bíblia. A Bíblia ensina que Deus está disposto a perdoar o pecado humano e

que Sua provisão permite que a justiça e a misericórdia sejam harmonizadas no processo. Este estudo é feito de modo apropriado sob o título "Expiação". Aqui, simplesmente notamos o ensino bíblico de que todos os pecados são contra Deus ("Pequei contra ti, contra ti somente", Sl 51.4) e que, portanto, o pecado pode ser perdoado somente se for perdoado por Deus. Em última análise, portanto, a absolvição é prerrogativa exclusiva de Deus. Isto é básico em todo o conceito de absolvição.

Mas o pecado da pessoa afeta o próximo, além de ofender a Deus e, de modo específico, os pecados do cristão afetam a totalidade da igreja e seu relacionamento com ela. Vemos este fato revelado no ensino de nosso Senhor a respeito do perdão. Ele vincula o perdão mútuo dos discípulos com o perdão que recebem de Deus. "Perdoa as nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores". Várias das Suas parábolas ensinam a mesma lição (e. g. o servo incompassivo na Parábola dos Dois Devedores). E nas palavras de nosso Senhor (dirigidas primeiramente a Pedro e depois, a todos os discípulos): "Tudo o que ligardes na terra, terá sido ligado no céu, e tudo o que desligardes na terra, terá sido desligado no céu" (Mt 16.19; 18.18), Ele claramente lhes dá uma participação na questão do perdão dos pecados. Finalmente, as palavras proferidas aos discípulos no cenáculo, depois da ressurreição, expressam de modo inconfundível o fato de que a igreja tem seu papel ao transmitir à alma arrependida o sentimento de perdão: "Disse-lhes, pois, Jesus outra vez: Paz seja convosco! Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio. E, havendo dito isto, soprou sobre eles, e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo. Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos" (João 20.21-23).

Assim sendo, concluímos com base no ensino bíblico que a absolvição vem exclusivamente da parte de Deus; mas, no que tange à igreja na terra e sua preocupação com os pecados dos seus membros, ela também tem um ministério e uma missão nesta questão, recebendo uma "inspiração" especial do Espírito Santo com este fim em vista. Como, pois, esta missão tem sido exercida pela igreja no decurso da história?

Na Igreja. Há bastante evidência para demonstrar que na igreja primitiva a prática era a seguinte: o penitente fazia confissão pública do seu pecado diante da congregação, e com isso era recebido de volta, com oração e imposição das mãos do bispo. Com o passar do tempo, uma alternativa natural a semelhante confissão pública era uma confissão do penitente diante de um ministro da igreja (bispo ou presbítero) em particular. Nestes dois métodos era usada uma oração pela absolvição, pedindo que Deus perdoasse os pecados confessados e restaurasse o penitente "ao seio da Tua santa igreja" (das Constituições Apostólicas).

No século VIII e mais tarde, quando as igrejas oriental e ocidental estavam começando a separar-se, achamos um desenvolvimento ocorrendo na igreja latina, em que o presbítero (sacerdote), ouvindo a confissão, assumia cada vez mais a posição de um juiz, interrogando a respeito de cada aspecto da vida do penitente e, finalmente, dando a absolvição numa forma assertiva, distinta da forma precatória anterior. Tomás de Aquino foi o primeiro que defendeu formalmente este tipo de absolvição, que agora é usado na igreja de Roma da seguinte forma: *Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

Os reformadores do século XVI procuraram restaurar a questão ao ensino bíblico e ao uso da igreja primitiva. O confessionário com sua forma assertiva de absolvição foi abolido por todas as igrejas protestantes. Diferenças de procedimento surgiam nas várias denominações, mas a mesma idéia básica pode ser achada em todas elas, a saber: despertar a consciência para um reconhecimento íntimo do pecado, de modo que, mediante a confissão feita a Deus, possa ser absolvida diretamente pelo próprio Deus. Este despertamento da consciência é levado a efeito principalmente pela pregação e oração, e se houver qualquer declaração do perdão, toma a forma de uma proclamação das promes-

sas das boas-novas. Na maioria dos casos, uma oportunidade é dada para uma confissão pública no culto divino, quer de modo representativo, pelo ministro, quer de modo corporativo, pela congregação inteira.

O pensamento protestante em geral, no entanto, não desconsidera a necessidade, que às vezes surge, da confissão de um pecado que está sendo um fardo na consciência de algum indivíduo. No anglicanismo isto é feito mediante o convite para o penitente vir a "um sábio ministro da Palavra de Deus"; em outros grupos e freqüentemente nas missões evangelísticas, a oportunidade é dada para a consulta particular com um "conselheiro" ou outro amigo cristão. Em todos estes casos, as Escrituras são a base da instrução e a oração é usada para trazer paz à mente aflita e despertar a renovação da fé em Cristo.

Concluindo, a absolvição identifica-se primariamente com a remissão divina. É usada especialmente na declaração do perdão, i.é: assegurar o pecador arrependido de que ele está perdoado. É recebida mediante a confissão do pecado a Deus, e a sua declaração faz parte integrante do ministério evangélico da igreja. W. C. G. PROCTOR

Veja também EXPIAÇÃO; CONFISSÃO; PERDÃO; PENITÊNCIA; ARREPENDIMENTO.

Bibliografia. M. H. Seymour: *The Confessional.*

ABSTINÊNCIA. O ato de refrear-se de várias ações externas, tais como beber, comer, casar-se e a participação da sociedade humana. No seu sentido mais amplo, a abstinência inclui todo o lado negativo da espiritualidade e moralidade bíblicas, mas seu sentido geral envolve a abstinência do alimento ou da bebida.

A lei dada a Moisés continha várias regras dietéticas para o povo de Israel (Lv 11), mas exigia apenas um único jejum durante o ano, no Dia da Expiação (Lv 16.29). Zc 8.19 refere-se a quatro jejuns anuais, que parecem ter sido introduzidos depois do exílio.

A prática de jejuar parece ter sido seguida em grande escala pelos judeus durante a vida de Jesus, e Ele parece ter esperado que Seus seguidores jejuassem (Mt 6.16-18), embora seja possível que isto devesse ser feito somente depois de Sua morte (Mc 2.18-20).

Embora o ingresso de Jesus no Seu ministério público fosse antecedido por quarenta dias de jejum durante a tentação no deserto, Ele não pode ser considerado ascético na Sua prática nem no Seu ensino. Ele não Se retirava da sociedade – dos casamentos, das festas, etc. – nem Se sujeitava a práticas austeras. Pelos fariseus meticulosos, Ele foi acusado de ser "glutão e bebedor de vinho" (Mt 11.18-19). A alegre atitude interna de devoção a Cristo excluía o luto e o jejum da parte dos seguidores de Jesus (Mt 9.14-15).

A igreja primitiva jejuava antes de serem feitas nomeações importantes (At 13.2-3; 14.23). No Concílio de Jerusalém, onde foi discutida a questão da posição dos convertidos gentios diante da lei, a única abstinência que foi exigida deles era "das contaminações dos ídolos, bem como da incontinência, da carne de animais sufocados e do sangue" (At 15.29). O Didaquê (possivelmente do começo do século II d.C.) fala da importância dos cristãos jejuarem "não como os hipócritas" (i.é., os judeus) às segundas e quintas-feiras, mas às quartas e sextas-feiras (sendo esta última chamada a Preparação, possivelmente uma lembrança de que foi neste dia que Jesus sofreu; cf. Jo 19.14).

A igreja medieval encorajava o jejum como meio de se obter mérito aos olhos de Deus, e a igreja romana fazia distinção entre a abstinência, quando a carne é proibida, e o jejum, que permite uma só refeição por vinte e quatro horas. Os reformadores ingleses aboliram esta distinção, ao reterem certos "dias de jejum, ou abstinência", e o *Livro de Oração Comum* determina para este propósito os quarenta dias da Quaresma, as Têm-

poras, as Rogações e as sextas-feiras do ano. Neste dias, algumas pessoas nas igrejas evitam a carne na refeição principal. A Homilia sobre o Jejum no *Book of Homilies* explica como os clérigos reformados vêem o significado disto.

Nos tempos modernos, muitos cristãos de todas as tradições reintroduziram esta disciplina, a fim de se dedicarem à oração ou a outras disciplinas devocionais. Paulo sugere, em 1 Co 7.5, que ocasionalmente um casal pode abster-se das relações sexuais a fim de se dedicar à oração, mas isto deve ser um plano meramente temporário, feito por consentimento mútuo. D. H. WHEATON

Veja também ÁLCOOL, INGESTÃO DE; JEJUM, JEJUAR.

Bibliografia. D. Smith: *Fasting.*

ACOMODAÇÃO. O termo teológico que designa aquela característica da literatura bíblica que permite ao escritor, visando a simplificação, ajustar sua linguagem às limitações dos seus leitores sem comprometer a verdade. A preocupação aqui é discriminar entre a aplicação legítima e ilegítima deste princípio.

As ilustrações que se seguem indicam o uso legítimo da acomodação: (1) No campo da teologia propriamente dita, Deus é freqüentemente descrito com propriedades físicas (mãos, olhos, etc.). Este aspecto é chamado antropomorfismo. Serve um propósito útil. (2) No campo da cosmologia, os fatos da natureza (o sol se põe, etc.) freqüentemente são retratados na linguagem da aparência, em lugar da linguagem das ciências exatas. Isto faz com que a Bíblia fale em linguagem comum. (3) No campo da ética, um irmão mais forte pode, em questão sem importância, acomodar-se aos escrúpulos de um irmão mais fraco (1 Co 8; Gl 2.3-5). (4) No campo da didática, pode ser empregada a linguagem de parábolas para acomodar os mistérios mais profundos às mentes dos ignorantes (Mt 13.10-17).

As ilustrações que se seguem agora indicam o uso ilegítimo da acomodação: (1) A alegação de que Cristo Se acomodava aos preconceitos e pontos de vista errados dos judeus é um emprego falso da acomodação. Os estudiosos que fazem esta alegação praticamente anulam a autoridade de Cristo quanto às questões críticas. (2) A alegação de que a igreja primitiva revestia as profecias do AT de um significado que estas não podem possuir é outro uso falso da acomodação. Os estudiosos que propõem esta alegação praticamente esvaziam o AT de qualquer profecia messiânica verdadeira. (3) A alegação de que os escritos bíblicos adotaram idéias das religiões pagãs e, depois, com um pouco de "censura", acomodaram estas idéias à religião de Israel ou à teologia da igreja nascente do NT, é outro uso errôneo da acomodação. A revelação de Deus não pode ser misturada com o erro humano. W. BROOMALL

Veja também ANTROPOMORFISMO.

Bibliografia. *Blunt; MSt;* R. Hofman: *SHERK*, I, 22-24; J. R. Willis em *HDCG;* L. M. Sweet; *ISBE*, I, 28-33; G. T. Ladd: *The Doctrine of Holy Scripture*, I; W. Broomall: *Biblical Criticism.*

ACORDO DE MEIO-TERMO (1662). Uma tentativa importante da parte dos puritanos norte-americanos no sentido de conservar um estado cristão no Novo Mundo. O "modo puritano" em Massachusetts começara com a estreita cooperação entre a igreja e a sociedade. A votação era aberta a todos os membros das igrejas e a ninguém mais. Para se

tornar membro da igreja, o indivíduo tinha de testemunhar publicamente que Deus operara "de modo salvífico" no coração. Nos primeiros anos da história de Massachusetts, o sistema funcionou bem. Uma fileira constante de pessoas vinha para a frente para dar testemunho ao "novo nascimento" e, como membros da igreja, estes convertidos estabeleceram o padrão para toda a sociedade.

Rapidamente, no entanto, surgiram dificuldades. Os filhos dos colonos mais antigos não estavam tendo uma experiência da graça de Deus e, portanto, não se tornavam membros da igreja. Os líderes puritanos estavam enfrentando um problema sério. Na teologia reformada dos puritanos, os convertidos tinham o privilégio de oferecer seus filhos pequenos para o batismo como selo da graça de Deus segundo a aliança. Agora, muitos daqueles que foram batizados como crianças, mas que não estavam fazendo sua pública profissão de fé, estavam revelando o desejo de terem seus filhos também batizados. Os líderes puritanos queriam reservar a igreja para os crentes professos, mas também desejavam conservar sob a influência da igreja um número de pessoas tão grande quanto possível. Sua solução foi criar um acordo de "meio-termo" que apenas se referia à afiliação à igreja. Indivíduos da segunda geração da Nova Inglaterra podiam trazer seus filhos da terceira geração para o batismo e para a afiliação de meio-termo. Mas ninguém da segunda, nem da terceira geração poderia participar da Ceia do Senhor ou exercer outros privilégios da afiliação à igreja sem ter testemunhado que Deus tinha feito uma obra graciosa no seu coração.

Os puritanos pensavam que haviam preservado tanto a integridade da igreja quanto uma boa influência geral na Sociedade. De fato, a igreja em Massachusetts realmente prolongou seu impacto através do sistema do meio-termo. Mas ela também teve diluído o seu caráter espiritual. Pelo menos era assim que pensava Jonathan Edwards, o maior teólogo evangélico da América do Norte, no século seguinte. Sua oposição ativa à prática ajudou a acabar com ela na segunda metade do século XVIII. M. A. NOLL

Bibliografia. W. Walker: *The Creeds and Platforms of Congregationalism*; R. G. Pope: *The Half-way Covenant*; E. S. Morgan: *Visible Saints*.

ACORDO DE ZURIQUE (1549). A declaração a respeito da Ceia do Senhor que evitou um rompimento entre os calvinistas e os zuinglianos na Suíça; o Acordo também é chamado *Consensus Tigurinus*, de acordo com o nome da cidade em latim. Calvino expressava-se, no tocante à Ceia do Senhor, de maneira diferente de Zuínglio. Calvino falava de uma verdadeira comunicação de Cristo na Ceia do Senhor, mas que era apenas espiritual. Heinrich Bullinger, sucessor de Zuínglio em Zurique, falava da Ceia do Senhor meramente em termos simbólicos. Depois de Lutero ter renovado seu ataque contra o zuinglianismo em 1544, Calvino e Bullinger negociaram mais seriamente entre si. Calvino e Guilherme Farel reuniram-se com Bullinger em Zurique, em 1549 e, como resultado, deu-se o Acordo de Zurique. Calvino foi o autor principal, mas a influência de Bullinger estava em evidência do começo ao fim. Com vinte e seis artigos, o acordo apresentou uma doutrina unificada que veio a ser a base de união entre todos os reformadores na Suíça.

O documento foi mais zuingliano do que calvinista, mas afirmou a presença espiritual de Cristo na Ceia do Senhor. Os sacramentos, disse o documento, não eram "símbolos vazios", mas selos e atestados da graça. Declarou-se que o Espírito operava independentemente do comer e do beber da Ceia do Senhor, e que os crentes tinham comunhão com Cristo fora e antes do uso dos sacramentos. O documento limitou claramente aos eleitos qualquer operação divina.

O acordo de Zurique rejeitou os conceitos tanto luteranos quanto católico-romanos

da Ceia do Senhor, bem como a consubstanciação. Ele afirmava que o corpo de Jesus estava limitado ao céu, e que uma interpretação literal de "Este é o meu corpo" era absurda.

J. M. DRICKAMER

Bibliografia. "Confessions", *HERE;* P. Christ, *SHERK,* XII, 536-37; J. T. McNeill: *The History and Character of Calvinism;* T. H. L. Parker: *John Calvin;* P. Schaff: *The Creeds of Christendom.*

ADÃO. A palavra hebraica transliterada "Adão" acha-se cerca de 560 vezes no AT. Na maioria esmagadora dos casos, significa "homem" ou "humanidade". Este fato se aplica a algumas referências no começo de Gênesis (nas histórias da criação e do Éden), e muitos estudiosos sustentam que até Gn 4.25 todas as ocorrências de "Adão" devem ser entendidas como referência a "homem" ou a "o homem". Mas não há dúvida de que o escritor ocasionalmente usava a palavra como o nome próprio do primeiro homem, e é com este uso que nos ocuparemos. Fora de Gênesis, acha-se em 1 Cr 1.1 e possivelmente em outras passagens tais como Dt 32.8 (onde "os filhos dos homens" podem ser entendidos como "os filhos de Adão") e em algumas passagens importantes no NT.

Adão no Ensino do AT. Somos informados de que Deus criou o homem "à Sua própria imagem", e que Ele os criou "homem e mulher" (Gn 1.27), declarações estas que não foram feitas a respeito de qualquer outra criatura. Ao homem foi ordenado: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a" (Gn 1.28). Ele não devia ficar ocioso, mas recebeu a tarefa de cuidar do Jardim do Éden. Foi-lhe proibido comer "da árvore do conhecimento do bem e do mal" (Gn 2.15-17). Ao homem foi dado o privilégio de escolher os nomes de todos os animais (Gn 2.20), mas, entre eles, não encontrou nenhum ajudante para si, de modo que Deus formou a mulher de uma costela extraída do corpo do homem (Gn 2.21-23). A serpente enganou a mulher e fez com que ela quebrasse o mandamento de Deus no sentido de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal e, depois, persuadisse seu marido a fazer a mesma coisa. Foram castigados ao serem expulsos do jardim e, além disso, a mulher teria dores ao dar à luz e seria sujeita ao seu marido, ao passo que Adão acharia a terra amaldiçoada, de tal maneira que esta produziria cardos e abrolhos, e teria de trabalhar muito durante todos os seus dias (Gn 3). Mas nem tudo é maldição; há a promessa do Libertador que esmagaria a serpente (Gn 3.15). Somos informados a respeito do nascimento de dois filhos de Adão, Caim e Abel; do homicídio de Abel praticado por Caim (Gn 4.1-16); e do nascimento de Sete (Gn 4.25).

Disputa-se o significado destas passagens. Alguns estudiosos do AT consideram-nas mitos primitivos, dando ao homem antigo as respostas a perguntas tais como: "Por que as serpentes não têm pernas?" ou "Por que os homens morrem?" Outros consideram que são mitológicas, mas que expressam verdades de validez permanente no que diz respeito à origem e à constituição do homem ou, conforme outros sustentam, a "uma queda para cima". Este último ponto de vista considera o homem, originalmente, como nada mais do que um dos animais. A esta altura, não poderia pecar mais do que qualquer outro animal. Foi, portanto, um passo relevante quando o homem se tornou consciente de alguma coisa que tinha feito de errado. Mas é altamente dúbio que o escritor tivesse em mente qualquer de tais idéias. É claro que considerava Adão e Eva como os primeiros pais da raça humana, e que nos conta que o propósito de Deus é que aqueles em quem Ele "soprou o hálito da vida" vivessem em comunhão com Ele. Mas Adão e Eva decaíram do seu estado original de bem-aventurança, como resultado do seu primeiro pecado. E aquele pecado trouxe conseqüências contínuas para toda a raça humana. Em tempos posteriores, a magnitude da queda foi, às vezes, enfatizada, ao se afirmar que Adão originalmente era dotado de dons sobrenaturais maravilhosos, perdidos quando ele pecou (em Sir. 49.16 Adão é honrado "acima de todo ser vivente na criação"; cf. a ênfase me-

dieval dada aos dons sobrenaturais de Adão). Mas isto é especulação.

As narrativas da criação nos contam, pelo menos, que o homem se relaciona com o restante da criação (é feito "do pó da terra", Gn 2.7; quanto aos animais e às aves, cf. v.19), e que também se relaciona com Deus (ele é feito "à imagem de Deus," Gn 1.27; cf. 2.7). Ele tem "domínio" sobre a criação inferior (Gn 1.26, 28), e isto é simbolizado pelo fato de ele dar nomes às demais criaturas. A passagem da queda fala da seriedade do seu pecado e dos efeitos permanentes que este tinha. Este não é um tópico freqüentemente referido no AT, mas subjaz a tudo. Uma pressuposição fundamental é a de que o homem é pecador, e isto distingue a literatura dos hebreus das demais literaturas da antigüidade. A solidariedade de Adão com seus descendentes forma o pano de fundo em todos os escritos do AT, assim como também o pensamento de que há uma conexão entre o pecado e a morte. Sejam quais forem os problemas que isto apresenta aos expositores modernos, não pode haver dúvida quanto ao fato de que o AT considera o pecado como problema grave, e de que o pecado é visto como parte da natureza do homem.

Adão no Pensamento Intertestamentário e Neotestamentário. No período intertestamentário aparecem algumas expressões notáveis da solidariedade de Adão, inclusive a exclamação apaixonada de Esdras: "Ó Adão, o que fizeste? Porque embora foste tu quem pecaste, a queda não era somente tua, mas também de nós, que somos os teus descendentes" (II Ed 7.48 [118]; cf. 3.21; 4.30; Sab 2.23-24; a culpa é atribuída a Eva em Sir 25.24). Adão era visto não como um pecador isolado mas como alguém que influenciou toda a humanidade.

No NT, Adão é mencionado na genealogia de Lucas (Lc 3.38) e numa referência semelhante em Judas, onde Enoque é "o sétimo depois de Adão" (Jd 14). Pouca coisa precisa ser dita a respeito destas passagens. Simplesmente mencionam o nome de Adão para localizá-lo na sua posição genealógica. Há, talvez, uma referência implícita a Adão sem menção do seu nome (Mt 19.4-6; Mc 10.6-8). Depois, há três passagens importantes com relevância teológica (1 Tm 2.13-14; Rm 5.12-21; 1 Co 15.22, 45).

Em 1 Tm 2.13-14, a posição subordinada da mulher é argumentada com base em dois fatos: (1) Adão foi criado primeiro, e (2) Eva foi enganada ao passo que Adão não o foi. Esta passagem pressupõe que as histórias do Gênesis contam-nos algo de relevância permanente a respeito de todos os homens e mulheres.

Romanos 5 ressalta a ligação que a humanidade em geral tem com Adão. Foi através daquele único homem que o pecado entrou no mundo, e a conseqüência do seu pecado foi a morte. Isto aconteceu muito tempo antes de a lei ter sido dada, de modo que a morte não pode ser atribuída à inobservância da lei. E embora as pessoas não pequem da mesma maneira que Adão, estão presas às conseqüências do pecado: "a morte reinou desde Adão até Moisés" (Rm 5.12-14). Isto leva Paulo ao pensamento de que Adão foi um "tipo" de Cristo, passando para uma longa comparação entre aquilo que Adão fez e aquilo que Cristo fez. Há semelhanças principalmente no fato de que os dois agiram de modo representativo, de forma que aquilo que cada um fez tem conseqüências incalculáveis para os que são representados. Porém, as diferenças são ainda mais relevantes. O pecado de Adão trouxe a morte e a condenação a todos; tornou as pessoas pecadoras. Quando interveio a lei, ela meramente intensificou a transgressão. Desmascarou o pecado, demonstrando o que ele realmente é. O resultado final é a desgraça. Por contraste, Cristo trouxe a vida e o perdão; palavras tais como "dom gratuito", "graça", e "justificação" enfatizam a relevância da morte de Cristo. O resultado final é bênção. Paulo conclui, contrastando o reinado do pecado na morte com o reinado da graça "pela justiça para a vida eterna, mediante Jesus Cristo nosso Senhor".

No tratado magnífico de Paulo a respeito da ressurreição, lemos: "Porque assim como em Adão todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo" (1 Co 15.22). O pensamento não é diferente daquele de Rm 5. Adão foi o cabeça da raça e trou-

xe a morte a todos os membros dela; Cristo é o cabeça da nova humanidade e trouxe a vida a todos os membros dela. Alguns têm argumentado que os dois usos de "todos" devem referir-se à mesma totalidade: a raça humana inteira. Não há dúvida de que este é o significado no que diz respeito a Adão. O argumento diz que; semelhantemente, Cristo ressuscita todos da sepultura, embora alguns sejam ressuscitados apenas para a condenação. No entanto, "vivificados" parece significar mais do que "ressuscitados para enfrentar o juízo". Provavelmente seja melhor entender "vivificados" como referência à vida eterna, de modo que "todos" signifique "todos os que estão em Cristo". Todos estes serão vivificados, assim como morrerão todos os que estão em Adão.

Um pouco adiante, Paulo escreve: "O primeiro homem, Adão, foi feito ser vivente. O último Adão, porém, é espírito vivificante" (1 Co 15.45). Adão tornou-se "um ser vivente" quando Deus lhe soprou a vida (Gn 2.7). A vida física era tudo o que Adão tinha, e tudo quanto podia legar à sua posteridade. Mas "o último Adão" deu a vida no seu sentido mais completo: a vida eterna. Há, também, o pensamento de que Cristo cancela totalmente o mal que Adão cometeu. Mas a ênfase não é negativa; ela recai na vida que Cristo dá.

O uso bíblico de Adão, pois, ressalta a solidariedade da raça humana, uma solidariedade no pecado. Faz-nos lembrar que a raça humana teve um início, e que toda a sua história, desde o início, é marcada pelo pecado. Mas "o último Adão" alterou tudo isto. Ele substitui o pecado pela justiça e a morte pela vida. L. MORRIS

Veja também ADÃO, O ÚLTIMO; QUEDA DO HOMEM; PECADO; HOMEM, ORIGEM DO.

Bibliografia. C. K. Barrett: *From First Adam to Last*; K. Barth: *Christ and Adam*; B. S. Childs: *IDB*, I, 42-44; W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism*; J. Jeremias, *TDNT*, I, 141-43; A. Richardson: *Introdução à Teologia do Novo Testamento*; H. Seebass: *NDITNT*, I, 101-104; A. J. M. Wedderburn: *IBD*, I, 14-16.

ADÃO, O ÚLTIMO. Em 1 Co 15.45, Paulo refere-se a Jesus Cristo com o nome "o último Adão" (*ho eschatos Adam*), em contraste com "o primeiro homem, Adão" (*ho prōtos anthrōpos Adam*). Neste paralelismo antitético há uma continuação da humanidade, mas a segunda pessoa que representa a nova humanidade é tanto mais excelente à primeira a ponto de ser descrita como quem se tornou "espírito vivificante" (*pneuma zōopoioun*) ativo, ao passo que o Adão original (Gn 2.7) tornou-se apenas "ser vivente" (*psychēn zōsan*) natural. O contraste é ressaltado pelo estilo deliberadamente antitético de Paulo, comparando Adão com Cristo em 1 Co 15.46-49:

Primeiro Adão	Segundo Adão
46: "natural" (*psychikon*)	"espiritual" (*pneumatikon*)
47: "o primeiro homem" (*ho prōtos anthrōpos*) "da terra, terreno" (*ek gēs, choikos*)	"o segundo homem" (*ho deuteros anthrōpos*) "do céu" (*ex ouranou*)
48: "como foi o primeiro homem, o terreno, tais são também os demais homens terrenos" (*hoios ho choikos, toioutoi kai hoi choikoi*)	"e como é o homem celestial, tais também os celestiais" (*hoios ho epouranios, toioutoi kai hoi epouranioi*)
49: "E, assim como trouxemos a imagem do que é terreno" (*kathōs ephoresamen tēn eikona tou choikou*)	"devemos trazer também a imagem do celestial" (*phoresomen kai tēn eikona tou epouraniou*)

O mesmo contraste também foi feito antes, em 1 Co 15.21-22, sendo ligado com a morte e a ressurreição:

Primeiro Adão	Segundo Adão
21: "visto que a morte veio por um homem" (*epeidē gar di' anthrōpou thanatos*)	"também por um homem veio a ressurreição dos mortos" (*kai di' anthrōpou anastasis nekrōn*)
22: "Porque assim como em Adão todos morrem" (*hōsper gar en tō Adam pantes apothnēskousin*)	"assim também todos serão vivificados em Cristo" (*houtōs kai en tō Christō pantes zōopoiēthēsontai*)

O contraste é expressado outra vez em Rm 5.14-19, onde Paulo descreve o primeiro Adão: desobediência – transgressão – julgamento – condenação – morte – muitos = todos. Mas Jesus Cristo como o segundo Adão é descrito nos seguintes termos antitéticos: obediência – graça – dom gratuito – justificação – absolvição – justiça – vida – muitos/todos. O efeito poderoso de Cristo como o segundo Adão é resumido numa das expressões prediletas de Paulo: "quanto mais" (*pollō mallon*, 5.15, 17 e 8, 10), que torna explícitas as implicações cristológicas do "quanto mais" na proclamação feita pelo próprio Jesus (Mt 6.30; 7.11). Estas idéias também podem ser achadas em João 5.21-29; Rm 1.3-5; 6.5-11: 2 Co 5.1-4, 17; Fp 2.5-11. R. G. GRUENLER

Veja também ADÃO; ENCARNAÇÃO.

Bibliografia. C. K. Barrett: *From First Adam to Last*; O. Cullmann: *The Christology of the NT*; R. Scroggs: *The Last Adam*; W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism.*

ADIÁFORO, ADIAFORISTAS. Adiáforo (gr. "coisas indiferentes"; Alemão *Mitteldinge*, "questões secundárias") refere-se a questões não consideradas essenciais à fé, que podem, portanto, ser permitidas na igreja. Em especial, as confissões luteranas do século XVI chamam de adiáforos os "ritos eclesiásticos que não são ordenados, nem proibidos, na Palavra de Deus".

Historicamente, os adiaforistas eram aqueles protestantes que, juntamente com Filipe Melanchthon, preservavam certas práticas católico-romanas (e.g.: confirmação por bispos, regras de jejum, etc.), toleráveis por amor à união da igreja. Esta questão tornou-se o centro de uma amarga controvérsia provocada pelo Interino de Augsburgo imposto sobre os luteranos em 1548 pelo imperador Carlos V, e aceito por Melanchthon e outros no Interino de Leipzig. Os gnésio-luteranos, liderados por Nicolau de Amsdorf e Mathias Flacius, levantaram objeções às pressuposições e aos julgamentos a respeito dos adiáforos que levaram os teólogos saxônios (os "filipistas") a formar o Interino de Leipzig. Os "gnésios" adotaram o princípio básico de que num caso que exige uma confissão de fé, em que as cerimônias ou adiáforos são ordenadas como necessárias, os adíaforos não permanecem como tais, mas se tornam questões de preceito moral. Aqueles que apoiavam os Interinos argumentavam que era melhor comprometer as aparências em termos de ritos e costumes do que arriscar a abolição do luteranismo na Saxônia. Embora a controvérsia a respeito dos Interinos se tornasse desnecessária depois da Paz Religiosa de Augsburgo em 1555, a disputa continuou, e quase duzentos tratados apareceram, discutindo um ou outro dos pontos de vista.

Em 1577, a Fórmula da Concórdia encerrou o caso para os luteranos, ao declarar três considerações fundamentais a respeito da natureza dos adiáforos genuínos. Em primeiro lugar, adíaforos genuínos são definidos como cerimônias nem ordenadas nem

proibidas na Palavra de Deus, e não culto divino ou parte de tal culto (Mt 15.9). Este princípio evangélico faz parte integrante do próprio alicerce da teologia reformada; extermina na origem todas as falsas alegações de tradição e autoridade humanas da igreja. A segunda consideração fundamental no tocante aos adiáforos genuínos é que a igreja tem todo o direito e autoridade para alterá-los, se isto for feito sem provocar ofensa, de modo ordeiro, de tal maneira que isto contribua para a edificação da igreja (Rm 14; At 16,21). A terceira asseveração vai até ao cerne da questão: num tempo de confissão, quando os inimigos da Palavra de Deus procuram suprimir a proclamação pura do evangelho, deve-se fazer uma confissão plena, em palavras e ações, e não ceder, nem mesmo nos diáforos. Aqui, não se trata de acomodar-se aos fracos, mas de resistir a idolatria, a falsa doutrina e a tirania espiritual (Cl 2; Gl 2, 5). Em resumo, a posição da Fórmula da Concórdia incluiu os adiáforos dentro do domínio da liberdade cristã, que, por definição, consiste na libertação que os crentes recebem contra a maldição (Gl 3.13), a coerção (Rm 6.14) da lei e as ordenanças humanas. Esta liberdade é o resultado direto da justificação (1 Tm 1.9; Rm 10.4).

Fora da tradição luterana desenvolveram-se formas mais rígidas de protestantismo, tais como os puritanos ingleses, que tendiam a sustentar que tudo aquilo que não era explicitamente permitido na Bíblia era proibido. Outras, tais como a comunhão anglicana, eram menos rigorosas e consideravam como adiáforos muitas práticas tradicionais que não tinham autorização bíblica. Os debates adiaforistas continuaram a se desenvolver periodicamente. Em 1681, surgiu uma controvérsia entre luteranos acerca da participação nas diversões. J. F. JOHNSON

Veja também CONCÓRDIA, FÓRMULA DA ; MELANCHTHON, FILIPE; FLACIUS, MATHIAS; AMSDORF, NICOLAU VON.

Bibliografia. R. Preus e W. Rosin, eds.: *A Contemporary Look at the Formula of Concord.*

ADOÇÃO. "Adoção", embora seja um vocábulo relativamente raro nas Escrituras, é um importante termo teológico, pois tem a ver com o fato de Israel e os cristãos poderem ser "filhos" e "herdeiros" de Deus, embora não o sejam de modo exclusivo, nem por natureza, como é o caso de Cristo.

No AT. O termo "adoção" não aparece no AT. Na lei israelita não há disposições para a adoção, e os exemplos que na realidade ocorrem provêm de fora da cultura israelita (Eliézer, Gn 15.1-4; Moisés, Ex. 2.10; Genubate, 1 Rs 11.20; Et 2.7, 15). Para os israelitas, a poligamia e o casamento por levirato eram as soluções mais comuns da infertilidade. Apesar disso, a adoção não era desconhecida na sua literatura (cf. Pv 17.2; 19.10; 29.21, sendo possível que todas estas passagens se refiram à adoção de escravos), e talvez tenha sido o meio pelo qual os filhos gerados por um dono de escravos com uma escrava herdavam propriedades (Gn 16.1-4; 21.1-10; 30.1-13). Fora de Israel, a adoção era suficientemente comum para ser regulamentada nos códigos legais da Babilônia (e.g.: o Código de Hamurabi, seções 185-86), de Nuzi e de Ugarite. Não raramente, estes se referem à adoção de um escravo como herdeiro.

Israel como um todo tinha consciência de ter sido escolhido por Deus como Seu "filho" (Os 11.1; Is 1.2; Jr 3.19). Visto que Israel não possuía nenhum mito da descendência dos deuses, que as culturas em derredor tinham, a adoção era a categoria óbvia em que este ato, bem como a libertação da escravidão no Egito, se encaixaria, conforme Paulo indica em Rm 9.4. De modo semelhante, os reis sucessores de Davi eram "filhos" de Deus (2 Sm 7.14; 1 Cr 28.6; Sl 89.19). Sl 2.7, e.g., usa "Tu és o Meu filho", que é provavelmente a fórmula de adoção usada na cerimônia de entronização de cada soberano da-

vídico. Juntas, estas idéias formaram o alicerce para o uso posterior da linguagem figurada da adoção no NT.

No NT. No NT, o termo "adoção" (*huiothesia*) é rigorosamente uma idéia paulina, e ocorre somente em Rm 8.15, 23; 9.4; Gl 4.5; e Ef 1.5. Ao passo que João e Pedro preferem a figura da regeneração para retratar a filiação cristã, Paulo escolheu, de modo característico, uma figura jurídica (como na justificação), talvez devido ao seu contato com o mundo romano.

Na sociedade grega e romana, a adoção era, pelo menos entre as classes superiores, uma prática relativamente comum. Ao contrário das culturas orientais nas quais escravos às vezes eram adotados, estas pessoas limitavam normalmente a adoção a cidadãos livres. Mas, pelo menos na lei romana, o cidadão assim adotado tornava-se praticamente um escravo, porque estava sob a autoridade paternal do seu pai adotivo. A adoção conferia direitos, mas também tinha uma lista de deveres.

Paulo combina no seu pensamento várias destas figuras de linguagem. Ao passo que Gl 4 começa com a figura da lei escravizando os herdeiros até uma determinada data (e.g., a maioria ou a morte do pai), há uma mudança no v. 4 para a figura da adoção em que alguém que era realmente um escravo (não um menor como nos vv. 1-3) torna-se um filho e, portanto, um herdeiro mediante a redenção. O ex-escravo, mediante o poder do Espírito, agora usa a forma de tratamento de um filho: "Aba! Pai!"

A razão da adoção é dada em Ef. 1.5: o amor de Deus. Não foi por causa da natureza ou mérito dele mesmo que o cristão foi adotado (recebendo, assim, o Espírito e a herança, Ef 1.14-15), mas por causa da vontade de Deus agindo através de Cristo. A adoção é um dom gratuito oferecido a pessoas que não o merecem; ela vem exclusivamente da graça de Deus.

Assim como em Gálatas e Efésios, também em Romanos a adoção está vinculada com o Espírito. São os que "são guiados pelo Espírito" que são filhos, os que receberam o "espírito de adoção", não o da escravidão (Rm 8.14-15). Mais uma vez, o Espírito produz a exclamação "Aba!" e indica pela Sua presença a realidade da herança vindoura.

A adoção, no entanto, não é inteiramente um evento passado. Embora tenha sido feita a declaração jurídica, e o Espírito tenha sido dado como garantia, a consumação da adoção aguarda o futuro, porque a adoção de filhos inclui "a redenção do nosso corpo" (Rm 8.23). Assim sendo, a adoção é algo que se espera receber no futuro, além de ser uma coisa já possuída.

A adoção, pois, é libertação do passado (semelhante à regeneração e à justificação), um *status* e um modo de vida no presente (andando pelo Espírito, santificação) e uma esperança para o futuro (salvação, ressurreição). Descreve o processo de alguém tornar-se um filho de Deus (cf. Jo 1.12; 1 Jo 3.1-2) e de receber uma herança da parte de Deus (cf. 3.24).

P. H. DAVIDS

Veja também HERANÇA.

Bibliografia. J. I. Cook: "The Concept of Adoption in the Theology of Paul", em *Saved by Hope*, ed. J. I. Cook; F. Lyall: "Roman Law in the Writings of Paul – Adoption", *JBL* 88:458-66; L. H. Marshall: *The Challenge of NT Ethics*; W. v. Martitz e E. Schweizer: *TDNT*, VIII, 397-99; W. H. Rossell: "New Testament Adoption – Graeco-Roman or Semitic?", *JBL* 71:233-34; D. J. Theron: "'Adoption' in the Pauline Corpus", *EvQ* 28.6-14; J. van Seters: "The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel", *JBL* 87:401-8.

ADOCIANISMO. Expressado da forma mais simples, o adocianismo é a teoria de que Jesus era por natureza um homem que Se tornou Deus pela adoção.

A mais antiga obra que expressa esta posição é o Pastor de Hermas, que, segundo se pensa, foi escrita pelo irmão do bispo de Roma, cerca de 150 d.C. Ensinava que o Redentor era um homem virtuoso escolhido por Deus, e com Ele o Espírito de Deus Se uniu. Ele completou a obra para a qual Deus O vocacionara; fez até mais do que fora ordenado. Por isso, mediante o decreto divino, foi adotado como filho e exaltado a grande poder e senhorio. Os adeptos desta Cristologia, que foram declarados hereges no século III, asseveraram que em certa época ela tinha sido o ponto de vista dominante em Roma, e que tinha sido transmitida pelos apóstolos.

Este ponto de vista foi perpetuado nos séculos II e III pelos monarquistas dinamísticos, que ensinavam que Cristo era um mero homem sobre quem veio o poder de Deus, e que depois foi adotado ou constituído Filho de Deus. Um dos líderes naquele movimento geral foi Teodoto, que veio para Roma de Bizâncio por volta de 190. Ensinava que Jesus era um homem que nasceu de uma virgem mediante a operação do Espírito Santo. Depois de testada a piedade da Sua vida, o Espírito Santo desceu sobre Ele no batismo. Por esta maneira, tornou-se o Cristo e recebeu o poder para Seu ministério especial. Mas ainda não era plenamente Deus; a deidade foi galgada através da ressurreição. Teodoto foi excomungado pela Igreja Romana, e o esforço dos seus seguidores no sentido de fundar uma igreja separada, no início do século III, teve pouco sucesso.

O adocianismo era uma tentativa de explicar as naturezas humana e divina em Cristo, e seu relacionamento entre si. E enquanto os grandes debates cristológicos surgiam durante os séculos IV e V, sempre havia alguns que podiam ser acusados de adotar esta posição. Entretanto, não voltou a arder extensivamente até à segunda parte do século VIII, quando produziu uma comoção nas igrejas espanhola e franca.

Elipando, bispo de Toledo desde *ca.* 780, nos seus escritos sobre a Trindade, expressou o ponto de vista de que Cristo era um filho adotado: Félix, bispo de Urgel nos Pireneus, ensinou uma posição semelhante pouco depois. Numerosos eclesiásticos locais se opuseram a eles; seus ensinos foram condenados por três sínodos dirigidos por Carlos Magno, que tomou sobre si a posição de governante da igreja nos seus domínios, e que se preocupava com a sua união. O Papa Adriano I também foi envolvido, e foi obtida a retratação dos dois homens. Porém, eles tinham seguidores numerosos e esforços extensivos foram feitos para trazer estas pessoas de volta para o aprisco. Os efeitos da controvérsia duraram várias décadas em Toledo. É possível que remanescentes da antiga heresia ariana tenham contribuído para a popularidade do adocianismo naqueles tempos.

Nunca foi feita uma refutação sólida do adocianismo, e tendências naquela direção apareceram em alguns escritos escolásticos durante a parte posterior da Idade Média.

H. F. VOS

Bibliografia. A. Harnack: *History of Dogma*; A. Hauck: *SHERK*, I, 48-50.

ADORAÇÃO. Os principais termos bíblicos, em hebraico, *šāḥâ*, e em grego, *proskyneō*, enfatizam o ato de prostração e reverência. Isto pode ocorrer por consideração à dignidade da personalidade e influenciado um pouco pelo costume (Gn 18.2), ou pode basear-se no parentesco (Gn 49.8) ou na posição na vida (1 Rs 1.31).

Num plano mais alto, os mesmos termos são usados para indicar as honras divinas prestadas a uma deidade, quer aos deuses da nação (e.g., Ex 20.5) quer ao único Deus vivo e verdadeiro que Se revela nas Escrituras e no Seu filho (Ex 24.1). A instrução de Israel no deserto enfatizava fortemente a pecaminosidade da adoração aos ídolos e suas graves conseqüências (e.g., Dt 8.19). Nenhum ultraje a Deus é comparável com a negação da Sua singularidade e com a transferência a outro do reconhecimento devido a Ele. À luz disto, pode-se compreender Sua referência a Si mesmo como Deus zeloso (Ex 20.5).

A perversão da adoração vê-se no esforço ávido de Satanás em obter para si aquilo que pertence corretamente apenas a Deus (Mt 4.9), bem como na figura blasfema da besta (Ap 13.4). A deferência indevida prestada ao homem às vezes chega perto da adoração, e é resistida pelos piedosos (At 10.25-26). Barnabé e Paulo protestaram contra a tentativa de serem adorados em Listra, baseada na impressão de que eles eram deuses que haviam descido até aos homens (At 14.11-14). Os anjos leais recusam a veneração (Ap 22.9).

É útil fazer uma distinção entre o significado amplo e o significado restrito da adoração, conforme ela é aplicada a Deus. De modo geral, Ele pode ser honrado com orações e louvor, e com ofertas sacrificiais (1 Sm 1.3). Esta adoração cultual é especialmente apropriada na casa de Deus (Sl 138.2) e quando é levada a efeito por alguém que deseja ser revestido da Sua santidade (Sl 29.2). Num sentido ainda mais amplo, pode-se incluir o serviço que é prestado como resultado da adoração e que dela deriva a sua inspiração (Mt 4.10).

Num sentido mais restrito, o culto é de pura adoração, a elevação do espírito redimido em direção a Deus, na contemplação da Sua perfeição santa. Mateus faz uma distinção entre a oferta de presentes feita pelos magos ao Menino Jesus e sua adoração a Ele (Mt 2.11).

Jesus fez uma declaração histórica sobre este assunto (Jo 4.24). Adorar a Deus em espírito envolve um contraste com a adoração segundo a letra, própria dos deveres legalistas tão característicos dos judeus; adorá-lO em verdade é contrastado com a adoração samaritana e com todas as outras formas de adoração que são falsas em maior ou menor grau.

Nosso Senhor tornou possível uma adoração mais inteligente a Deus, ao revelar o Pai na Sua própria Pessoa. Como o Filho encarnado, Ele próprio merece a mesma veneração (Jo 9.38; 20.28; Hb 1.6; Ap 5.6-14). E. F. HARRISON

Veja também ADORAÇÃO NA IGREJA.

Bibliografia. R. Abba: *Principles of Christian Worship*; A. B. MacDonald: *Christian Worship in the Primitive Church*; R. P. Martin: *Adoração na Igreja Primitiva*; W. D. Maxwell: *A History of Christian Worship*; G. Wainwright: *Doxology*; J. F. White: *Introduction to Christian Worship*; W. Hahn: *Worship and Congregation*; E. Underhill: *Worship.*

ADORAÇÃO NA IGREJA. Adorar a Deus é atribuir-lhe o valor de que é digno. A Igreja de Jesus Cristo é, por definição, uma comunidade de adoração que Deus chamou à existência para ser "casa espiritual... sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais, agradáveis a Deus por intermédio de Jesus Cristo" (1 Pe 2.5). A igreja cristã, desde seus primórdios, tem se reunido regularmente para a adoração coletiva. Os atos de adoração mais básicos na igreja primitiva – a leitura e a exposição das Escrituras; as orações; o entoar de salmos, hinos e cânticos espirituais; e a observância dos sacramentos – todos derivam do exemplo e do mandamento do próprio Jesus. Jesus, no entanto, não deu origem a estas práticas, excetuando-se a celebração da Ceia do Senhor. Foram derivadas do culto nas sinagogas dos judeus.

A Igreja Primitiva. A primeira comunidade cristã em Jerusalém era essencialmente judaica em sua orientação e, como tal, aceitava o AT como a Palavra de Deus. O que fazia distinção entre esses cristãos primitivos e os judeus era sua convicção de que Jesus era o Messias prometido e de que a salvação se achava somente nEle. Continuavam a adorar de uma maneira basicamente judaica, mas acrescentavam a Ceia do Senhor (At 2.42, 46) e as orações em nome de Jesus (At 4.24-30).

Embora os cristãos se reunissem diariamente para as orações, a comunhão, a pregação e o ensino (At 2.46; 5.42), o dia principal para os cultos de adoração na Igreja foi mudado do sábado judaico para o primeiro dia da semana, quase desde o início, porque era o dia da Ressurreição.

Não fica claro qual era a ordem do culto na igreja, segundo o que os apóstolos estabeleceram, mas o culto era basicamente simples. Todas as evidências antigas (o NT e os escritos não-canônicos) indicam que, embora os elementos do culto não tivessem seqüência fixa, o evento supremo do culto semanal no Dia do Senhor era o sacramento da Ceia do Senhor. Certa fonte primitiva, o Didaquê (c. de 95-150), oferece-nos uma descrição detalhada de como era celebrada a Ceia do Senhor, incluindo as orações a serem feitas, bem como outras orientações e práticas litúrgicas. Eram incluídas formas fixas de orações, mas previam-se na liturgia espaços para a oração livre. A confissão dos pecados era exigida antes da participação na Ceia do Senhor (Didaquê 14.1).

A *Primeira Apologia*, de Justino Mártir, escrita na metade do século II, descreve a Ceia do Senhor como a Eucaristia (que significa "ações de graça"), assim também como o Didaquê (14.1). Ao descrever um culto de adoração, Justino diz: "As memórias dos apóstolos [os Evangelhos] e os escritos dos Profetas eram lidos em voz alta, tanto quanto o tempo permitisse" (*Primeira Apologia* 67). Os escritos dos Profetas eram, sem dúvida, os livros do AT. Com base nos escritos de Justino fica claro que as igrejas tinham uma ordem específica de culto, estabelecida pela tradição, mas o culto ainda era muito simples.

Na igreja primitiva havia reuniões em que os crentes batizados celebravam a Ceia do Senhor, juntamente com uma refeição completa. Numa data muito antiga, no entanto, a refeição foi separada do Sacramento (Clemente de Alexandria: *Paedagogos* 2:1; *Stromata* 3.2; Tertuliano: *Apologia* 39; *Diadema* 3) e era chamada a ágape, i.é, a festa do amor. Já no século IV, a observância da ágape tinha desaparecido em grande medida, por causa de desordens na maneira de celebrá-la (Agostinho: *Carta a Aurélio* 22:4).

A observância de festas no decurso do ano pelos judeus deu origem entre os cristãos à idéia de um "ano eclesiástico", agora chamado o "ano litúrgico", mas este esforço para santificar o ano inteiro, mediante uma seqüência de festas sacras desenvolveu-se lentamente. As festas do Natal e da Epifania não foram acrescentadas senão no século IV, e o ano litúrgico, conforme agora é observado, não foi completado antes do fim do século VI.

O apóstolo Paulo menciona que revelações, o falar em línguas e a interpretação de línguas estavam presentes na congregação que adorava. O exercício destes dons espirituais especiais (carismas) era rigorosamente regulamentado, de modo que o culto pudesse ser conduzido em boa ordem e os crentes fossem edificados (1 Co 14.40). Desta forma, a livre expressão do Espírito acompanhava as restrições litúrgicas no mesmo culto. Esta livre expressão do Espírito em línguas e profecias parece ter desaparecido em data bem remota, com toda a probabilidade, ao mesmo tempo em que se deu o reconhecimento da autoridade definitiva dos escritos apostólicos como canônicos. Já nos tempos remotos de Justino Mártir, o profetizar, o falar em línguas e a interpretação das línguas tinham desaparecido. O que restou foi um culto com duas divisões, sendo que a primeira parte abrangia uma adaptação e expansão do culto da sinagoga, de louvor, oração e instrução; e a segunda parte incluía a observância da Ceia do Senhor.

Um processo de afastamento contínuo da fé evangélica e da adoração livre descritas no NT teve seu início no século II. Este afastamento foi suficiente para paulatina e progressivamente mudar o caráter do próprio cristianismo. Fica claro na Ordem Eclesiástica, de Hipólito, compilada antes do ano 236, que ocorrera grande desenvolvimento por volta da metade do século III. Algumas formas litúrgicas já tinham sido estabelecidas até essa data, mas o culto ainda era bem simples e relativamente breve, sendo que algu-

mas das orações eram livres (espontâneas).

A Idade Média e a Reforma. Quando o Imperador Constantino declarou o cristianismo como a religião oficial do Império Romano, em 313, a nova imagem pública dos cristãos estimulou a edificação de igrejas esplêndidas e a criação de cultos mais demorados e pitorescos. Os resultados não foram banéficos. À medida que os pagãos professavam em grande número a aceitação do cristianismo, começavam a exercer influência, especialmente ao introduzirem uma ênfase ao "mistério" da Ceia do Senhor. Ao invés da perpetuação da simplicidade da adoração cristã primitiva, a forma e a cerimônia vieram a ter a primazia. Foi preparado o caminho para a mudança radical da Ceia do Senhor na missa romana, com todos os abusos que daí se desenvolveram na Igreja Romana medieval.

Originalmente, a missa romana era um rito simples com duas divisões principais: a Liturgia da Palavra e a Liturgia do Cenáculo. Paulatinamente, no entanto, a mesa da comunhão cedeu lugar ao altar, que era colocado contra a parede, e o clérigo oficiante tornou-se o sacerdote que ia até ao altar, a fim de oferecer um sacrifício em benefício das pessoas presentes, sacrifício este que elas mesmas não podiam oferecer. Até o fim do século IV, à medida que a realidade da presença de Cristo no culto da Comunhão cedia lugar a um conceito extremamente localizado de Sua presença no pão e no vinho, barreiras começavam a ser levantadas progressivamente entre o altar e o povo. A Ceia do Senhor já não era um culto alegre de ações de graça evangélicas; tornara-se um espantoso sacrifício objetivo do corpo e do sangue de Cristo. A importância deste desvio radical do ensino e da prática neotestamentários não pode ser superestimada. Representa uma marca divisória na história da adoração na igreja cristã. Resultou na eliminação da maioria daquilo que caracteriza a adoração evangélica. Os adoradores passaram a ser meros espectadores, observando a atividade do sacerdote ao altar. Erros doutrinários tais como a transubstanciação, a penitência e as obras meritórias contribuíram para o declínio da adoração e da insatisfação cada vez maior dos adoradores, que se tornaram fatores importantes na Reforma.

Os reformadores estavam mais preocupados com a doutrina do que com as matérias da adoração, e a maioria deles dedicava relativamente pouca atenção ao desenvolvimento da liturgia. Veio a existir uma ampla variedade de cultos de adoração. Lutero, de início, empregava apenas uma versão abreviada da missa romana, e mais tarde fez algumas alterações relevantes para recuperar a idéia neotestamentária da fraternidade cristã na observância da Comunhão. Zuínglio denunciou a missa e erradicou tudo quanto sugerisse a prática romana. Eliminou até o cântico pela congregação e o uso do órgão. O alvo de Calvino era voltar às práticas de adoração da igreja primitiva. Embora também tenha eliminado tudo quanto indicasse que a missa era um sacrifício, bem como todas as orações aos santos ou à Virgem Maria, apoiava o cântico pela congregação, especialmente o uso de versões metrificadas dos salmos. Deu ao sermão um lugar de importância no culto. Sua liturgia veio a ser a norma de adoração nas igrejas calvinistas da Europa.

Na Reforma Protestante na Europa continental, o rompimento com a Igreja Romana foi mais completo do que na Inglaterra. Henrique VIII não esposou as doutrinas dos reformadores no continente. Simplesmente queria estar livre da autoridade do papa. Os cultos na Igreja da Inglaterra continuavam sendo dirigidos de conformidade com as práticas da Igreja Romana antes do rompimento. A Reforma continental teve seu efeito, no entanto, porque Thomas Cranmer, Arcebispo de Cantuária, chefiou uma comissão que transformou a missa latina num culto de comunhão em inglês, revisão esta que foi aprovada pelo parlamento. Uma edição revista da obra de Cranmer, conhecida como o Segundo Livro de Oração de Eduardo VI, foi publicada em 1552. Incluiu várias mudanças introduzidas por causa de fortes pressões feitas pelos puritanos. Tinha sido suficiente-

mente expurgada de elementos da Igreja Romana, de modo que John Knox aprovou-a para ser usada na Escócia. A edição final do *Livro de Oração Comum* foi publicada em 1662, e permanece como autoridade na Igreja da Inglaterra até o presente.

Em 1643, o parlamento convocou a Assembléia de Teólogos de Westminster, que produziu não somente uma Confissão de Fé e dois Catecismos como também o Diretório para o Culto Público a Deus. Embora fosse aceito pelo parlamento, as orientações litúrgicas do diretório nunca gozaram de aceitação generalizada na Inglaterra, mas foram seguidas como um padrão na Escócia até os fins do século XIX. No que diz respeito às práticas de adoração, a Reforma Protestante chegou ao fim na Inglaterra em 1662.

R. G. RAYBURN

Veja também ANO CRISTÃO; ADORAÇÃO.

Bibliografia. T. Klausner, *A Short History of the Western Liturgy*; R. P. Martin, *Adoração na Igreja Primitiva*; W. D. Maxwell, *A History of Christian Worship*; R. G. Rayburn, *O Come, Let Us Worship*; J. J. von Allmen, *Worship: Its Liturgy and Practice*; B. Thompson, ed., Liturgies of the Western Church.

ADULTÉRIO. Nas Escrituras, "adultério" denota qualquer coabitação voluntária entre uma pessoa casada e outra pessoa que não seja o cônjuge legítimo. Mas, às vezes, a Bíblia designa este pecado também por *pomeia*, "fornicação" (1 Co 5.1), embora esta palavra descreva mais propriamente a transgressão da coabitação voluntária entre uma pessoa solteira e alguém do sexo oposto. Quando se trata de distinguir os dois tipos de iniqüidade, as Escrituras referem-se a eles usando termos diferentes: *pomoi*, "fornicadores", "impuros" [ARA]: e *moichoi*, "adúlteros" (1 Co 6.9).

O adultério é proibido nas Escrituras, especialmente visando o interesse da santidade do lar e da família (Ex 20.14; Dt 5.18). Mais especificamente, o pecado é descrito em Lv 18.20: "Nem te deitarás com a mulher do teu próximo, para te contaminares com ela". Esta iniqüidade é considerada tão grande que a penalidade era a morte (Lv 20.10; Jo 8.5). Embora a lei de Moisés não especificasse como seria executada esta pena, o NT explica que era pelo apedrejamento: "E na lei mandou Moisés que tais mulheres sejam apedrejadas" (João 8.5). Em Dt 22.22 o modo de castigar uma adúltera não é determinado, embora em Ez 16.40; 23.43-47 o apedrejamento seja mencionado como castigo apropriado. Assim também em Dt 22.23-24 uma jovem adúltera que é noiva de algum homem deve ser apedrejada juntamente com seu parceiro culpado. Várias indicações na tradição judaica sugerem que, às vezes, o castigo era mediante o estrangulamento.

Visto que a pena de morte podia ser aplicada somente a uma pessoa "apanhada em flagrante adultério" (Jo 8.4), a mulher cujo marido suspeitava de ser adúltera tinha de passar por uma prova a fim de estabelecer a sua inocência ou ser manifestada como pecadora por um julgamento divino (Nm 5.11-31).

Embora o adultério fosse condenado na lei divina como crime hediondo (Jó 31.9-11), não pôde ser desarraigado, e tanto homens quanto mulheres eram freqüentemente achados culpados deste grave delito (Jó 24.15; 31.9; Pv 2.16-19; 7.5-22). Até mesmo Davi se tornou culpado de adultério e, como resultado deste pecado, de homicídio (2 Sm 11.2-5), do qual, porém, se arrependeu com sinceridade (Sl 51.1ss.). O adultério dominava a nação, especialmente através da influência de profetas e sacerdotes profanos (Jr 23.10-14; 29.23).

Embora as leis penais nas Escrituras considerem apenas a real transgressão do mandamento da castidade, a lei moral também condena as práticas adúlteras cometidas com o olho e com o coração (Jó 31.1, 7). A ênfase a este tipo de transgressão foi feita especialmente por Cristo no Sermão da Montanha (Mt 5.28), onde Ele julgou culpado o

homem que simplesmente olha para uma mulher, querendo adulterar com ela, por já ter adulterado no seu coração. Igualmente severa foi a repreensão que o Senhor dirigiu aos hipócritas ofensivos que condenavam o adultério embora eles mesmos fossem culpados da falta de castidade (Jo 8.7). Mesmo assim, embora Ele repreendesse os acusadores malignos, não desculpou o pecado da adúltera quando a despediu, ordenando-lhe que se fosse e não pecasse mais (Jo 8.11). Suas palavras devem ser consideradas mais como uma absolvição solene de uma pecadora arrependida. Quando nosso Senhor testificou contra as dissolutas práticas de divórcio dos judeus que seguiam a interpretação frouxa de Dt 24.1-3 defendida por Hilel, Ele destacou o adultério como a única causa excepcional que justificasse o divórcio (Mt 5.32; 19.9), dando apoio nisto à escola mais rigorosa, a de Shamai, que também limitava o divórcio ao adultério. Como um vício predominante da humanidade pervertida, o adultério sempre será uma transgressão permanente. Por isso, o NT faz sérias advertências contra ela (1 Co 6.9; Hb 13.4; Tg 4.4). Tendo em vista a corrupção do coração humano, é também necessário que cada cristão, todos os dias, faça com grande seriedade a oração de confissão de Davi (Sl 51.2, 10-12).

Paulo não contradiz Cristo, que em Mt 5.32 e 19.9 permite o repúdio da esposa por causa da fornicação, quando, nas suas orientações sobre o casamento em 1 Co 7.10-13, ordena ao cônjuge cristão fiel que fique em paz, caso o marido ou esposa descrente rompa a união matrimonial mediante a deserção maliciosa. Nos vv. 10 e 11, proíbe os cristãos de romperem os laços conjugais, e isto como uma palavra do Senhor, sendo que se trata claramente de uma referência a Mt 5.32 e 19.9, estando nitidamente subentendida a declaração específica de Cristo: "...exceto em caso de adultério". Nos vv. 12 e 13 Paulo dirige aos cristãos unidos aos descrentes, através de casamentos mistos, uma nova disposição, que Cristo não mencionou ao dirigir-Se aos judeus; a saber: se o cônjuge desejar romper os laços conjugais ao abandonar o cristão, este último não está preso ao compromisso, mas livre para se casar. J. T. MUELLER

Veja também FORNICAÇÃO; DIVÓRCIO; CASAMENTO, TEOLOGIA DO.

Bibliografia. H. Reisser *et al.*, *NDITNT*, I, 380ss.; H. Thielicke: *The Ethics of Sex*; E. Schillebeeckx: *Marriage in the History of the Church*; F. Hauck: *TDNT*, IV, 729ss.

ADVENTISMO. A crença de que a segunda vinda pessoal de Cristo é iminente e que Ele inaugurará Seu reino milenar e o fim da era. Quiliasmo, apocalipticismo e milenarismo são termos teológicos cognatos. O adventismo neste sentido geral tem sido esposado por muitos grupos em todo o decurso da história cristã (e.g., montanistas, anabatistas, quinto monarquistas, Irmãos de Plymouth e outros pré-milenistas, e as testemunhas de Jeová).

A palavra "adventismo" é mais comumente usada, no entanto, para denotar o movimento que brotou na década de 1830, baseado nos ensinos de William Miller, um ministro batista de Nova Iorque. Miller profetizou com confiança a volta iminente de Cristo, e estabeleceu o período entre 1843-44 como o tempo para o evento. O movimento espalhou-se rapidamente entre as igrejas do nordeste dos Estados Unidos. Quando o retorno esperado não ocorreu de conformidade com a predição original de Miller, uma reinterpretação das Escrituras fixou 22 de outubro de 1844 como a data correta. Os fiéis reuniram-se nas suas congregações locais no dia marcado, adorando e esperando. A "Grande Decepção" que veio após o fracasso da profecia levou muitos milleritas a abandonarem o movimento e a voltar discretamente para as igrejas das quais nunca se tinham desligado de modo oficial. O próprio Miller reconheceu o seu erro e deixou o movimento, descartando quaisquer tentativas futuras para redimi-lo.

Uma série de novos sinais, visões e profecias, no entanto, alimentou os espíritos desanimados daqueles que se recusavam a abrir mão das suas esperanças adventistas. Já no próprio dia seguinte à Grande Decepção, Hiram Edson, um líder adventista, teve uma visão que confirmou a relevância profética da data de 22 de outubro de 1844, mas indicou que marcava um evento celestial, e não terrestre. Naquele dia, Cristo tinha entrado no Santo dos Santos para começar uma nova fase do Seu ministério de redenção. Tal ministério acabou sendo definido na doutrina adventista do julgamento investigador; Cristo entrou no santuário para analisar as ações dos cristãos professos a fim de determinar quais os nomes que deviam ser incluídos no Livro da Vida. Outras revelações subseqüentes à Grande Decepção vieram para Ellen G. Harmon, uma jovem discípula de Miller em Portland, Maine. Ela teve rápida aceitação como profetisa, e seus ensinos foram aceitos como autorizados. O movimento que voltava à vida também aceitou o Sabatismo e a crença de que a aceitação do sábado era a marca da verdadeira igreja. A observância do sétimo dia e o ministério de Cristo de julgamento investigador, confirmado pela revelação profética da Sra. Ellen (Harmon) White, completaram os alicerces do adventismo contemporâneo. A maior parte dos grupos adventistas também acredita no sono da alma e no aniquilamento dos maus. A forte ênfase que deram ao ensinamento do AT também levou a uma forte preocupação tradicional com a dieta e a saúde.

Dois grupos principais de adventistas representam o movimento hoje – a Igreja Cristã do Advento e os Adventistas do Sétimo Dia, que são numericamente predominantes. Variam um pouco entre si quanto à sua adesão às doutrinas adventistas acima delineadas. Os Adventistas do Sétimo Dia têm sido tradicionalmente identificados como uma seita entre as igrejas cristãs. Tal classificação resulta do argumento de teólogos cristãos de que a autoridade que a igreja confere às profecias da Sra. White compromete o caráter definitivo da revelação bíblica. Fazem esta acusação adicional: a doutrina do julgamento investigador compromete a doutrina bíblica da justificação pela fé somente, e leva a uma certeza de salvação que se baseia na perfeita obediência e não na fé. Nos anos recentes, porém, os teólogos adventistas do Sétimo Dia tendem a considerar as profecias da Sra. White sujeitas ao julgamento das Escrituras canônicas, e têm esposado um entendimento mais evangélico da justificação pela fé. Como resultado, alguns líderes evangélicos, mas certamente não todos, têm começado a incluir os adventistas do Sétimo Dia dentro dos limites da ortodoxia. Esta divisão de opiniões quanto à posição teológica do movimento é refletida dentro do próprio grupo pelo debate teológico intensivo destas questões em anos recentes.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia experimentou um crescimento rápido no período depois da Segunda Guerra Mundial. Esta igreja, no entanto, ainda tende a se manter isolada entre as denominações cristãs. Tem consistentemente mantido a educação das suas crianças sob seus próprios auspícios. Os adventistas têm sido especialmente conhecidos pelos seus ministérios de cuidados com a saúde. Suas preocupações tradicionais com a dieta, incluindo a proibição do café e do chá, e a defesa do vegetarianismo estão muitas décadas na frente de outros movimentos contemporâneos nestas áreas.

A centralidade dos eventos que acompanham o retorno de Cristo no pré-milenismo, que se tornou tão crítico no desenvolvimento do movimento fundamentalista, e a ênfase contemporânea dada à segunda vinda iminente de Cristo nas igrejas evangélicas em geral demonstram a contínua relevância do adventismo dentro da tradição cristã.

M. E. DIETER

Veja também SABATISMO; SONO DA ALMA; WHITE, ELLEN GOULD; MILÊNIO, CONCEITOS DO; ANIQUILAÇÃO.

Bibliografia. P. G. Damsteegt: *Foundations of the Seventh-Day Adventist Message and Mission*; L. E.

Froom: *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4 vols.; W. Martin: *The Kingdom of the Cults*; F. D. Nichol: *The Midnight Cry*; G. Paxton: *The Shaking of Adventism*; *Seventh Day Adventists Answer Questions on Doctrine*; A. A. Hoekema: *The Four Major Cults*.

ADVENTO (*adventus*, vinda, chegada). A estação do ano eclesiástico em que a igreja se prepara para celebrar o nascimento de Jesus Cristo (o Natal) e faz um exame de si mesma na expectativa da Sua segunda vinda em glória para julgar os vivos e os mortos. As coletas (orações litúrgicas) e as leituras bíblicas abrangem estes dois temas. No Ocidente, começa no domingo mais próximo ao Dia de Sto. André (30 de nov.) e sempre inclui quatro domingos. No Oriente, no entanto, o período é mais longo, e começa mais cedo em novembro. Durante a Idade Média e antes dela, o período era marcado por disciplina e jejuns (baseados no "vigiai e orai"), mas nos tempos modernos esta ênfase não se tem destacado. P. TOON

Veja também ANO CRISTÃO.

Bibliografia. A. A. Arthur: *The Evolution of the Christian Year.*

AFIRMAÇÃO DE AUBURN (1924). Um documento publicado por ministros presbiterianos liberais em oposição àquilo que consideravam um ataque fundamentalista contra a unidade e a liberdade da igreja. Graças a uma maioria de conservadores, em 1923 o Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana nos E.U.A. afirmou a "declaração doutrinária" de 1910 e de 1916, que exigia que todos os candidatos ao ministério aceitassem cinco doutrinas "essenciais e necessárias": a inerrância da Bíblia, o nascimento virginal, a morte de Cristo como sacrifício para satisfazer a justiça divina, a ressurreição física de Jesus e os Seus milagres.

Reunidos em Auburn, estado de Nova Iorque, 150 clérigos publicaram *Uma Afirmação* em janeiro de 1924, que atacava a ação por ser intolerante e inconstitucional. Sem rejeitar a verdade dos cinco pontos essenciais *per se*, o documento distinguia entre os *fatos* da religião e as *teorias* (i.é, as formulações teológicas) elaboradas para explicá-los. Embora sustentassem com sinceridade os "grandes fatos e doutrinas" que existiam como base da declaração, os assinantes argumentaram que o Supremo Concílio tinha errado ao forçar toda a igreja a aceitar teorias específicas. Outras teorias eram igualmente plausíveis com base nas Escrituras e nas doutrinas-padrões presbiterianas. Assim, a Afirmação declarava: "Todos quantos sustentam estes fatos e doutrinas, sejam quais forem as teorias que empregarem para explicá-los, são dignos de totais confiança e comunhão". Além disso, o documento alegava que, ao selecionar certas teorias teológicas e fazendo delas exigência para a ordenação, o Supremo Concílio tinha emendado a constituição da igreja sem a concordância necessária de dois terços dos presbitérios. Em maio de 1924, às vésperas da reunião do Supremo Concílio, a Afirmação foi reeditada, desta vez com 1.274 assinaturas.

A afirmação de Auburn demonstrava a abordagem radicalmente diferente da doutrina e da base para a união eclesiástica entre os presbiterianos conservadores e liberais. Os conservadores, na sua maior parte, viam a igreja como uma sociedade voluntária composta daqueles que concordavam quanto às questões doutrinárias. No seu livro *Christianity and Liberalism* ("O Cristianismo e o Liberalismo") o catedrático de Princeton, J. Gresham Machen, argumentou que o cristianismo e o liberalismo históricos eram duas religiões totalmente distintas entre si, que nunca poderiam coexistir na mesma igreja. Os liberais, por outro lado, acreditavam que as diferenças entre eles e os conservadores não

diziam respeito às questões essenciais, e que a concordância doutrinária não era a base mais importante para a unidade da igreja. A longo prazo, a maioria dos presbiterianos do norte (que eram, teologicamente, moderados ou conservadores) concordaram com o espírito da Afirmação de Auburn, preferindo uma política mais ampla do que desejavam os fundamentalistas. T. P. WEBER

Veja também FUNDAMENTALISMO; LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. L. A. Loetscher: *The Broadening Church*; G. Marsden: *Fundamentalism and American Culture*; E. H. Rian: *The Presbyterian Conflict*.

AGAPE. No NT. O amor fraternal entre os cristãos, ordenado por Jesus (Jo 13.34; gr. *agapē*), expressava-se de três maneiras práticas. Era comumente exercido na doação de esmolas; por isso, *agapē* é traduzido por "caridade" na ARC. Nas reuniões da igreja e nas saudações cristãs, era demonstrado pelo ósculo (1 Pe 5.14; veja também Rm 16.16; 1 Co 16.20; 2 Co 13.12; 1 Ts 5.26). E, gradualmente, o termo veio a ser aplicado a uma refeição comum da qual os crentes compartilhavam. Embora estas refeições sejam chamadas *agapai* somente em Jd 12 e possivelmente em 2 Pe 2.13, onde existe um texto variante, *agapais* em lugar de *apatais* ("enganos"), há uma quantidade considerável de outras evidências que indicam a sua existência na igreja primitiva.

Em At 2.42-47 há um relato da forma primitiva de "comunitarismo" praticado pelos crentes, que inclui o partir do pão de casa em casa e o tomar das refeições (gr. *trophē*) com alegria e singeleza de coração. A primeira destas expressões pode referir-se à administração da Santa Ceia, mas a última obviamente indica uma refeição completa. Semelhante comportamento "comunitarista" é mencionado em At 4.32. Já nos tempos de At 6.1ss., o aumento dos discípulos na igreja em Jerusalém levou à nomeação dos sete para servirem às mesas, que, segundo se supõe, refere-se à responsabilidade de organizar as refeições em comum. R. L. Cole (*Love-Feasts, A History of the Christian Agape* ["Festas do Amor, Uma História do Agape Cristão"]) sugere que este número foi selecionado a fim de que cada um fosse responsável por um dia diferente da semana. Este modo de organizar as coisas teve sua origem na queixa dos helenistas de que as suas viúvas estavam sendo negligenciadas, e isto indicaria que, já nestes tempos, as refeições em comum estavam sendo servidas com fins caridosos, conforme realmente foi o costume posterior.

Quando Paulo estava em Trôade (At 20.6-12) houve, no primeiro dia da semana, um "partir do pão" e uma refeição completa (idéia esta que está contida no verbo *geusamenos*, usado aqui para indicar a ação de "comer", cf. At 10.10). Tanto aqui quanto em 2.42 é difícil determinar se a frase "partir o pão" denota uma refeição comunitária, ou se há referência limitada à Ceia do Senhor; sempre que estas palavras ocorrem juntas nos Evangelhos, descrevem a ação de Jesus (Mt 26.26; Mc 14.22; Lc 22.19; 24.30, 35). Certamente, já no tempo em que Paulo escreveu aos Coríntios (c. de 55 d.C.) era evidente que a igreja observava a prática de se reunir para uma refeição comunitária, antes de participar da Ceia do Senhor (1 Co 11.17-34). Este costume, no entanto, não parece ter sido sempre observado no espírito de *agapē*, porque o apóstolo se queixa de que alguns fazem dele uma desculpa para a glutonaria, ao passo que outros passam fome; no v. 21, *to idion deipnon* pode referir-se ao fato de eles se recusarem a por seus alimentos na mesa comunitária, ou pode estar aludindo à ação de cada um tirar de tal mesa tudo quanto era possível para si mesmo. De qualquer forma, a situação descrita aqui é possível somente no contexto de uma refeição anterior e mais substancial do que o pão e o vinho da Ceia do Senhor.

Várias teorias têm sido propostas para sugerir que o *agapē* era um desenvolvi-

mento das associações pagãs ou das refeições comunitárias judaicas, ou que era necessário pelo mútuo desejo comum de se evitar a carne oferecida aos ídolos. Com base no fato de que as pinturas cristãs mais antigas, achadas nas catacumbas, que retratam o *agapē*, revelam sete pessoas participando, Cole argumenta que o costume se desenvolveu do incidente na praia de Tiberíades, onde Jesus repartiu a refeição matutina com sete dos Seus discípulos (Jo 21), e que a conversa com Pedro naquela ocasião forneceu o título de *agapē* para esta refeição. É igualmente possível que a refeição tenha tido sua origem no desejo de perpetuar a comunhão à mesa que os apóstolos tinham desfrutado durante a vida terrestre do seu Senhor e que, mais tarde, à medida que a igreja crescia e a vivência comunitária se tornava impossível, a refeição em comum tenha sido praticada antes da Ceia do Senhor, num esforço de colocar no seu contexto histórico o recebimento daquele sacramento. O fato de que o relato joanino indica que naquela refeição foi dado o novo mandamento do mútuo *agapē* (Jo 13.34) seria motivo suficiente para aquele nome ser aplicado ao rito.

Na História da Igreja. Inácio (*Smyr.* 8:2) refere-se ao *agapē*, assim como o Didaquê (x.1 e xi.9), sendo que este último sugere que ela ainda antecedia a Eucaristia. Já nos tempos de Tertuliano (*Apologia xxxix; De Jejunis xvii; De Corona Militis iii*), a Eucaristia era celebrada cedo e o *agapē* mais tarde, num culto separado; esta pode ter sido a prática referida por Plínio na sua carta a Trajano (*Epístolas* x.96), embora suas informações não sejam totalmente claras. Clemente de Alexandria (*Paedagogos ii. 1 e Stromata iii.2*) também oferece evidência da separação das duas observâncias. Crisóstomo (*Homilia* xxvii sobre 1 Co 11.17) concorda com a ordem mencionada por Tertuliano, mas embora chame o *agapē* de "costume mais belo e benéfico, porque era um apoio ao amor, um consolo para a pobreza e uma disciplina da humildade", acrescenta que, já nos dias dele, ela se corrompera. Nos tempos de perseguição, desenvolveu-se o costume de celebrar *agapai* na prisão com mártires condenados, na véspera da sua execução (veja a *Paixão de Pérpetua e Felicitas* xvii.1, e Luciano: *De Morte Peregrini* xii), de onde se desenvolveu a prática de celebrar *agapai* comemorativos nos aniversários da sua morte; isto deu origem às festas e vigílias hoje observadas. *Agapai* também eram realizadas por ocasião de casamentos (Gregório de Nazianzo *Epístolas* i.14) e de funerais (Constituições Apostólicas viii.42).

Durante o século IV, o *agapē* tornou-se cada vez mais objeto de desagrado, decerto por causa de irregularidades na celebração, em face aos problemas provocados pelo número sempre maior dos membros da igreja, e também porque a Eucaristia estava recebendo cada vez mais ênfase. Agostinho menciona que ele caiu em desuso (*Ep. ad Aurelium* xxii.4; veja também *Confissões* vi.2), e os Cânones 27 e 28 do Concílio de Laodicéia (363) restringiam os abusos. O Terceiro Concílio de Cartago (393) e o Segundo Concílio de Orleans (541) reiteraram esta legislação, que proibiu banquetes nas igrejas; o Concílio Trulano de 692 decretou que mel e leite não deviam ser oferecidos no altar (Cânon 57), e que aqueles que realizavam ágapes nas igrejas deviam ser excomungados (Cânon 74).

Há evidências de que o pão e o vinho (Didaquê), legumes e sal (*Atos de Paulo e Tecla* xxv), peixe (pinturas nas catacumbas), carne, aves, queijo, leite e mel (Agostinho: *Contra Fausto* xx.20), bem como *pultes*, "um guisado" (Agostinho), eram consumidos no *agapē* em ocasiões diferentes.

Nos Tempos Modernos. Na Igreja Oriental o rito persistiu, e continua sendo observado em partes da Igreja Ortodoxa, onde antecede a Eucaristia, e na Igreja de São Tomé na Índia. A partir da Igreja Oriental continuou através da Igreja da Boêmia até João Hus e a Unitas Fratrum, de onde foi adotada pelos morávios. Baseado neles, João Wesley introduziu a prática dentro do metodismo (veja as referências no seu *Diário*), e é ocasionalmente observado nas igrejas metodistas. No Livro Anglicano de Orações, de 1662, a única sobrevivência é provavelmente a coleta de esmolas para os pobres, durante o culto de comunhão, mas a distribuição do dinheiro da Quinta-Feira Santa, feita pela rainha, é uma

relíquia do *agapē*, e neste sentido é interessante que a leitura das Epístolas determinada para aquele dia seja 1 Co 11.17-34. Uma tentativa moderna de reviver o costume pode ser vista na prática, cada vez mais comum, de realizar um "desjejum da paróquia" após o culto da comunhão de manhã cedo; experiências no uso do *agapē* como oportunidade para a comunhão interdenominacional são descritas por Frank Baker em *Methodism and the Love-Feast* – "Metodismo e o Ágape". D. H. WHEATON

Veja também CEIA DO SENHOR.

Bibliografia. D. Leclerq em *Dictionnaire d'archéologie Chrétienne*; J. F. Keating: *The Agapē and the Eucharist in the Early Church*; P. Battifol: *Études d'histoire et de théologie positive*; J. C. Lambert: *Sacraments in the NT.*

AGNOSTICISMO. Um termo geralmente usado para indicar o ponto de vista de que não sabemos, nem na prática nem em princípio, se Deus existe ou não. Embora o termo seja etimologicamente aplicável a qualquer tipo de ceticismo, T. H. Huxley cunhou-o para significar o ceticismo religioso. Huxley usou-o pela primeira vez em 1869 numa reunião da Sociedade Metafísica, conforme veio a ser chamada mais tarde. Há relatos conflitantes de como Huxley veio a empregar o termo. Ele disse que empregou a palavra como antítese aos gnósticos da história da igreja primitiva. O agnosticismo deve ser contrastado com o ateísmo e o panteísmo, bem como o teísmo e o cristianismo. O teísta assevera a existência de Deus, o ateu a nega, ao passo que o agnóstico professa ignorância a respeito, sendo que para ele a existência de Deus é um problema insolúvel. R. H. Hutton lembra que a origem do termo se relaciona com a referência que Paulo fez à inscrição no altar ao deus desconhecido (At 17.23).

O agnosticismo agora é usado em certo número de sentidos: (1) como suspensão do julgamento a respeito de todas as questões decisivas, incluindo Deus, o livre-arbítrio, a imortalidade; (2) para descrever uma atitude secular para com a vida, tal como a crença de que Deus é irrelevante à vida do homem moderno; (3) para expressar uma atitude emocionalmente carregada contra o cristianismo e contra os clérigos; (4) como termo levemente sinônimo de ateísmo.

Embora tenha sido lançada ao crédito de Huxley a popularidade que deu ao termo, houve muitos antecedentes históricos. Sócrates, na *República* de Platão, é louvado pelo oráculo de Delfos como o homem mais sábio no mundo, porque tinha consciência daquilo que sabia e daquilo que não sabia. Os mais importantes precursores imediatos do agnosticismo moderno foram David Hume e Immanuel Kant. Hume, em *Enquiry Concerning Human Understanding*, examina a idéia de uma "causa". Argumenta que não se pode saber *a priori* a causa de coisa alguma. A idéia de uma causa surge primariamente da junção constante de dois objetos ou de duas coisas. Além disso, Hume rejeita a possibilidade da crença em milagres. Semelhante crença baseia-se num testemunho. O testemunho em prol de um milagre é sempre contrabalançado pelo testemunho universal à regularidade da lei natural. Em *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume faz uma crítica total ao argumento da existência de Deus, baseado no desígnio. Duas das suas considerações mais importantes são: a ordem observável no universo pode ser o resultado de um princípio inerente na própria matéria e não externo e imposto sobre ela; e o argumento nunca poderá estabelecer os atributos de Deus, por causa da presença largamente divulgada do mal no mundo.

Kant preocupava-se com os limites do conhecimento humano. Argumenta que não podemos ter qualquer conhecimento das coisas que não têm a possibilidade de ser objetos da experiência. Visto que Deus não é um objeto da nossa experiência, não temos

conhecimento dEle baseado na razão pura. Talvez haja razões práticas para a crença em Deus, mas, em princípio, as provas teístas práticas estavam condenadas ao fracasso.

Sendo assim, já no fim do século XIX houve vários fatores que contribuíram para a respeitabilidade intelectual do agnosticismo. Os limites do conhecimento humano tinham sido definidos, de modo generalizado, nos limites da experiência dos sentidos. Além disso, era geralmente aceito que a teologia natural fracassara, o que levou a uma atitude crítica para com os padrões de evidência e de argumento em questões religiosas. Crenças religiosas não conseguiam satisfazer os padrões rigorosos aplicados às crenças científicas. Além disso, as ciências físicas pareciam estar em desacordo com a história e cosmologia bíblicas. Finalmente, dúvidas estavam sendo levantadas a respeito do governo divino do mundo. John Stuart Mill, por exemplo, argumentou que o mundo era mal feito e dirigido de modo arbitrário. A bondade de Deus era questionada, posto ter sido Ele o o criador do inferno.

No clima intelectual presente, o agnosticismo adotou uma forma um pouco diferente. Muitos positivistas lógicos e filósofos analíticos têm argumentado que o problema do teísmo não é de evidência nem de argumento, mas de significado e de coerência lógica. Se o raciocínio religioso é entendido como declarações quase científicas a respeito da realidade e de um ser transcendental, surgem problemas insolúveis. "Deus existe" e "Deus me ama" devem ser considerados irrelevantes no que diz respeito à realidade. Ou seja: Nada há na experiência dos sentidos que tenha valor a favor ou contra a veracidade deles.

Muitos daqueles que rejeitam o teísmo e o cristianismo preferem caracterizar-se como agnósticos mais do que como ateus. As vantagens percebidas são duas. A primeira é que o agnosticismo evita o estigma social associado com o ateísmo. Socialmente, o ateísmo não é tão respeitável como o agnosticismo. A segunda é que o agnosticismo pelo menos parece evitar o ônus da prova. Asseverar ou negar qualquer coisa requer uma razão. A profissão da ignorância, no entanto, não precisa de nenhuma razão.

Embora haja certa respeitabilidade intelectual na aceitação do agnosticismo, William James indica que há grande perigo prático. James nota que há algumas questões que são vivas, momentosas e obrigatórias. A pessoa deve crer ou descrer, ainda que a evidência seja ambígua, caso contrário, correrá o risco de uma grande perda. Para James, a existência de Deus é exatamente uma destas questões. Para os cristãos, no entanto, a evidência em prol da existência de Deus e da veracidade do cristianismo é resolvida de modo decisivo na auto-revelação de Deus na Bíblia e na encarnação de Jesus Cristo.

P. D. FEINBERG

Veja também DEUS, ARGUMENTOS EM PROL DA EXISTÊNCIA DE; APOSTA DE PASCAL, A.

Bibliografia. R. A. Armstrong: *Agnosticism and Theism in the Nineteenth Century*; J. Collins: *God in Modern Philosophy*; T. H. Huxley: "Agnosticism" e "Agnosticism and Christianity", em *Collected Essays*, V; J. Pieper: *Belief and Faith*; R. Flint: *Agnosticism.*

AGOSTINHO DE CANTUÁRIA (m. em 604?). O primeiro Arcebispo de Cantuária. Os seus anos da juventude são incertos, e sua morte não pode ser fixada com mais exatidão do que 604-9, algum tempo depois de Gregório I, seu patrono papal. Agostinho começou como prior do mosteiro do próprio Papa Gregório Magno, o de Sto. André, em Roma. Foi este o Gregório cujo coração foi tocado no sentido de um reavivamento das missões católicas romanas ao ver meninos-escravos anglo-saxônicos sendo leiloados na praça do mercado em Roma c. de 586. Algum tempo antes de 590, o próprio Gregório começou a caminhada para lá, mas foi chamado de volta depois de apenas três dias de

viagem a partir de Roma. Em 590, Gregório usou verbas papais para comprar meninos-escravos anglo-saxônicos para serem treinados como cristãos e mandados de volta para a Inglaterra. Depois, em 596, nomeou Agostinho para chefiar uma missão de trinta ou quarenta monges para a Inglaterra.

Agostinho não desejava esta nomeação e foi somente "por obediência". Ao viajar através da Gália, ouviu histórias a respeito da selvageria dos ingleses, e voltou a Roma. Porém, Gregório o mandou de volta imediatamente, de modo que Agostinho aportou em Thanet no começo de 597. Foi recebido com bondade pelo rei Aethelbert de Kent, cuja rainha, Berta, era cristã. Ela e seu capelão, o bispo franco Liudhard, mantinham o culto na igreja de São Martinho. Aethelbert deu a Agostinho e seus monges um lugar para morar e autoridade para pregar em Cantuária. Em rápida sucessão, Agostinho converteu Aethelbert, batizou-o e a seus súditos (dez mil pessoas no Natal de 597), começou a construção da Igreja de Cristo e o Mosteiro de São Pedro e São Paulo (que agora tem o nome de Agostinho), e em 604 consagrou bispos para Londres (Mellitus) e Rochester (Justus).

A Inglaterra onde Agostinho chegou era amplamente pagã, porque as invasões anglo-saxônicas tinham deixado os cristãos isolados no nordeste e no País de Gales. Agostinho labutou em vão para reunir em Roma estes clérigos britânicos ou célticos restantes. As suspeitas quanto a Agostinho e as diferenças quanto à liturgia, ao batismo e à Páscoa provocaram o fracasso do esforço. A conversão dos pagãos e o restabelecimento do catolicismo romano tiveram sucesso somente nos condados de Kent e Essex, durante a década do ministério de Agostinho, mas Gregório premiou estes sucessos. Em 597 chamou Agostinho para Arles a fim de ser consagrado bispo, e em 601 enviou o pálio e deu a Agostinho autoridade sobre todos os bispos ingleses.

Duas coisas, além de estabelecer a Inglaterra como uma diocese separada da Gália, surgiram do ministério de Agostinho em estreito contato com o Papa Gregório. Uma foi o desenvolvimento dos ritos ingleses, porque Gregório aconselhou seu novo arcebispo no sentido de estabelecer a forma de culto adaptando às necessidades inglesas os costumes das demais igrejas. A segunda foi de importância para toda a igreja medieval, porque quando Agostinho perguntou aos seu patrono eclesiástico como usar as verbas da igreja, Gregório definiu o princípio que havia de caracterizar a igreja romana: dividir as verbas em quatro partes – uma para o bispo, uma para o sacerdote, uma para o socorro aos pobres, e uma para a manutenção da igreja. V. L. WALTER

Bibliografia. J. R. H. Moorman, *A History of the Church in England.*

AGOSTINHO DE HIPONA (354-430). Talvez o maior teólogo da antigüidade, Agostinho nasceu em Tagaste, África do Norte (Algéria), filho de Patrício, um pagão, e Mônica, uma cristã. Estudou gramática em Madaura e retórica em Cartago, e foi intelectualmente estimulado ao ler *Hortensius*, de Cícero. Depois de uma vida carnal durante seus dias de estudante, afiliou-se à religião maniqueísta (373). Ensinou gramática e retórica na África do Norte (373-82) e, depois, em Roma (383), onde abandonou os maniqueus e se tornou um cético. Mudou para Milão a fim de ensinar (384), onde foi posteriormente influenciado pela leitura da filosofia neoplatônica e dos sermões de Ambrósio. Foi convertido por meio de uma exortação, ouvida por acaso num jardim, tirada de Rm 13.13-14; foi batizado por Ambrósio (387) e reunido à sua mãe, que morreu pouco tempo depois.

Depois de anos de retiro e estudo, Agostinho foi ordenado sacerdote em Hipona, África do Norte (391), onde estabeleceu um mosteiro e, mais tarde, foi ordenado bispo (395). O restante da sua vida pode ser melhor visto nas controvérsias em que participou e nos escritos que produziu. Agostinho morreu em 28 de agosto de 430, quando os vân-

dalos estavam sitiando Roma.

Escritos Principais. De modo geral, as obras de Agostinho dividem-se em três períodos.

Primeiro período (386-96). A primeira categoria neste período consiste em diálogos filosóficos: *Contra os Acadêmicos* 386, *A Vida Feliz* (386), *Da ordem* (386), *Da Imortalidade da Alma e Da Gramática* (387), *Da Grandeza da Alma* (387-88), *Da Música* (389-91), *Do Professor* (389) e *Do Livre Arbítrio* (*FW*, 388-95). O segundo grupo é composto de obras contra os maniqueus, tais como *Da Moral da Igreja Católica (MCC) e da Moral dos Maniqueus* (388), *Das Duas Almas* (*TS*, 391), e *Controvérsia Contra Fortunato, o Maniqueu* (392). Esta última categoria é composta de obras teológicas e exegéticas tais como: *Contra a Epístola de Maniqueu* (397), *Questões Diversas* (389-96), *Da Utilidade de Crer* (391), *Da Fé e do Símbolo* (393) e algumas *Cartas (L) e Sermões.*

Segundo período (396-411). Este grupo contém seus escritos anti-maniqueístas posteriores, tais como: *Contra a Epístola de Maniqueu* (397), *Contra Fausto, o Maniqueu (AFM*, 398) e *Da Natureza do Bem* (399). Em seguida, houve uns escritos eclesiásticos, tais como *Do Batismo* (400), *Contra a Epístola de Petiliano* (401) e *Da Unidade da Igreja* (405). Finalmente, houve algumas obras teológicas e exegéticas, tais como as famosas *Confissões* (*C*, 398-99), *Da Trindade* (*T*, 400-416), *De Gênesis Segundo o Sentido Literal* (400-415), *Da Doutrina Cristã* I-III (*CD*, 387). *Cartas, Sermões e Discursos sobre Salmos* também foram escritos durante este período.

Terceiro período (411-30). As obras no período final dos escritos de Agostinho eram, em grande medida, anti-pelagianas. As primeiras obras que escreveu contra os pelagianos foram: *Dos Méritos e da Remissão dos Pecados* (*MRS*, 411-12), *Do Espírito e da Letra* (*SL*, 412), *Da Natureza e da Graça* (415), *Da Correção dos Donatistas* (417), *Da Graça de Cristo e Do Pecado Original* (418), *Do Casamento e da Concupiscência* (419-420), *Da Alma e Sua Origem* (*SO*, 419), *O Enquirídio* (*E*, 421) e *Contra Juliano* (dois livros, 421 e 429-30). O segundo grupo de escritos antipelagianos inclui: *Da Graça e do Livre Arbítrio* (*GFW*, 426), *Da Repreensão e da Graça* (426), *Da Predestinação dos Santos* (428-29), e *Da Dádiva da Perseverança* (428-29). As últimas grandes obras neste período são teológicas e exegéticas, incluindo aquela que talvez tenha sido a maior de todas: *A Cidade de Deus*(*CG*, 413-26). *Da Doutrina Cristã* (*CD*, Livro IV, 426) e as *Retratações* (426-27) encaixam-se bem aqui, assim como um grande número de *Cartas, Sermões e Discursos Sobre Salmos.*

Teologia. Agostinho é o pai da teologia ortodoxa.

Deus. Agostinho argumentou a favor da auto-existência (*Cidade de Deus* XI,5), absoluta imutabilidade (*Cidade de Deus* XI, 10), singeleza (*Cidade de Deus* VIII, 6), porém uma triunidade de pessoas (*L* 169, 2, 5) nesta única essência. Deus também é onipresente (*Cidade de Deus* VII, 30), onipotente (*CGV*, 10), imaterial (espiritual) (*Cidade de Deus* VIII, 6), eterno (*T* XIV, 25, 21). Deus não está dentro do tempo mas é o criador do tempo (*C* XI, 4).

A criação. Para Agostinho, a criação não é eterna (*C* XI, 13, 15). É *ex nihilo* (do nada) (*C* XII, 7, 7), e os "dias" de Gênesis podem ser longos períodos de tempo) (*Cidade de Deus* XI, 6-8). Cada alma não é criada na ocasião do nascimento, mas é gerada pelos pais (*SO* 33). A Bíblia é divina (*E* 1, 4), infalível (*Cidade de Deus* XI, 6), inerrante (*L* 28, 3), e somente ela tem autoridade suprema (*Cidade de Deus* XI, 3) sobre todos os demais escritos (*AFM* XI, 5). Não há contradições na Bíblia (*CD* VII, 6, 8). Qualquer erro somente poderia estar nas cópias, não nos manuscritos originais (*L* 82, 3). Os onze livros apócrifos também fazem parte do cânon (*CD* II, 8, 12), porque faziam parte da LXX, que Agostinho acreditava ser inspirada, e porque contêm muitas histórias maravilhosas dos mártires (*Cidade de Deus* XVIII, 42). Agostinho reconhecia que os judeus não aceitavam estes livros apócrifos (*Cidade de Deus* XIV, 14). O cânon foi fechado com os apóstolos do NT (*Cidade de Deus* XXXIX, 38).

O pecado. Agostinho acreditava que o pecado tinha sua origem no livre arbítrio, que é um bem criado (*TR* XIV, 11). O livre arbítrio subentende a capacidade de praticar o mal (*Cidade de Deus* XII, 6). É um ato voluntário (*TR* XIV, 27), não-compulsório (*TS* X, 12), determinado pela própria pessoa (*FW* III, 17, 49). Parece que Agostinho se contradisse mais tarde quanto a esse conceito, quando concluiu que os donatistas podiam ser forçados a crer contra a sua vontade (*Correção dos Donatistas* III, 13). Com a queda, o homem perdeu a capacidade de praticar o bem sem a graça de Deus (*E* 106); contudo, mantém a capacidade de livre escolha para aceitar a graça de Deus (*L* 215, 4; *GFW* 7). A verdadeira liberdade, porém, não é a capacidade de pecar mas a capacidade de praticar o bem (*Cidade de Deus* XIV, 11), e somente os redimidos a têm (*E* 30).

O homem. Agostinho acreditava que o homem foi diretamente criado por Deus, sem pecado (*Da Natureza de Deus*, 3); a raça humana inteira derivou de Adão (*Cidade de Deus* XII, 21). Quando Adão pecou, todos os homens pecaram nele de forma seminal (*MRS* 14). O homem é uma dualidade de corpo e alma (*MCC* 4, 6), e a imagem de Deus está na alma (*CD* I, 22, 20). A queda não erradicou esta imagem (*SL* 48), embora a natureza do homem fosse corrompida pelo pecado (*Contra a Epístola de Maniqueu* XXXIII,36). A vida humana começa no ventre na ocasião da animação (*E* 85). Os abortos antes deste tempo simplesmente "perecem" (*E* 86). A alma do homem é superior e melhor que o seu corpo, (*Cidade de Deus* XII, 1), sendo que este é o adversário do homem (*CX*, 21, 43; *TR* 111, 103). Haverá uma ressurreição física dos corpos de todos os homens, justos e injustos (*E* 84, 92), para a eterna bem-aventurança ou agonia, respectivamente.

Cristo. Agostinho acreditava que Cristo era plenamente humano (*Da Fé e do Credo* [*FC*] IV, 8), porém sem pecado (E 24). Cristo assumiu no ventre da virgem esta natureza humana (*FC* IV, 8), porém Ele também era Deus desde toda a eternidade, da mesma essência do Pai (*T* I, 6, 9). Cristo, no entanto, era uma só pessoa (*E* 35). Mesmo assim, estas duas naturezas estão tão distintas entre si (*L* CXXXVII, 3, 11) que a natureza divina não se tornou humana na encarnação (*T* I, 7, 14).

A salvação. A fonte da salvação é o eterno decreto de Deus (*Cidade de Deus* XI, 21) imutável (*Cidade de Deus* XXII, 2). A predestinação está de acordo com a presciência de Deus sobre a livre escolha feita pelo homem (*Cidade de Deus* V, 9). Tanto os que são salvos quanto os que são perdidos são predestinados assim (*SO* IV, 16). A salvação é operada somente pela morte vicária de Cristo (*E* 33). É recebida pela fé (*E* 31). As crianças, no entanto, são regeneradas pelo batismo, à parte da sua fé (*Do Perdão dos Pecados e do Batismo* I, 44).

A ética. Para Agostinho, o amor é a lei suprema (*Cidade de Deus* XV, 16). Todas as virtudes são definidas em termos de amor (*MCC* XII, 53). A mentira sempre é errada, até mesmo para salvar uma vida (*L 22, 23). Em situações conflitantes, é Deus, e não nós, quem determina quais pecados são maiores (E* 78, 79). Deus, às vezes, autoriza exceções a um mandamento moral, de modo que matar é permissível numa guerra justa (*Cidade de Deus* XIX, 7), e até mesmo em casos tais como o suicídio auto-sacrificial de Sansão (*Cidade de Deus* I, 21).

N. L. GEISLER

Bibliografia. A. H. Armstrong, *St. Augustine and Christian Platonism; AugS*; R. W. Battenhouse, ed., *A Companion to the Study of Saint Augustine*; G. Bonner, *St. Augustine of Hippo*; V. J. Bourke, *Augustine's Quest for Wisdom*; P. Brown, *Augustine of Hippo*; J. Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*; M. P. Garvey, *Saint Augustine: Christian or Neo-Platonist*; É. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*; M. J. McKeough, *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*; H. I. Marrou, *Saint Augustine and His Influence Through the Ages*; A. D. R. Polman, *The Word of God According to Saint Augustine*; E. R. TeSelle, *Augustine the Theologian*; Augustinian Institute, *St. Augustine Lectures 1959*; T. Miethe, *Augustianism Bibliography 1970-1980*; T. Van Bauel, *Repertoire bibliographique de Saint Augustine*

1950-1960; F. van der Meer, *Augustine The Bishop*; N. L. Geisler, *What Augustine Says*; E. Przywara, *An Augustine Synthesis*.

AGRÍCOLA, JOÃO (c. de 1494-1566). Teólogo, pastor e professor, João Agrícola (o nome da família era Schneider ou Schnitter) nasceu em Eisleben mais de uma década depois de Martinho Lutero. Agrícola foi para Wittenberg, em 1515, para estudar com Lutero e permaneceu ali durante dez anos. Estava com Lutero quando este afixou suas Noventa e Cinco Teses, em 1517, e quando queimou a bula papal da excomunhão, em 1520, e serviu como seu secretário no debate em Leipzig em 1519.

Agrícola foi enviado por Lutero para ajudar na reforma de Frankfurt em 1525, mas posteriormente naquele ano voltou para Eisleben onde se tornou pastor e mestre-escola. Em 1536, Lutero convidou-o para voltar a Wittenberg a fim de ensinar teologia. Assinou os Artigos de Smalcald, em 1537, e ajudou a formular o Interino de Augsburgo, em 1548.

Foi durante aquele segundo período em Wittenberg que Agrícola se tornou o pivô de um problema que acabou sendo a primeira grande disputa teológica no movimento luterano – a chamada controvérsia antinominiana. Esta disputa amarga pode ser parcialmente atribuída à personalidade irritadiça de Agrícola, a qual, em várias ocasiões no decurso dos anos, o deixou em desacordo com Filipe Melanchthon, João Bugenhagen e Justus Jonas. Além disso, seu descuido, presunção e teimosia no tratamento das questões teológicas complicou o problema. Mas a causa principal do conflito foi uma diferença entre Agrícola e Lutero a respeito do relacionamento correto entre a lei e o evangelho.

A controvérsia antinominiana durou ininterruptamente de 1537 a 1540 quando, logo antes de um processo de heresia, Agrícola saiu rapidamente de Wittenberg para tornar-se pregador da corte do eleitor Joaquim II de Brandenburgo. Agrícola argumentava que as pessoas eram suficientemente motivadas ao ouvirem falar do sacrifício de Cristo pelos seus pecados, e que a pregação da lei era desnecessária e talvez até mesmo nociva. Lutero respondeu que embora o sacrifício de Cristo realmente demonstrasse a grandeza do pecado humano, a lei ainda precisava ser pregada com vigor, e ainda era necessária que as pessoas fossem convencidas dos seus pecados pela lei.

Depois de Agrícola e Lutero terem escrito várias obras defendendo seus próprios pontos de vista e atacando os do outro, e depois de pelo menos três retratações diferentes de Agrícola, uma solução permanente da disputa ainda não pôde ser levada a efeito. Apesar de que, em retrospecto, a posição de Agrícola não pareça ter sido tão extremada quanto Lutero acreditava, e embora Agrícola acabasse voltando para aquilo que a maioria julgava ser a ortodoxia completa, Lutero nunca lhe perdoou, até ao dia da sua morte. Quanto à sua parte, Agrícola morreu convicto de que Lutero apenas o entendera erroneamente.

R. D. LINDER

Veja também ANTINOMISMO; LUTERO, MARTINHO.

ALBERTO MAGNO (1193-1280). Estudioso, teólogo e eclesiástico dominicano. Era suábio de nascimento nobre, tornou-se monge (1223) e ensinou nos conventos da Alemanha entre 1228 e 1240. Foi para a Universidade de Paris, e ensinou ali de 1245 a 1248. Seu aluno mais famoso foi Tomás de Aquino. Em 1248 voltou para Colônia a fim de estabelecer um novo curso de estudos para a sua ordem. Mais tarde, serviu como chefe da província alemã dos dominicanos, e tornou-se Bispo de Regensburg (1260-62). Depois de aposentar-se dos deveres administrativos, passou seu tempo como professor, escritor e controversista.

Alberto foi o intelectual predominante da sua época. Viveu num tempo em que as

obras científicas de Aristóteles, juntamente com os comentários feitos por estudiosos islâmicos estavam sendo traduzidas nas universidades da Europa. Ele foi o primeiro a dominar esta matéria, e compartilhou seu entendimento em muitos dos vinte e um volumes grandes que escreveu. Estes incluíram comentários sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, os Profetas Maiores e Menores, Jó e os Evangelhos. As suas obras mais relevantes foram: a explicação dos escritos científicos de Aristóteles e a tentativa de harmonizar a teologia e a filosofia na *Summa Theologiae*. Seus estudos científicos tratam de física, psicologia, geografia, minerologia, botânica, zoologia e processos da vida de forma geral. De modo diferente de muitos escritores medievais, não comentou Aristóteles linha por linha, mas, pelo contrário, acrescentava digressões baseadas nas suas próprias observações. O outro interesse principal de Alberto, uma síntese entre a filosofia de Aristóteles e o cristianismo, não foi tão bem sucedido como a obra de Aquino, mas pelo menos começou a defesa da integridade tanto do campo da revelação quanto da razão. Porém, ensinava claramente que o conhecimento no sentido ulterior não pode contradizer a revelação divina.

Alberto viveu durante a "Idade de Ouro do Escolasticismo", e, a despeito de uma vida enormemente ocupada e variada, dominou os conhecimentos disponíveis nos seus dias de modo superior a qualquer dos seus contemporâneos. Em certo sentido foi um homem sem igual, observando a natureza e também lendo livros, procurando constantemente encaixar os pormenores num esquema coerente. Seu interesse pelas ciências causou uma acusação de que era um operador de milagres que tinha contato com poderes sobrenaturais. Sua erudição impressionante teve como resultado o fato de que a posteridade o premiou com o título de "magno", termo este que é geralmente reservado aos conquistadores militares. R. G. CLOUSE

Veja também ESCOLASTICISMO.

Bibliografia. M. Albert: *Albert the Great*; É. Gilson: *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*; T. M. Schwertner: *St. Albert the Great*; J. A. Weisheipl, ed.; *Albertus Magnus and the Sciences*; F. J. Kovach e R. W. Shahan: *Albert the Great.*

ALBIGENSES. Adeptos de uma série de seitas dualistas que floresceram na Europa Ocidental, durante os séculos XII e XIII. Embora sua teologia fosse herética, compartilhavam de muitas atitudes e ensinos de grupos mais ortodoxos. A ênfase dada à pureza do corpo, à rejeição das riquezas, à devoção ao evangelho, à condenação da violência e do poder, e a oposição à hierarquia romana eram conceitos sustentados pelos valdenses e, parcialmente, pelos beguinos e pelos primeiros franciscanos. Estas atitudes foram encorajadas por fraquezas na igreja medieval e por uma reação contra a crescente cultura urbana da Europa com seu materialismo da ganância do dinheiro e sua desconsideração das necessidades humanas.

Não se sabe se o dualismo veio para a Europa, saindo do Oriente como sistema completo, ou se as idéias orientais se misturaram com heresias existentes; já no meio do século XII várias crenças gnósticas e maniqueístas apareceram ao longo das rotas comerciais que penetravam no norte da Itália e no sul da França. Alguns grupos dualistas eram chamados Bogomilos ou Cátaros, mas o nome europeu mais comum era Albigenses, porque o movimento era centralizado em Albi, em Languedoc. Os albigenses ensinavam que há duas forças opostas no mundo, sendo uma boa e a outra má. Debatia-se sobre o caso de o poder do mal ser independente do Espírito de Deus ou ser um dos Seus anjos decaídos. De qualquer maneira, era o espírito mau quem criou o mundo. Como conseqüência, o mundo físico era mau, porque prendera espírito dentro da matéria. Os seres

humanos tinham uma posição difícil neste sistema, devido ao fato de que a alma é espiritual e, portanto, boa, ao passo que o corpo é mau. Por isso, a pessoa deve procurar libertar sua alma da carne maligna de modo tão eficaz quanto possível. Vivendo uma vida correta, a pessoa poderia escapar à carne; caso contrário, o espírito seria condenado à reencarnação.

Desta doutrina os albigenses derivaram um puritanismo fanático que condenava o casamento, a procriação, o alimento, a guerra, o governo civil e o uso de objetos na adoração. Estas posições extremas eram freqüentemente comprometidas na prática, mas muitos albigenses se recusavam a prestar juramentos e a comer qualquer produto do coito. Dividiam-se nos poucos, ou perfeitos, que viviam à altura do código rigoroso da sua fé, e os muitos, ou os fiéis, que procuravam purificar-se. A pessoa se tornava perfeita ao receber o sacramento do *consolamentum*. Se isto não fosse feito durante a vida ativa da pessoa, era administrado na hora da morte.

A Igreja Romana ficou horrorizada com os albigenses e, mediante o uso da Inquisição, o estabelecimento de novas ordens mendicantes, e o uso de cruzadas, o movimento foi esmagado. Neste processo, a brilhante civilização provençal do sul da França foi destruída. R. G. CLOUSE

Veja também BOGOMILOS; CÁTAROS; MANIQUEÍSMO.

Bibliografia. M. Lambert: *Medieval Heresy*; S. Runciman: *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*; R. I. Moore: *The Origins of European Dissent*; W. L. Wakefield e A. P. Evans: *Heresies of the High Middle Ages*; D. Walther: "A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari", *CH* 34:146-77.

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL (1891-1971). Chamado, com razão, o decano dos arqueólogos bíblicos norte-americanos, W. F. Albright nasceu em Coquimbo, no Chile. Nos anos da juventude, sofreu em pobreza esmagadora como filho de um missionário metodista; embora tivesse defeitos físicos severos – miopia em grau extremo e a mão esquerda aleijada – também tinha uma determinação feroz no sentido de vencer. Obteve o grau de Bacharel na Universidade de Iowa do Norte (E.U.A.) em 1912, e o doutorado na Universidade Johns Hopkins em 1916. Embora sua esposa tivesse se convertido ao catolicismo, fato este que lhe criou muitos problemas, permaneceu protestante durante a vida inteira.

A influência de Albright tem sido sentida em cada faceta dos estudos do Oriente Próximo. Foi exercida através da sua cátedra nas línguas semíticas na Universidade Johns Hopkins (1929-58), onde dirigiu incontáveis estudos para doutorados, sendo que durante este período interagiu com um grande número de outras pessoas a respeito das pesquisas e publicações. Sua insistência nos mais altos padrões de exatidão ajudou a transformar o campo dos estudos sobre o Oriente Próximo. Sua influência estendeu-se através da sua condição de redator do *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* ("Boletim das Escolas Americanas de Pesquisa Oriental") durante trinta e oito anos (1931-68), como vice-presidente e membro do conselho diretor da ASOR por mais de trinta anos, e como diretor da ASOR (1921-29) e da sua escola em Jerusalém (agora chamada Instituto Albright). Sua cronologia arqueológica, desenvolvida até 1935 com base em suas escavações em Tell Beit Mirsim (que veio a ser o local-padrão para a Palestina), deu nova ordem a todos os estudos arqueológicos subseqüentes na Palestina.

Os escritos de Albright, de modo geral, têm causado um impacto enorme. Há mais de mil artigos na sua bibliografia, incluindo-se os de maior ou menor porte sobre quase todos os aspectos do Oriente Próximo antigo. Entre suas obras principais, que têm dado

grandes exemplos para estes estudos, estão: *From the Stone Age to Christianity, Archaeology and the Religion of Israel, The Archaeology of Palestine and the Bible, Yahweh and the Gods of Canaan, The Excavations at Tell Beit Mirsim* e *The Archaeology of Palestine*.

Finalmente, o impacto que Albright teve sobre a teologia norte-americana e seu pensamento bíblico foi tremendo. Ele atacava inexoravelmente os conceitos dominantes da erudição vétero-testamentária, que tiveram sua origem na escola de Wellhausen, de um ponto de vista arqueológico. Opunha-se especialmente a reconstruções literárias e históricas que operavam sem os controles dos dados externos ou sem um raciocínio baseado no conhecimento do contexto cultural. Uma apresentação importante desta sua tese foi feita no seu discurso presidencial diante da Sociedade de Literatura Bíblica em 27 de dezembro de 1939 (publicado em *History, Archaeology and Christian Humanism)*.

H. F. VOS

Bibliografia. L. G. Running e D. N. Freedman: *William Foxwell Albright.*

ÁLCOOL, INGESTÃO DE. Certo número de compostos químicos são classificados sob a rúbrica de álcool, mas apenas um deles pode ser usado como ingrediente de bebidas – o álcool etílico (etanol). Ele é tanto uma fonte de energia (um grama rende sete calorias ao ser metabolizado) quanto uma droga que afeta o sistema nervoso central e deprime as funções sensoriais. Particularmente, os efeitos desejados das bebidas alcoólicas são uma sensação de euforia; o aliviar das tensões, pressões e preocupações; uma elevação geral do espírito; e, socialmente, o afrouxamento das barreiras entre as pessoas e a promoção da boa convivência entre o grupo. Mas quando o álcool é ingerido de modo excessivo, resulta-se a "bebedice", a embriaguez. Esta abrange danos no controle da fala e na coordenação motora, explosões de comportamento agressivo e, finalmente, a coma. O alcoolismo vai além da mera embriaguez e é uma condição em que a dependência incontrolável que o indivíduo tem do álcool interfere de modo relevante em sua saúde física ou mental, seus relacionamentos interpessoais e suas funções sociais e econômicas. Especialistas no tratamento do alcoolismo concordam que se o padrão do vício não for invertido, ele leva a sérias complicações médicas, até mesmo à loucura ou à morte; estão divididos entre si quanto a serem suas causas primariamente físicas na sua natureza (uma doença ou fator genético que torna a pessoa incapaz de beber em moderação) ou morais e psicológicas (o pecado ou distúrbios de personalidade).

Bebidas Alcoólicas. Desde a aurora da história as pessoas têm produzido bebidas alcoólicas usando um processo de fermentação por enzimas de levedura que converte os açúcares das plantas em álcool etílico. O hidromel (mel fermentado) era usado na Índia e na Grécia antigas, a cerveja (preparada com cevada ou outros cereais) era produzida no Egito e no mundo greco-romano, e pulque (uma cerveja da planta agave) era comum na América pré-colombiana. No entanto, o vinho era a bebida alcoólica mais conhecida na antiguidade. A viticultura era praticada em todo o mundo mediterrâneo e nas áreas mais temperadas da Europa e da Ásia, e, nos tempos modernos, emigrantes europeus a levaram para outras partes do mundo. O processo envolve o esmagamento das uvas a fim de se obter o suco, a fermentação do suco e o armazenamento correto do vinho para permitir a sua maturação e, ao mesmo tempo, evitar estragos. O relato mais antigo nos registros do uso do vinho acha-se na Bíblia (a embriaguez de Noé, Gn 9.21), e os dois testamentos contêm uma abundância de referências aos processos de fabricação de vinho.

Bebidas fermentadas, quer sejam feitas de uvas, de cereais ou de uma ampla gama de outras plantas, têm um teor relativamente baixo de etanol, no máximo 14 por cento, mas até mesmo antes da era cristã os chineses desenvolveram um meio de destilar vinho de arroz que aumentou de modo significante a proporção de "álcool". Cerca de 800 d.C.,

o processo foi duplicado por um químico árabe e chamado *al-kuhul*, de onde veio a origem da palavra "álcool". O processo foi utilizado por sacerdotes e médicos europeus medievais para produzir aguardentes e licores de uma base de frutas, para o uso como remédios e como vinhos de sobremesa. As aguardentes foram gradualmente suplantadas, quanto à sua importância, por bebidas destiladas mais fortes, taís como uísque, gim e rum, que eram preparadas com uma base de grãos ou de açúcar, e que possuíam um teor de etanol que chegava a 50 ou 60 por cento. Em certa época, estas foram chamadas "espíritos", mas o termo não é mais usado nos dias atuais.

Preocupação Pública a Respeito do Álcool. A bebida tem sido uma questão de preocupação pública há milhares de anos. Com o passar dos séculos, a partir do Código de Hamurabi (c. de 1800 a.C.), regras têm limitado o número de bares, regulado as operações das tabernas, restringindo a disponibilidade da bebida a certas classes de pessoas, e refreado as quantidades e os tipos de bebidas que se podem vender. Nem o judaísmo nem o cristianismo requerem a abstinência, ao contrário do budismo e do islamismo, mas os cristãos em especial têm enfrentado, de tempos em tempos, os males da bebida excessiva. Algumas ordens religiosas medievais exigiam a abstinência, e, no século XVI, apareceram as primeiras sociedades de temperança que combatiam a embriaguez. A quantidade de bebidas alcoólicas resultante da ampla distribuição de bebidas destiladas e sua pronta disponibilidade às classes inferiores no fim do século XVIII e no século XIX levou à formação de numerosas organizações na América do Norte, Grã-Bretanha e Europa. Embora a maioria delas apelasse apenas à moderação ou ao não-uso de bebidas destiladas, o movimento cristão em prol da abstinência total rapidamente desenvolveu seu impacto. Nos Estados Unidos as forças da temperança utilizaram as técnicas da política moderna de pressão para obter a promulgação de legislação nacional que proibiu a fabricação e a venda de bebidas alcoólicas, mas esta medida, altamente controvertida, foi revogada em 1933 depois de catorze anos de controvérsias amargas. Desde então, o nível de abuso do álcool subiu dramaticamente na maioria das nações ocidentais e do bloco comunista, e chegou a proporções críticas em alguns lugares, mas felizmente muita atenção está sendo dada agora ao estudo científico do alcoolismo e da educação a respeito do álcool.

Bebidas fortes na Bíblia. A única bebida alcoólica definida pelo nome na Bíblia é o vinho (*yayin e tîrôš*, AT; *oinos*, LXX e NT). Outra palavra, *šēkār*, é traduzida "bebida forte" na ARA, e "cerveja" na NIV. Não existe a mínima evidência para se apoiar a idéia de que o vinho mencionado na Bíblia era suco de uva sem fermentação. Quando o suco é referido, não é chamado de vinho (Gn 40.11). Nem pode o "vinho novo" (*tîrôš*, AT; *gleukos*, NT) referir-se ao suco não-fermentado, porque o processo da mudança química começa quase imediatamente depois de ser espremido. O vinho novo mencionado em At 2.13 forçosamente deve ter sido fermentado, porque já haviam passado quase oito meses depois da última colheita de uvas. O termo significa corretamente o vinho feito do primeiro suco que saía por si mesmo, que tinha um teor mais alto de açúcar antes da fermentação e, portanto, era mais forte. Na Bíblia, vinho é vinho, e não suco de uva.

O vinho era usado simbolicamente no AT, como sinal da bênção de Deus e era aceitável a Ele quando oferecido no altar (Gn 27.29; Ex 29.40). Metaforicamente, representava algo de bom que Ele preparara para aqueles que o recebiam (Pv 9.5; Is 55.1). Jesus operou Seu primeiro milagre em Caná ao transformar a água em vinho, ilustrou uma lição ao referir-Se à praxe corrente de colocar vinho novo em odres novos, foi classificado de beberrão pelos Seus inimigos e, na Última Ceia, instituiu o culto da Comunhão (Santa Ceia), que incluía o ato de beber um cálice de vinho como lembrança do Seu sangue derramado (Jo 2.1-11; Mc 2.22; Mt 11.19; Lc 7.34; Mt 26.27-29; Mc 14.23-25; Lc 22.20; 1 Co 11.25-26). O vinho alegrava o coração, refrigerava aqueles que foram apanhados em

situações que pareciam ser desesperadoras, e possuía valor medicinal (Sl 104.15; Pv 31.6; 1 Tm 5.23).

Ao mesmo tempo, seu uso estava cheio de perigos. Confundia a mente, impedia os governantes de agir sabiamente no seu papel de legisladores e juízes, causava a pobreza, e levava à humilhação total, ilustrada pelo comportamento de Noé e Ló quando estavam bêbados (Is 28.7; Pv 31.4-5; Gn 9.21; 19.30-38). Ele foi chamado um zombador que desviava a pessoa e destruía o seu entendimento (Pv 20.1; Os 4.11). A meretriz de Babilônia embebedou os habitantes da terra com o vinho dos seus adultérios (Ap 17.2).

A Embriaguez e a Temperança. As Escrituras são inequívocas na sua condenação do uso abusivo das bebidas fortes. Os seguidores de Cristo são ordenados a não se embriagarem com vinho, mas a se encherem do Espírito Santo, e nem sequer devem associar-se com aqueles que se chamam "irmãos" mas que são bêbados (Ef 5.18; 1 Co 5.10). A embriaguez é um ato que se origina na natureza carnal ou pecaminosa da pessoa, é chamada de uma das obras das trevas e é um empecilho para quem quer herdar o reino de Deus (Gl 5.21; Rm 13.12-13; 1 Co 6.10). As pessoas que são nomeadas para cargos de liderança na igreja não devem beber excessivamente (1 Tm 3.3, 8; Tt 1.7; 2.3). A repulsa da embriaguez pode melhor ser vista na Bíblia através da viva descrição do impacto destrutivo que o alcoolismo tem sobre uma pessoa (Pv 23.29-35).

A norma bíblica é a temperança, termo este que significa domínio-próprio e moderação em todo o comportamento, e não a abstinência total das bebidas alcoólicas (Gl 5.23; 2 Pe 1.6; Tt 2.2). Há vários casos de abstinência na Bíblia, mas são casos especiais, e não normativos. Os sacerdotes não deviam beber antes de entrarem no tabernáculo para ministrar (Lv 10.9). O voto do nazireado proibia o vinho, mas isto incluía todo o contato com uvas também, e devia durar um período específico de tempo (Nm 6.3-5). O clã dos recabitas adotou a abstinência como parte do seu programa de rejeição ao estabelecimento agrícola, a fim de seguir uma vida nômade como aquela do povo de Israel no deserto e, portanto, demonstrar profeticamente o viver fiel com Deus (Jr 35). Daniel e seus amigos rejeitaram não somente o vinho oferecido por Nabucodonosor como também as finas iguarias, e prosperaram por causa do efeito total de uma dieta mais austera porém mais nutritiva (Dn 1.8-16). A abstinência de João Batista refletia sua escolha por Deus, antes de nascer, para ser profeta, e o estilo de vida ascético que acompanhava esta vocação (Lc 1.15).

Paulo ensina que os cristãos maduros não devem ter problemas com a comida e a bebida, mas, ao mesmo tempo, devem ter consideração com a consciência sensível do "irmão mais fraco". Se nossa permissividade neste assunto provoca a queda espiritual desta pessoa, a abstenção é recomendada. A temperança bíblica requer que nos controlemos, deliberadamente nas nossas práticas de beber e que nos abstenhamos, se for necessário, para sustentar a fé dos irmãos mais fracos (Rm 14; 1 Co 8). Sem dúvida, a liberdade cristã permite que a pessoa se abstenha ou beba com moderação, mas o abstêmio total não está correto em sustentar que a sua prática é mais bíblica, virtuosa ou espiritual do que a moderação. A embriaguez, no entanto, é inimiga de uma vida cristã saudável, e é claro que a igreja deve proibi-la aos seus membros. R. V. PIERARD

Bibliografia. R. S. Shore e J. M. Luce, *To Your Health: The Pleasures, Problems, and Politics of Alcohol;* J. A. Ewing e B. A. Rouse, *Drinking: Alcohol in American Society;* J. S. Blocker Jr., *Alcohol, Reform, and Society;* J. F. Sutherland, *HERE*, V, 94-100; J. F. Ross, *IDB*, IV, 488, 844-52; D. M. Edwards, ISBE, II, 879-81; B. S. Easton, *ISBE*, V, 3086-88.

ALCUÍNO (c. de 735-804). Estudioso e educador cristão de destaque durante o reinado de Carlos Magno. Alcuíno nasceu na Inglaterra e recebeu a sua educação na notável Es-

cola da Catedral em Iorque; mais tarde, veio a ser presidente dela. Durante uma viagem para Roma em 781, ficou conhecendo Carlos Magno; no ano seguinte aceitou o convite do monarca franco para ser presidente de uma escola ligada à corte imperial. Carlos Magno, como parte da sua política de encorajar uma renascença da cultura no seu império, dedicou-se a elevar os níveis culturais do seu reino, especialmente entre os clérigos. Reuniu a si vários estudiosos para o ajudarem neste programa e, entre eles, Alcuíno foi quem mais se destacou. Alcuíno veio a ser um conselheiro da confiança de Carlos Magno e, sob sua orientação, foram fundadas muitas escolas. Em 796, Alcuíno tornou-se ábade do Mosteiro de São Martinho de Tours, que, sob o governo, tornou-se um importante centro de erudição medieval. Continuou a atuar como conselheiro de Carlos Magno na promoção da erudição até sua morte. Tinha pouco interesse pela política do reinado de Carlos Magno, e geralmente limitava seus conselhos a questões não-políticas.

Embora Alcuíno fosse descrito como manso de espírito, desempenhou um papel relevante em várias controvérsias teológicas. Defendeu vigorosamente a cristologia tradicional da igreja contra o adocianismo dos teólogos espanhóis Elipando de Toledo e Félix de Urgel, exercendo influência decisiva no Sínodo de Aachen, onde Félix se retratou dos seus pontos de vista heréticos. Escritor prolífico, Alcuíno escreveu vários comentários bíblicos, tratados teológicos, hinos, poesias e várias biografias de figuras eclesiásticas importantes. De especial relevância foi sua liderança de um grupo de estudiosos que revisou o texto da Bíblia Vulgata Latina, fazendo uso dos manuscritos mais fidedignos que se podiam achar. Foi, também, responsável pelo desenvolvimento da escrita minúscula carolina, precursora dos tipos gráficos romanos. Algumas das suas inovações litúrgicas tiveram um impacto duradouro na adoração católico-romana.

Embora Alcuíno tenha gozado do favor de Carlos Magno até a sua morte, sempre foi contra o uso de força por este último na conversão dos povos conquistados ao cristianismo, e insistiu em que os adultos candidatos para o batismo deviam ser instruídos eficientemente na fé cristã. J. N. AKERS

ALEGORIA. Um dispositivo oral ou literário que procura expressar verdades abstratas em formas ilustradas. A alegoria geralmente ocorre como uma metáfora extensa na forma de uma narrativa; exemplos podem ser achados no AT e no NT (e.g., Sl 80: Israel é uma videira do Egito; Jo 10.1-16: Jesus como o Bom Pastor). O dispositivo usa uma comparação, ponto por ponto, entre as verdades abstratas em discussão e representações específicas que são reconhecíveis para o auditório em vista. Por esta razão, o conhecimento dos antecedentes culturais do texto é indispensável para uma interpretação correta do artifício. Nas Escrituras, o uso da alegoria é ou especificamente indicado (Gl 4.21ss.) ou é claramente identificado através do contexto (Pv 5.15ss.).

O uso literário da alegoria deve ser distinguido do método de interpretação chamado "alegorização". Este método é caracterizado pela busca de um significado mais profundo nas declarações literais de um texto, que não está facilmente visível. O método freqüentemente indica mais os padrões de pensamento do intérprete do que do autor original.

Historicamente, a alegorização teve sua origem na Grécia (século VI a.C.), influenciou o judaísmo através de Filo em Alexandria (século II a.C.), e veio para o cristianismo através de homens notáveis, tais como Jerônimo, Orígenes e Agostinho. O uso do método desenvolveu uma abordagem interpretativa quádrupla aceitável às Escrituras: (1) literal; (2) alegoria; (3) moral (tipologia); (4) analogia. Esta abordagem durou por toda a Idade Média, mas depois foi questionada por Aquino, desenfatizada por Nicolau de Lira, e totalmente rejeitada pelos reformadores. Os escritos de Emanuel Swedenborg, no século XVIII, oferecem um exemplo mais contemporâneo deste método. S. E. McCLELLAND

Bibliografia. D. C. Allen, *Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance;* R. Grant, *The Bible in the Church;* C. S. Lewis, *The Allegory of Love;* J. MacQueen, *Allegory: The Critical Idiom;* A. B. Mickelsen, *Interpreting the Bible;* H. A. Wolfson, *Philo;* J. Wood, *The Interpretation of the Bible.*

ALEGRIA. Um deleite na vida mais profundo do que a dor ou o prazer. Do ponto de vista bíblico, não é limitada pelas circunstâncias externas nem vinculada exclusivamente a elas. A alegria é um dom de Deus e, como todos os Seus outros dons interiores, pode ser experimentada até mesmo no meio de circunstâncias extremamente difíceis.

No AT como no NT, a alegria é apresentada como uma marca consistente do indivíduo e da comunidade crentes. É uma qualidade de vida, e não simplesmente uma emoção passageira. É fundamentada no próprio Deus e flui da parte dEle (Sl 16.11; Rm 15.13). A alegria não é uma conseqüência isolada ou ocasional da fé, mas, pelo contrário, uma parte integrante do relacionamento que a pessoa tem com Deus. A plenitude da alegria vem quando há um sentimento profundo da presença de Deus na vida da pessoa. De tal consciência flui o desejo forte de compartilhar com os outros aquilo que a pessoa está experimentando. Esta alegria é boa demais para a pessoa guardar para si só.

No AT as palavras mais comuns em hebraico, que indicam alegria são: *śimḥâ* (gozo, riso); *gûl* ou *gîl* (saltar, ser alegre); *māśôś* (gozo, regozijo), e *śāmēah* (brilhar, estar contente). Tanto a experiência da alegria quanto a sua expressão associavam-se com os poderosos atos salvíficos de Deus (Sl 5.11; 9.2; 16.9; 32.11; 63.11; Is 35.10), com a Sua lei (Sl 119.14), e com a Sua Palavra (Jr 15.16). Esta alegria era celebrada nas festas religiosas com cânticos, gritos, palmas e danças.

As palavras mais comumente usadas no NT são: *chara* (gozo) e *chairō* (regozijar-se). Ali, a alegria também tem ligação com a salvação divina (1 Pe 1.6). O que Deus tornou disponível a todos os homens na Sua graça redentora é motivo de grande regozijo. Jesus tornou claro que a alegria tem ligação inseparável com o amor e a obediência (Jo 15.9-14). Paulo identifica a alegria como parte vital do fruto do Espírito (Gl 5.22).

Pode também haver alegria no sofrimento ou na fraqueza quando se percebe que o sofrimento tem um propósito redentor e a fraqueza leva a pessoa a depender totalmente de Deus (Mt 5.12; 2 Co 12.9).

Do ponto de vista psicológico, a pessoa não pode experimentar alegria enquanto está preocupada com sua própria segurança, prazer ou interesses. A libertação das inibições vem quando a pessoa está envolvida em algo suficientemente grandioso para dar significado e propósito à totalidade da vida e a todo relacionamento. Somente Deus é o único centro adequado para a existência humana, e somente Ele pode capacitar-nos a experimentar a vida com espontaneidade alegre e a nos relacionarmos com amor.

C. DAVIS

Bibliografia. D. Harvey, *IDB*, II, 1000-1001; H. Conzelman, *TDNT*, IX, 359-72; *IBD*, II, 820-21; J. Moffatt, *Grace in the NT.*

ALELUIA. O termo hebraico *halelû-yâ*, "louvem ao Senhor", derivado de uma raiz que significa "gloriar-se", "louvar", foi traduzido para o grego como *allēlouia*, de onde provém nossa palavra em português *aleluia*. É uma expressão litúrgica que conclamava os adoradores a participarem de uma das mais altas formas de devoção que podem ser oferecidas a Deus. O termo é restrito aos cânticos de louvor nas Escrituras, e ocorre vinte e quatro vezes nos Salmos e quatro vezes no Apocalipse. No seu uso, engrandecia o poder de Deus na criação, na libertação dos israelitas da escravidão do Egito, e nas bênçãos

que Ele derrama sobre os crentes. Na adoração coletiva, esta invocação ou exclamação era feita predominantemente nas festas da Páscoa, Pentecoste e dos Tabernáculos, embora, obviamente, também tivesse um lugar constante nas devoções particulares.

No período da sinagoga, o "Halel Egípcio" (Sl 113-18) era recitado como parte da cerimônia doméstica da Páscoa, sendo que os dois primeiros Salmos antecediam a refeição e os demais eram cantados no fim (cf. Mt 26.30). Os Salmos 135-36 eram cantados no sábado, ao passo que o "Grande Halel" (Sl 120-36, ou 135-36, ou 145-50) era cantado nos cultos matutinos. O NT termina com um coro celestial bradando "Aleluia", palavra esta que se tornou parte permanente da adoração cristã. R. K. HARRISON

ALEXANDRE DE HALES (c. de 1170-1245). Alexandre nasceu em Hales Owen, em Shropshire, na Inglaterra, e estudou na Universidade de Paris, onde se formou como mestre de teologia em 1221, e começou a ensinar naquele mesmo ano. Em 1236, afiliou-se à Ordem Franciscana de Frades, fundada em 1209, mas não deixou o magistério senão em 1241. Sua importância na história da teologia é tríplice. Em primeiro lugar, começou a associação da Ordem Franciscana com as universidades e a teologia acadêmica, assunto até então negligenciado pela Ordem. Em segundo lugar, no começo de sua carreira de ensino, substituiu o costume de fazer preleções sobre a Bíblia por preleções sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, que se tornou o livro-texto padrão no assunto, e sobre o qual escreveu um comentário. Em terceiro lugar, embora estivesse arraigado na tradição agostiniana, reconheceu um pouco da importância, para o estudo teológico, da recém-descoberta filosofia aristoteliana, e procurou harmonizar-se com ela nas suas exposições teológicas. Embora sua obra nesta área fosse fragmentária, abriu o caminho para a assimilação do aristotelianismo na teologia cristã levada a efeito por homens como Tomás de Aquino. Tem sido demonstrado que a *Summa Theologica* tradicionalmente associada com o nome de Alexandre foi apenas parcialmente da Sua autoria, visto que incorpora matérias de outras pessoas, tais como seu aluno Boaventura. N. V. HOPE

Bibliografia. M. C. Wass: *The Infinite God and the Summa Fratris Alexandri*; É. Gilson: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.*

ALEXANDRE, SAMUEL (1859-1938). Filósofo judeu nascido em Sydney, na Austrália, e cuja educação foi recebida parcialmente em Oxford (Inglaterra). Suas contribuições filosóficas foram feitas enquanto era catedrático em Manchester (1893-1924).

Alexandre é melhor conhecido por suas Preleções "Gifford": *Space-Time and Deity* ("Espaço-Tempo e Deidade"), em que procurava harmonizar a ciência (ou a filosofia da ciência) com as idéias dos seus dias (incluindo evolucionismo e materialismo). Começou com o conceito panteísta estático de Spinoza do deus-mundo, e nunca foi além do panteísmo de Spinoza. Contudo, ele lhe deu uma certa qualidade dinâmica quando o ligou com a "evolução emergente", sendo ele mesmo um daqueles que a desenvolveu.

Sua "evolução emergente" era um pouco análoga à idéia da "evolução criativa", de Bergson. Ensinava a emergência da ordem mundial a partir de uma matriz mais primitiva no espaço e no tempo. "Emergentes" eram resultados novos e não completamente predizíveis de condições anteriormente existentes. Segundo Alexandre, a realidade ulterior era o espaço-tempo, e a matéria "emergia" deste. Com o surto de certos complexos fisioquímicos, emergiu a vida. A partir de certas configurações de complexos vivos, surgiu a consciência. Da hierarquia de qualidades surgiu a "deidade", que é a qualidade mais alta de Deus, cujo "corpo" é o universo inteiro. Portanto, no seu panteísmo, ele fazia distinção entre a "deidade" e Deus. Visto que considerava que a qualidade da "deidade"

continuava a evoluir como o universo, ele ensinava que a religião pessoal consistia em avançar o mundo em direção à deidade, o que, para ele, envolvia o triunfo do bem sobre o mal nos assuntos humanos.

As principais obras de Alexandre foram: *Moral Order and Progress ("Ordem e Progresso Morais"*, 1906*); Space-Time and Deity* ("Espaço-Tempo e Deidade", 1920) *Spinoza and Time* ("Spinoza e o Tempo", 1921); *Beauty and Other Forms of Value* ("A Beleza e Outras Formas de Valor", 1933). H. F. VOS

ALFA E ÔMEGA. A representação da expressão grega *to Alpha kai to Ō*, que se acha em três lugares no NT (Ap 1.8; 21.6; 22.13). Acha-se também no Texto Recebido de Ap 1.11, mas a erudição atual geralmente não a considera genuína neste lugar.

Nesta expressão, provavelmente há uma referência ao emprego pelos judeus da primeira e última letras do alfabeto hebraico para indicar a totalidade de uma coisa. "O símbolo *t̲'* incluía, segundo se considerava, as letras intermediárias, e representava a totalidade; assim, representava de modo apropriado a Shekinah" (H. B. Swete: *The Apocalypse of St. John*, p.10). É uma transição natural para o pensamento da eternidade quando a expressão se relaciona com o tempo.

A expressão é essencialmente a mesma das palavras de Isaías: "Eu sou o primeiro, e eu sou o último, e além de mim não há Deus" (Is 44.6). Assim, é uma declaração de que Aquele a quem se refere é o Eterno.

Devido às frases explicativas que modificam o sujeito, a expressão em Ap 1.8, refere-se à eternidade e à onipotência do Senhor Deus. Em 21.6 é definida ainda mais pelas palavras "o princípio e o fim", e em 22.13 pelas palavras "o primeiro e o último". O pensamento transmitido na segunda e terceira ocorrências é o mesmo.

Na literatura patrística e posteriormente, a expressão referia-se ao Filho. Parece claro, no entanto, que as duas primeiras ocorrências se referem ao Pai (1.8; 21.6), ao passo que a terceira se refere propriamente ao Filho. Sobre sua última ocorrência (22.13), Swete observa: "A frase é aplicável em muitos sentidos, mas talvez seja usada aqui com referência especial ao lugar de nosso Senhor na história humana. Assim como a criação devia à Palavra de Deus o seu princípio, assim também Ele, na Sua glória encarnada, a levará à sua consumação no Grande Galardão" (p. 307). S. L. JOHNSON

Veja também DEUS, NOMES DE; DEUS, DOUTRINA DE.

ALIANÇA. Um pacto ou contrato entre duas partes, que as obriga mutuamente a assumir compromissos cada uma em prol da outra. Teologicamente (usado a respeito dos relacionamentos entre Deus e o homem) denota um compromisso gracioso da parte de Deus no sentido de beneficiar e abençoar o homem e, especificamente, aqueles homens que, pela fé, recebem as promessas e se obrigam a cumprir os deveres envolvidos neste compromisso.

No AT. De modo uniforme, a palavra hebraica usada para expressar o conceito da aliança é *bĕrît*. O significado original desta palavra provavelmente era "grilhão" ou "obrigação", derivado da raiz *bārâ*, "atar". Esta raiz não ocorre como verbo em hebraico, mas ocorre em acadiano como *bārû*, "atar", e aparece como substantivo no acadiano *birītu*, que significa "vínculo", "grilhão." Desta forma, uma *bĕrît* originalmente significava um relacionamento entre duas partes, em que cada uma delas se obrigava a cumprir certo serviço ou dever em prol da outra. Mas alguns estudiosos preferem derivar este substantivo do verbo *bārâ*, "comer" que ocorre em 2 Sm 13.6, 12.17, etc., e, então, o interpretam como "uma refeição" ou "comida", com referência à refeição que as partes contratantes

freqüentemente faziam juntas, ao ratificarem o seu contrato diante da divindade invocada como protetora e garantia da aliança. Outros fazem a palavra remontar à raiz *bārâ*, com o significado de "perceber" ou "determinar"; assim, *berît* envolveria a idéia básica de "visão". Mas nenhuma destas explicações se recomenda por ser tão adequada ou apropriada à característica básica de uma aliança quanto a idéia de "vínculo", preferida pela maioria dos estudiosos.

No AT, uma característica geral de *berît* é o seu caráter inalterável e permanentemente obrigatório. As partes de uma aliança obrigavam-se a cumprir seus respectivos compromissos, sujeitas à pena da retribuição divina, se posteriormente procurassem evitá-los. De modo geral, mas não necessariamente, a promessa de cada parte era fortalecida por algum tipo de consideração jurídica ou compensação. Mas quando uma das partes contratantes tinha poder ou autoridade muito superior ao da outra, a situação era um pouco diferente: o soberano ou o homem de autoridade, ao promulgar a *berît*, simplesmente comunicaria seu decreto ou constituição governamental que achava melhor impor sobre as pessoas sujeitas a ele, e estas, por sua vez, expressavam sua aceitação e disposição de conformar-se com aquilo que ele ordenara. Sem dúvida, mesmo neste tipo de aliança, o soberano implicitamente se obrigava a governar visando os interesses do seu povo, e a fazer tudo para assegurar a proteção deste contra seus inimigos. Mas no caso da promulgação de uma aliança da parte de Deus com Seu povo escolhido, este aspecto unilateral da transação ficava ainda mais aparente, visto que as partes contratantes estavam em níveis inteiramente diferentes. Neste caso, a aliança constituía-se em proclamação divina da santa vontade de Deus no sentido de estender os benefícios da Sua graça imerecida aos homens que estavam dispostos a recebê-los pela fé, e que, assumindo um compromisso pessoal com Deus, vinculavam-se a Ele pelos laços do compromisso total. A declaração característica deste relacionamento ocorre na fórmula: "Eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo" (cf. Jr 11.4; 24.7; 30.22; 32.38; Ez 11.20; 14.11; 36.28; 37.23; Zc 8.8; etc.). Isto significa que Deus Se dá sem reservas ao Seu povo, e que este, por sua vez, se entrega a Ele e Lhe pertence. Sendo assim, eles são Sua "propriedade particular" (*segullâ* – Ex 19.5; Dt 7.6; 14.2; 26.18; Sl 135.4; Ml 3.17). Seu motivo ao adotá-los como filhos segundo a aliança é, conforme é declarado: "bondade amorosa" ou "amor segundo a aliança" (*ḥesed*), um termo que freqüentemente aparece associado a *berît* (cf. Dt 7.9; 1 Rs 8.23; Dn 9.4). (Compare também em 1 Sm 20.8, onde está escrito que Jônatas exerceu *ḥesed* quando entrou num relacionamento de aliança com Davi. Isto apresenta um contraste notável com a motivação atribuída pelos semitas pagãos aos seus deuses, que sempre eram retratados fazendo alianças com seus devotos visando o propósito de extorquir serviço e alimento dos altares, mais ou menos como os senhores feudais da sociedade humana que extorquem seu sustento do trabalho dos seus vassalos.

Um elemento muito importante nas alianças que Deus tinha em Israel achava-se no duplo aspecto da condicionalidade e da incondicionalidade. As Suas promessas solenes, que tinham a natureza de um juramento obrigatório (cf. Dt 7.8), deviam ser consideradas passíveis do não-cumprimento, caso os homens deixassem de viver à altura das suas obrigações para com Deus? Ou havia um sentido em que os compromissos que Deus assumiu segundo a aliança tinham absoluta certeza de cumprimento, sem levar em conta a infidelidade do homem? A resposta a esta pergunta tão debatida parece ser: (1) que as promessas feitas por Jeová na aliança da graça representam decretos que Ele certamente realizará, quando as condições forem propícias ao seu cumprimento; (2) que o benefício pessoal – e especialmente o benefício espiritual e eterno – da promessa de Deus será creditado somente àqueles indivíduos do povo, da aliança divina que manifestarem uma fé verdadeira e viva (demonstrada por uma vida piedosa). Sendo assim, o primeiro aspecto é ressaltado pela forma inicial da aliança com Abraão, em Gn 12.1-3; não há sombra de dúvida de que Deus não deixará de fazer de Abraão uma grande nação, de tornar grande

o seu nome e de abençoar todas as nações da terra através dele e da sua posteridade (cf. Gl 3.8). É assim que o plano de Deus é exposto desde o início; nada o frustrará. Por outro lado, os filhos de Abraão devem receber benefícios pessoais somente à medida em que manifestarem a fé e a obediência de Abraão; assim diz Ex 19.5 ("Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz, e guardardes a minha aliança, então sereis a minha propriedade peculiar... vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa"). Em outras palavras, Deus cuidará para que o Seu plano de redenção seja levado a efeito na história, mas também fará com que nenhum transgressor das exigências de santidade participe dos benefícios eternos da aliança. Nenhum filho da aliança que Lhe apresente um coração infiel será incluído nas bênçãos da aliança.

Esta qualidade triunfantemente duradoura da aliança da graça é especialmente demonstrada pelos profetas na forma da "nova aliança". Na passagem clássica sobre este tema (Jr 31.31-37), a fase mais antiga da aliança (aquela que entrou em vigor no Sinai) é demonstrada como temporária e provisória por causa da violação flagrante cometida pela nação israelita como um todo, e por causa da falta de conhecimento ou reconhecimento de Deus como seu Senhor e Salvador pessoal. Mas vem um tempo, diz Jeová, em que Ele colocará Sua santa lei nos corações deles, de modo que sua inclinação e desejo sinceros serão uma vida à altura do Seu padrão santo. Além disso, Ele gerará dentro deles um sentimento de filiação, de modo que tenham dEle conhecimento pessoal e amor que não requererão ensinamento humano artificial. Além disso, o cumprimento deste propósito de redenção é declarado tão certo quanto a existência contínua do sol, lua e estrelas, ou até mesmo dos alicerces do próprio céu.

No NT. O termo empregado no NT com o sentido de "aliança" é *diathēkē*, palavra constantemente usada na LXX para traduzir *berît*. Visto que a palavra grega comum para indicar "contrato" ou "pacto" *(synthēkē)* subentendia a igualdade entre as partes contratantes, os judeus de fala grega preferiam *diathēkē* (que se origina em *diatithemai*, "dispor dos seus próprios bens") no sentido de um decreto unilateral. No grego secular, esta palavra geralmente significava "testamento", mas até mesmo os autores clássicos tais como Aristófanes (*Aves* 439) a usavam ocasionalmente no sentido de uma aliança em que uma das duas partes tinha uma superioridade esmagadora sobre a outra e podia impor suas próprias condições. Daí, a palavra bíblica *diathēkē* significar (de modo muito mais específico do que *berît*) uma disposição feita por uma parte com plenos poderes, a qual pode ser aceita ou rejeitada pela outra parte, mas não alterada. Johannes Behm (*TDNT*, II, 137) a define como "o decreto (*Verfuegung*) de Deus, a revelação poderosa da vontade soberana de Deus na história, por meio da qual Ele constitui o relacionamento, a ordenança (instituição) divina autorizada, que introduz um estado correspondente de coisas". Há uma só passagem em que o significado secular mais comum de "testamento" aparece juntamente com a idéia da aliança: Hb 9.15-17. Uma analogia jurídica é extraída do fato de que o testador deve morrer antes de seu testamento entrar em vigor; assim também quando a aliança mosaica foi outorgada, um animal foi sacrificado, simbolizando a expiação de Cristo, e o sangue daquela vítima foi aspergido sobre o povo e sobre o próprio documento da aliança. Mas, mesmo aqui, a idéia predominante em *diathēkē* é "aliança", em vez de "testamento".

G. L. ARCHER JR.

Veja também ALIANÇA, A NOVA.

Bibliografia. G. R. Berry, *ISBE* II, 727-29; A. B. Davidson, *The Teology of the OT;* G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East;* G. Oehler, *Theology of the OT;* W. Oesterley e T. H. Robinson, *Hebrew Religion;* G. Vos, *Biblical Theology;* J. Behm e G. Quell, *TDNT*, II, 106ss.; G. Gurt, *NDITNT*, I, 138ss.; W. Eichrodt, *Theology of the OT*, 2 vols.; D. J. McCarthy, *OT Covenant;* K. Baltzer, *The Covenant Formulary;* D. R. Hillers, *Covenant: History of a Biblical Idea;* M. G. Kline, *Treaty of the Great King.*

ALIANÇA, A NOVA. Jeremias foi o primeiro a falar de uma nova aliança na sua profecia acerca de uma grande obra de salvação que Deus realizaria em algum tempo no futuro (Jr 31.31-34). Substancialmente, a profecia de Jeremias a respeito da nova aliança tem fortes afinidades com outros textos proféticos que retratam o triunfo e a consumação do reino de Deus no mundo (cf. Jr 32.36-41; 33.14-26; Is 11.6-9; 54.11-15; 59.20-21; Ez 16.59-63). O termo é encontrado seis vezes no NT (1 Co 11.25; 2 Co 3.6; Hb 8.8; 9.15; 12.24; e o texto controvertido de Lc 22.20) embora a idéia de uma nova aliança esteja presente em outros lugares (cf. Rm 11.27; Gl 4.21-31). Em 2 Co 3.4-18 a nova aliança é comparada com a antiga no contexto do contraste que Paulo fez entre o seu ministério e o de Moisés. Já nos tempos de Tertuliano, Antiga Aliança (*Vetus Testamentum*) e Nova Aliança (*Novum Testamentum*) aparecem como designações das Escrituras pré-cristãs e das Escrituras cristãs, respectivamente.

Na teologia cristã de modo geral, a nova aliança tem sido identificada com a dispensação cristã, com a ordem religio-histórica introduzida por Cristo e pelos apóstolos. Sendo assim, é o cumprimento das promessas da antiga aliança, e é consideravelmente melhor do que a anterior, em virtude de oferecer uma visão mais nítida de Cristo e da redenção, da sua experiência mais rica do Espírito Santo e da maior liberdade que outorga aos crentes.

Especialmente na teologia reformada, como resultado da reflexão cuidadosa sobre a doutrina bíblica das alianças, a nova aliança veio a receber um aspecto duplo. Levando-se em conta que sempre houve uma só aliança entre Deus e o Seu povo, da qual Cristo é o mediador, e o fato de que em Jeremias e no NT o termo "nova aliança" é sinônimo do evangelho de Cristo e a aplicação divina da redenção, a nova aliança foi identificada, de modo rigoroso, com aquela força de aliança da graça manifestada depois da encarnação e, de modo mais amplo, com a aliança da graça no sentido geral (cf. F. Turretin: *Institutio Theologiae Elencticae*, XII. VIII.v).

Uma melhor solução é abandonar totalmente as identificações religio-históricas das duas alianças. A profecia de Jeremias a respeito de uma nova aliança fala da consumação final do reino de Deus, e em Paulo e Hebreus o contraste entre a antiga e a nova aliança tem a ver, não com as distinções relativas entre as duas dispensações da aliança da graça de Deus que se sucedem uma após outra na seqüência do tempo, mas com a antítese radical de suas situações subjetivas: por um lado, o formalismo, o legalismo, a descrença e a falta de fé da parte de Israel antigo; por outro lado a experiência genuína da salvação vivida por todos os crentes. R. S. RAYBURN

Veja também ALIANÇA.

Bibliografia. Irenaeus, *Against Heresies 4;* Augustine, *The Spirit and the Letter;* Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 2.9-11; H. Witsius, *The Economy of the Covenants Between God and Man;* J. Murray, *The Covenant of Grace;* W. Kaiser, "The Old Promise and the New Covenant", *JETS* 15:11-23; W. B. Wallis, "The Pauline Conception of the Old Covenant", *Presb* 4:71-83; R. S. Rayburn, *The Contrast Between the Old and New Covenant in the NT* (Tese de doutorado da Universidade de Aberdeen); O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants.*

ALLEINE, JOSEPH (1634-1668). Pregador e escritor puritano, Alleine é um exemplo de muitos que foram criados pelo sistema da igreja estatal na Inglaterra e mais tarde desertaram dela. Sua experiência também ressalta o fato de que, de modo geral, no início dos tempos modernos, na cristandade ocidental, mantinham-se igrejas estatais, e os dissidentes delas não eram tratados com bondade.

Alleine nasceu em Deviges, Wiltshire. Seu "novo nascimento" ocorreu em 1645,

quando seu irmão mais velho, Eduardo, que era pastor, morreu com a idade de vinte e sete anos. Implorou para que seu pai o educasse para ser sucessor do seu irmão no ministério, e em 1649, ingressou em Lincoln College, em Oxford (Inglaterra). Dois anos mais tarde, ganhou uma bolsa de estudos do Corpus Christi College, em Oxford, e formou-se em 1653. Na Universidade, foi influenciado por John Owen e outros puritanos de destaque. Resistindo a numerosas oportunidades de trabalho em empregos públicos, aceitou o convite para ser assistente de George Newton, o ministro de destaque da Igreja da Sta. Maria Madalena em Taunton, em 1654.

Em 1662, o ministro de Taunton e seu assistente foram expulsos da igreja estabelecida, juntamente com outras duas mil pessoas, conforme o Código Clarendon, que procurava remover do ministério e do governo todos quantos não aceitassem a liturgia e as doutrinas da Igreja da Inglaterra. Alleine e John Wesley, avô de John e Charles, realizaram um ministério evangelístico itinerante. Por isso, foi multado, preso (26 de maio de 1663) e tratado com muita indignidade. Depois de um ano de cadeia, foi solto, e propagou o evangelho muito mais zelosamente. Quando foi encarcerado outra vez por sessenta dias, em 1665, seu confinamento agravou uma enfermidade que se desenvolvia, e morreu em 16 de novembro de 1668.

Diz-se que, entre os puritanos, Alleine é colocado ao lado de Richard Baxter como aquele de quem se tem a mais afetuosa lembrança. É melhor conhecido pelo seu *Alarm to the Unconverted* ("Alerta aos Inconversos"), do qual foram vendidos 20.000 exemplares quando foi publicado em 1672; três anos mais tarde, foram vendidos 50.000 exemplares quando foi reeditado como *Um Guia Seguro para o Céu*. Foi reimpresso muitas vezes, e influenciou George Whitefield e Charles Spurgeon. Como sério estudioso e observador científico, Alleine escreveu *Theologia Philosophica* (atualmente perdida) e outras obras.

H. F. VOS

ALMA. Ser vivente, o princípio da vida, a pessoa ou a natureza espiritual individual. Pode ser atribuída aos animais (Gn 1.30; Ap 8.9) e a Deus (Lv 26.11; Is 42.1). É bastante usada alternadamente com "espírito", embora distinções que começam a aparecer no AT continuem no NT. Sendo assim, ao passo que "alma", no NT, normalmente significa uma entidade espiritual individual com um corpo material, de modo que se concebe a pessoa como um corpo-alma, o espírito é a dádiva especial de Deus que coloca o indivíduo em relacionamento com Ele. A Escritura declara que Jesus entregou Seu espírito ao Seu Pai (Lc 23.46; Jo 19.30), mas em outros trechos declara-se que Ele deu Sua alma como resgate por muitos (Mt 20.28; Jo 10.15). Em termos gerais, portanto, pode ser dito que a alma é considerada nas Escrituras um princípio imaterial criado por Deus, geralmente ligado a um corpo, que dele recebe a vida; a alma, no entanto, continua a existir depois da morte, no caso dos seres humanos (Mt 10.28; Tg 5.20; Ap 6.9; 20.4), condição esta que se encerra no fim desta era (1 Co 15.35-55).

A Igreja Primitiva. A especulação a respeito da alma na igreja apostólica foi geralmente influenciada pela filosofia. Isto se vê na aceitação por Orígines da doutrina platônica da preexistência da alma como pura mente (*nous*) na origem, que, em razão de ter decaído de Deus, esfriou-se ao ponto de tornar-se alma (*psychē*) quando perdeu sua participação no fogo divino por ter olhado em direção à terra. É vista, também, no repúdio às idéias gregas da parte de Tertuliano, a na sua insistência no ensinamento bíblico da união da alma, uma criação imaterial de Deus, com o corpo material que foi feito para ela.

A grande influência de Agostinho foi sentida na igreja no seu ensinamento a respeito da alma, assim como em outras questões. Condenando as idéias pagãs de que a alma era originalmente uma parte de Deus – a isto ele chama de blasfêmia – que era corpórea, ou que se poluía através do corpo, ele entendia que a alma era uma substância ra-

cional-espiritual feita "como Deus", e criada por Ele, que sustentava e dirigia o corpo (*A Grandeza da Alma*, XIII, 22). Quanto à origem da alma, e quanto a ela ter sido criada por Deus ou transmitida pelos pais, Agostinho não tinha certeza (*Da Alma e da Sua Origem*, I, 27), mas ele não tinha dúvidas quanto à sua "habitação apropriada" e à sua "pátria": Deus (*A Grandeza da Alma*, I, 2).

A Origem da Alma. A relutância de Agostinho em tomar partido na questão da origem da alma não foi compartilhada pelos seus contemporâneos. Alguns pais da igreja gregos concordaram com a teoria de Orígenes de que a alma preexistia com Deus e que era consignada a um corpo como penalidade pelo seu pecado de ter olhado para baixo. A maioria, no entanto, aceitava o conceito criacionista de que Deus criava cada alma individual no momento em que lhe dava um corpo, ao passo que alguns, como Tertuliano, sustentavam a teoria traducianista de que cada alma é derivada dos pais, juntamente com o corpo.

Argumentos citados a favor do criacionismo incluem: (1) as Escrituras fazem uma distinção entre a origem da alma e do corpo do homem (Ec 12.7; Is 42.5; Zc 12.1; Hb 12.9); (2) o criacionismo conserva a idéia da alma como uma substância única e indivísivel melhor do que o traducianismo, que requer a idéia da divisão da alma e da sua derivação dos pais; e (3) torna mais crível a retenção por Cristo de uma alma pura do que seria o caso no traducianismo.

Em prol do traducianismo dizia-se: (1) certos trechos das Escrituras o apóiam (Gn 2.2; Hb 7.10; cf. 1 Co 11.8); (2) ele oferece a melhor explicação do fato de a raça inteira ter pecado em Adão; (3) é apoiado pela analogia da vida inferior em que o aumento numérico é obtido pela derivação; (4) ensina que os pais geram o filho inteiro, corpo e alma, e não somente o corpo; e (5) era necessário Cristo ter recebido a Sua alma da alma de Maria, a fim de redimir a alma humana.

Agostinho pesou cuidadosamente os argumentos dos dois lados da controvérsia, e por algum tempo inclinou-se ao traducianismo, mesmo vendo que havia dificuldade em manter, com esta hipótese, a integridade da alma; mais tarde, reconheceu que estava perplexo e confuso nesta questão.

Um teólogo contemporâneo que adota essencialmente a mesma posição é G. C. Berkouwer, que chama a controvérsia de "infrutífera", visto que ela pressupõe erroneamente que a questão é de relacionamentos *ou* horizontais *ou* verticais. "Esta maneira de expressar o assunto é uma tentativa muito fraca de demonstrar adequadamente a grandeza da obra de Deus" (*Man: The Image of God* – "Homem, A Imagem de Deus", p.292). O Deus de Israel não somente cria no passado distante, como também está constantemente ativo na história humana, o Criador nos relacionamentos horizontais. Ele entende que falar numa origem separada da alma é biblicamente impossível, visto que esta teoria criacionista vê o relacionamento com Deus como "algo acrescentado ao 'essencialmente humano', que, mais tarde, é definido independentemente como 'alma' e 'corpo'. Tanto a alma quanto o corpo podem, então, ser vistos em relacionamentos 'causais' diferentes, sem referência a algum relacionamento intrínseco não-causal com Deus. Se, porém, é impossível falar na essência do homem a não ser neste último relacionamento religioso, torna-se, também, impossível introduzir dualidade na origem da alma e do corpo dentro da unidade do indivíduo humano" (303). M. E. OSTERHAVEN

Veja também CORPO, CONCEITO BÍBLICO DO; DICOTOMIA; HOMEM, DOUTRINA DO; ESPÍRITO; TRICOTOMIA.

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God;* A. Dihle *et al.*: *TDNT*, IX, 608-66; C. A. Beckwith: *SHERK*, XI, 12-14; C. Hodge: *Systematic Theology*, II; L. Berkhof: *Teologia Sistemática*.

ALTA CRÍTICA. Este termo descreve o estudo das Escrituras do ponto de vista da literatura, em contraste com a "baixa crítica" que trata do texto das Escrituras e a sua transmissão. A alta crítica tem três interesses principais: (a) detectar a presença de fontes literárias que subjazem uma obra; (b) identificar os tipos literários (*Gattungen*) que perfazem a composição; e (c) fazer suposições sobre questões de autoria e data.

Talvez pareça que o termo "alta crítica" tenha um significado místico ou sinistro, mas, na realidade, é um processo que todos os estudiosos seguem em graus diferentes. A fim de obter uma compreensão apropriada da natureza dos escritos bíblicos, é importante examinar o caráter das fontes. Às vezes, isto nos leva a aplicar a história a uma determinada obra, como acontece no livro de Esdras, onde é citada uma seção do decreto de Ciro que libertou os povos cativos na Babilônia em 538 a.C. (Ed 1.2-4). No mesmo livro, um documento governamental em aramaico que baixava instruções a respeito da reedificação do templo em Jerusalém (Ed 6.3-5) foi recuperado depois de uma busca nos arquivos, e descobriu-se que o documento também foi escrito mediante a ordem de Ciro. Este memorando apoiava as reivindicações judaicas no sentido de o templo estar sendo reedificado por autoridade real.

O reconhecimento de vários tipos de literatura também é importante, porque podem ser comparados com seus equivalentes seculares. Assim, estatutos legais no AT freqüentemente têm muita coisa em comum com os de outras nações do Oriente Próximo, ao passo que as cartas do NT podem ser melhor compreendidas por uma comparação com aquilo que se sabe a respeito da forma, estilo e linguagem das cartas seculares do século I d.C. O fato de que uma obra é atribuída *a* determinado autor não significa necessariamente que foi escrita *por* aquela pessoa. Por exemplo, a "Assunção de Moisés", embora pareça originar-se com um autor antigo de boa reputação, revela, mediante um exame, datar-se do século I d.C., e, portanto, seu conteúdo e propósito devem ser julgados de acordo com estes fatos.

Várias outras abordagens foram desenvolvidas para ajudar o estudioso a fazer uso da alta crítica. Uma é a crítica da forma, que encoraja o reconhecimento das unidades literárias segundo as suas formas. Por exemplo, ela é útil no estudo das parábolas, milagres e ditos de Cristo, ou no reconhecimento de que o quarto evangelho é escrito na forma de uma tábua babilônica antiga, completa com o título, o texto e o colofão. Um exame cuidadoso de Gênesis, segundo a crítica da forma, indica que os capítulos 1-36 perfazem onze seções nítidas, demarcadas pela frase: "estas são as gerações de", e que esta matéria também é dada na forma tradicional das tábuas babilônicas.

Outro método é a crítica das tradições, que examina como as tradições específicas foram interpretadas por vários escritores bíblicos. Ao estudar uma tradição bem estabelecida tal como o Êxodo, é possível ver as diferentes ênfases que lhe foram dadas pelos historiadores, salmistas e apóstolos. Um estudo interessante, porém um pouco especulativo, é a crítica da redação, que surgiu da crítica da forma e investiga a motivação editorial envolvida numa obra com referência especial ao ponto de vista expressado. Assim sendo, o cronista preocupava-se quase exclusivamente com a sucessão davídica e sua continuidade na Judéia pós-exílica e, como resultado, desenvolveu uma teologia da história sem igual na antigüidade. Outro exemplo: o Evangelho Segundo João trata de modo seletivo os dados da vida de Cristo e os apresenta aos leitores de modo teológico, a fim de que eles sejam salvos. Este ponto de vista torna o quarto evangelho distintivo como documento evangelístico.

Embora os processos do estruturalismo sejam interpretados de várias maneiras, seu conceito básico parece ser de que a forma e o conteúdo estão unidos de modo tão firme que o último não pode ser compreendido adequadamente a não ser depois de se dominar claramente a forma. Isto reforça os valores da crítica da forma, e impede que a verdade de Deus seja considerada um conceito puramente abstrato.

Assim como no caso de outras disciplinas, a alta crítica deve ser manipulada com cuidado por causa da facilidade de se obter resultados da pura especulação na ausência dos dados externos. Desde a Reforma, o estudo da Bíblia tem sido sobrecarregado de suposições, hipóteses e teorias sem apoio, que repetidamente se baseia em algum conceito da evolução orgânica.

Este fato pode ser visto claramente na obra dos estudiosos liberais do século XIX, cujos estudos geralmente eram tão destituídos de controles externos, tais como evidências arqueológicas, que liberdades injustificáveis eram tomadas, tanto na interpretação bíblica quanto nos processos históricos. Porque estas abordagens foram muito além das evidências relevantes disponíveis, quanto às conclusões adotadas, também lançaram dúvidas sobre a confiabilidade do método envolvido.

A erudição crítica responsável resistirá a tais tendências, parcialmente porque aquilo que é puramente especulativo pode ser facilmente demolido por meio da oposição da evidência dos fatos, porém, mais especificamente, porque a integridade das Escrituras é seriamente atingida.

R. K. HARRISON

Veja também ESCOLA DE TÜBINGEN; ILUMINISMO; INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA.

Bibliografia. E. J. Young, *Introduction to the OT*; R. K. Harrison, *Introduction to the OT*; D. Guthrie, *NT Introduction*; G. L. Archer, *ZPEB*, I, 584-90; R. K. Harrison *et al.*, *Biblical Criticism: Historical, Literary and Textual.*

ALTAR. No hebraico do AT, *mizbēaḥ*, um lugar de matança ou sacrifício. No grego do NT, *bōmos* (somente em At 17.23), um lugar elevado e freqüentemente usado na LXX para traduzir *mizbēah*, *thysiastērion*, um lugar de sacrifício.

No AT. *Materiais e Formas.* Havia dois tipos básicos de altares no AT. O primeiro era um altar sem formato nem materiais previstos, construído de terra e pedras. Em alguns casos, é declarado que o altar tomava esta forma e, em outros, o contexto sugere que era esta a forma. Este tipo de altar geralmente tinha um uso não-sacerdotal, ou leigo.

O segundo tipo tinha uma forma prescrita, e era feito ou de madeira e bronze, ou de madeira e ouro. Em especial, os dois altares associados com o tabernáculo e o seu serviço sacerdotal (e, depois, os altares do templo) seguiam padrões específicos e eram construídos por artífices habilidosos.

Usos e Funções. Altares podiam ser dedicados a usos legítimos ou ilegítimos. Nesta última categoria havia os altares dos pagãos vizinhos de Israel (Ex 20.25-26; 34.13-16; Dt 7.5-11; Jz 6.25-32). A adoração da parte de Israel devia ser inteiramente separada da dos pagãos e fiel ao único Deus verdadeiro que Se revelara aos israelitas e aos patriarcas. Infelizmente, Israel tinha uma forte tendência de desconsiderar estas proibições e envolver-se com deuses, sacrifícios e altares dos pagãos (Nm 25.2-5; Jz 6.25, 30; 1 Rs 12.32; 16.32; 22.43; 2 Rs 16.4; 10-16; Os 8.11; 11.2; Am 3.14). Elias queixou-se de que Israel tinha derrubado os altares de Deus e matado os Seus profetas (1 Rs 19.10), e, mais tarde Jeú e Josias, individualmente, destruíram os altares de Baal (2 Rs 10.18-28; 2 Cr 34.1-7).

Mas é igualmente claro que os altares tinham uma função legítima. Na realidade, os regulamentos do Sinai no tocante aos altares visavam conservar suas funções legítimas separadas da ilegítimas. Quando pensamos nos usos legítimos dos altares, pensamos em primeiro lugar no simbolismo das orações que sobem, assim como ocorre no caso do altar de incenso (Ex 39.38; 40.5; cf. Ap 8.3-5), ou da expiação vicária, como se deu no sacrifício de um carneiro no lugar de Isaque, no monte Moriá (Gn 22.1-3). Mas os altares e seus sacrifícios podiam ter outros significados. A primeira referência a um altar nas Es-

crituras diz respeito àquele que foi levantado por Noé (Gn 8.20); o contexto parece sugerir que os sacrifícios de Noé no altar eram uma expressão de ações de graças pelo livramento do dilúvio.

Abraão construiu altares em Siquém, em Betel-Ai e em Hebrom (Gn 12.7-8; 13.18); eram associados com sua adoração a Deus e sua reivindicação da terra que Deus prometera a ele e aos seus descendentes (cf. Gn 26.23-25). Moisés construiu um altar como memorial (Ex 17.14-16); quando Israel afirmou a aliança com Deus, Moisés edificou um altar ao sopé do monte Sinai e ali sacrificou, como afirmação da aliança, segundo parece (Ex 24.4-8).

Altares Não-Sacerdotais e Sacerdotais. Nas palavras acima fica claro que os altares podiam ser edificados e usados por outras pessoas além dos sacerdotes do tabernáculo. Não havia sacerdócio antes do Sinai, mas altares eram edificados e usados para a adoração de Deus pelos patriarcas. Deus mandou Moisés instruir o povo de Israel a respeito da construção e emprego apropriados de tais "altares leigos" (Ex 20.24-26). O fato de que continuavam a ser edificados fica claro em Js 8.30-35; Jz 6.24, 21.4; 1 Sm 7.17, 14.35; e 2 Sm 24.25.

Mas, no monte Sinai, Deus também revelou a Moisés as especificações de dois altares associados com o tabernáculo e o ministério sacerdotal. O altar de bronze ou o altar de holocaustos tinha dois metros e meio de comprimento e largura, e um metro e meio de altura; era feito de madeira de acácia coberta de bronze, e tinha chifres nos quatro cantos superiores. Foi construído de maneira que pudesse ser carregado. Quando era montado, ficava entre a entrada do átrio e a porta do tabernáculo. As ofertas de animais e de manjares eram feitas nele (Ex 27.1-8; 31.2-5, 9; 38.1-7; 40.6-29). Os sacrifícios nele oferecidos (Lv 1-7) significavam que era necessária a expiação pelo pecado antes de a pessoa poder entrar na presença de Deus.

O segundo altar era o de ouro, ou o altar de incenso. Tinha meio metro de cada lado e um metro de altura; era feito de madeira de acácia recoberta de ouro, e tinha quatro chifres nos cantos superiores, Ele, também, foi construído de maneira que pudesse ser carregado. Era provavelmente situado imediatamente antes da cortina que separava o Santo Lugar do Santo dos Santos (Ex 40.26; mas cf. Hb 9.4). No altar de ouro, o sumo sacerdote oferecia incenso de manhã e de tarde, e uma vez por ano o sumo sacerdote aplicava o sangue expiador aos seus chifres (Ex 30.1-10; 40.5, 26-27). A fumaça do incenso que subia e enchia o tabernáculo simbolizava as orações que eram oferecidas (cf. Ap 8.3).

Não se sabe o que aconteceu aos dois altares do tabernáculo, o de bronze e o de ouro. Mas quando Salomão edificou o templo, este recebeu os equivalentes dos dois altares do tabernáculo. O novo altar de bronze era maior (9,15 metros de cada lado e 4,60 metros de altura; 2 Cr 4.1), mas pouco se sabe a respeito do novo altar de ouro senão que foi feito de cedro e recoberto de ouro (1 Rs 6.20-22). Presume-se que os exilados que voltaram restauraram os dois altares no segundo templo (Ed 3.3; cf. 1 Mac. 1.21, 54; 4.44-49). Mais tarde, equivalentes dos dois altares achavam-se no templo de Herodes (Mt 5.23-24; 23.18-20; Lc 1.11).

Ezequiel, o profeta do exílio, teve uma visão de um templo reedificado (Ez 40-44). Um altar de holocaustos é descrito com muitos pormenores, sendo que suas dimensões eram diferentes daquelas dos altares anteriores (43.13-17); mas nenhum altar de incenso é mencionado, a não ser que a referência em 41.22 esteja apontando para ele. Alguns intérpretes consideram que a visão pretendia concentrar a atenção dos exilados nas novas maneiras de Deus lidar com Israel numa Jerusalém e num templo reedificados. Outros vêem o cumprimento da visão de Ezequiel num templo e ritual sacrificial milenares, ainda no futuro. Os oponentes deste ponto de vista argumentam que a volta dos sacrifícios de animais está fora de cogitação, tendo em vista que a obra de Cristo na cruz cumpriu o significado tipológico (cf. especialmente a Epístola aos Hebreus). Mas os proponentes

deste ponto de vista argumentam que tais sacrifícios teriam relevância comemorativa e que, em princípio, não seriam diferentes da observação da Ceia do Senhor na atualidade. É uma questão difícil, e se entrelaça com muitas outras considerações que envolvem a eclesiologia e a escatologia.

No NT. A maioria das referências a altares no NT dizem respeito aos altares no templo de Herodes (veja supra). Mas há, também, referências ao altar de incenso no templo celestial (Ap 6.9; 8.3-5; 9.13; 14.18; 16.7). É interessante o fato de que no templo celestial não há, segundo parece, nenhum altar de holocaustos, porque a expiação está completa. Mas as orações dos santos, como o incenso perfumado do altar de ouro, sempre subirão a Deus e Lhe agradarão.

Algumas tradições teológicas (em especial, a Ortodoxia Oriental, o Catolicismo Romano, o Anglicanismo da Igreja Superior e as igrejas protestantes altamente litúrgicas) consideram que a referência ao "altar" em Hb 13.10 diz respeito à mesa da Comunhão. Esta interpretação dificilmente se encaixa no contexto de Hebreus, sendo que neste caso um objeto material substituiria outro, idéia esta que anularia o argumento anterior da Epístola. Hb 13.10 é melhor entendido como referência à cruz como o altar em que Cristo foi sacrificado. Visto que estas mesmas tradições teológicas consideram a mesa da Comunhão como um altar, é natural que considerem a "mesa do Senhor" (1 Co 10.21) um sinônimo do altar cristão.

Na História Eclesiástica. A partir do início do século II, o modo de compreender o que acontecia na Ceia do Senhor tornava-se cada vez mais literalista. No princípio, o pão e o vinho eram considerados, em sentido figurado, a oferenda do corpo e do sangue de Cristo. Este conceito evoluiu paulatinamente durante séculos, numa direção mais literal, de modo que, por fim, a oferenda do pão e do vinho foi considerada, literalmente a oferta sacrificial do corpo e do sangue de Cristo, feita pelos sacerdotes. Era chamada, já em data muito remota, o "sacrifício do altar" e finalmente culminou nas doutrinas católico-romanas da transubstanciação e do sacrifício da Missa. Simultaneamente a estes desenvolvimentos, houve a evolução da mesa da Comunhão, a partir de uma simples mesa caseira onde o pão e o vinho eram servidos, até chegar a um altar onde, de alguma forma, Cristo era oferecido. Quanto mais literalmente se pensava que os elementos eram Cristo, tanto mais a mesa era considerada um altar. Os altares cristãos sempre tiveram a forma tabular, embora tenha havido um desenvolvimento a partir da madeira para materiais de metal e de pedra.

Esta percepção da mesa da Comunhão como um altar veio a prevalecer na Ortodoxia Oriental e no Catolicismo Romano. No entanto, até mesmo as tradições protestantes que ressaltam a "presença real" de Cristo nos elementos têm a probabilidade de falar na mesa da Comunhão como altar. Como tal, é o ponto central no culto da Comunhão e nas orações, louvores, ações de graças e ofertas congregacionais. As tradições que entendem os elementos em termos mais simbólicos e/ou espirituais (i.é. uma presença espiritual) têm mais probabilidade de falar simplesmente da "mesa do Senhor".

As igrejas da tradição protestante reavivamentista têm ainda outro uso do termo "altar". Naqueles grupos que ressaltam a importância da confissão pública de Cristo ou da dedicação pública da vida a Cristo, há um "convite ao altar" (para vir até à frente), no fim da maioria dos cultos públicos. Nesta ocasião as pessoas são convidadas a vir para a frente e, sacrificialmente, oferecer-se a Deus (no altar). Em tais casos, o chamado altar é um corrimão, um banco, ou simplesmente a primeira fileira de bancos. Na realidade, em alguns casos o altar pode ser mero modo de falar, sem se identificar com qualquer objeto específico. Na tradição reavivamentista, o altar já não é o lugar onde Cristo é oferecido. Não se refere de modo algum à mesa da Comunhão. Refere-se ao lugar onde o indivíduo se oferece a Deus.

S. N. GUNDRY

Veja também OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS; CEIA DO SENHOR; CEIA DO SENHOR, CONCEITOS DA.

Bibliografia. J. Bodensieck, ed.: *Encyclopedia of* the *Lutheran Church; TDOT;* H. Wolf: *TWOT*, I, 233-35; E. H. Klotsche: *The History of Christian Doctrine;* B. Lohse: *A Short History of Christian Doctrine; NCE.*

ALTHAUS, PAUL (1888-1966). Teólogo luterano alemão. Nasceu em Obershagen, perto de Hanover, filho de Sir Paul Althaus, que também foi um teólogo bem conhecido. As influências principais no seu pensamento foram de seu pai, Carl Strange e Adolf Schlatter. Ensinou nas universidades de Göttingen (1914-20), Rostock (1920-25) e Erlangen (1925-66). Em 1926 sucedeu Karl Holl como presidente da *Luthergesellschaft*, ("Sociedade Lutero"), onde permaneceu como figura de destaque durante o restante da sua vida. Foi um dos fundadores da *Zeitschrift für systematische Theologie* ("Revista de Teologia Sistemática").

Althaus concentrou sua atenção na escatologia (*Die letzten Dinge* – "As Últimas Coisas", 1922), na teoria política cristã (*Religiös Sozialismus* – "Socialismo Religioso", 1921), na doutrina de Lutero da justificação pela fé (*Paulus und Luther über den Menschen* – "Paulo e Lutero a respeito do Homem", 1938; *Die Theologie Martin Luthers* – "A Teologia de Martinho Lutero", 1962), no relacionamento entre os fatos e a fé na proclamação de Jesus feita pela igreja (*Die sogenannte Kerygma und der historische Jesus* – "O chamado Kerygma e o Jesus Histórico", 1958) e, acima de tudo, na ética cristã (*Grundriss der Ethik* – "Esboço da Ética", 1931; *Die Ethik Martin Luthers* – "A Ética de Martinho Lutero", 1965). Criticava tanto Karl Barth (pela sua rejeição da teologia natural) quanto Rudolf Bultmann (pela sua negação do elo essencial entre a fé e a história no Kerygma). Sua imagem como líder eclesiástico foi severamente comprometida por seu envolvimento no Partido Nacional Alemão, que fez uma coligação com o Partido Nacional Socialista (nazista) e ajudou a trazer Adolf Hitler ao poder. Além disso, alguns dos seus escritos entre 1931 e 1938 pareciam apoiar as políticas do governo nazista. Althaus foi um estudioso cuidadoso do NT, e se preocupou em transmitir ao leigo culto os resultados da exegese teológica cuidadosa; daí seu envolvimento na célebre série de comentários *Das Neue Testament Deutsch* ("O Novo Testamento em Alemão") e sua popularidade como pregador (cf. sua influência sobre H. Thielicke). Nas palavras de Walter von Loewenich, ele incorporava o axioma antigo: "Uma teologia é valiosa somente ao ponto em que se pode pregá-la". Seus cinco volumes de sermões permanecem como rica herança para a igreja. W. W. GASQUE

Bibliografia. W. Kenneth e W. Joest, eds., *Dank and Paul Althaus;* H. Grass, *NZSTR* 8:213-41; W. Lohff, "Paul Althaus", em *Theologians of our Time*, ed. L. Reinisch; H. Grass, *Theologische Realenzyklopaedie*, II; W. von Loewenich, *Erlebte Theologie.*

ALVES, RUBEM A. Teólogo brasileiro nascido em Boa Esperança, Minas Gerais, em 1933. Viveu alguns anos no Rio de Janeiro e estudou Teologia no Seminário Presbiteriano de Campinas. Depois de formado, exerceu o pastorado em Lavras, Minas Gerais. Nos anos 60, esteve bastante ligado à emergente preocupação protestante com o aspecto social na América Latina. Esta preocupação contribuiu para o surgimento da Teologia da Libertação. Influenciado por Richard Shaull, professor do Seminário de Campinas, formado em Princeton (E.U.A.), e pela análise marxista da sociedade, Alves seguiu para os Estados Unidos, onde concluiu o mestrado no Union Theological Seminary em Nova Iorque, em 1962-63. Regressou ao Brasil em 1964, mas logo retornou à outra América

para conseguir o grau de doutorado no seminário de Princeton. Escreveu muitas obras, das quais é importante citar: *A Theology of Human Hope* (Cleveland, Ohio: Corpus, 1969); *Tomorrow's Child* (Nova Iorque: Harper & Row, 1972); *O Enigma da Religião* (Campinas, São Paulo: Papirus, 1984); *O que é a Religião* (Coleção Primeiros Passos – 31. São Paulo: Brasiliense, 1981); *Filosofia da Ciência - Introdução ao Jogo e suas Regras* (São Paulo: Brasiliense, 1983); *Protestantismo e Repressão* (Ensaios – 55. São Paulo: Ática). Atualmente, Alves é professor de Sociologia em Campinas e é internacionalmente conhecido por suas obras e erudição.

O pensamento do teólogo pode ser incluído naquilo que é denominado Teologia da Esperança, cujo caráter básico é "estar aberto a correções e reformulações de todos os tipos", conforme Wolfhart Pannenberg. Influenciado mormente por Moltmann, Brunner, Kierkgaard e Marx, Alves propõe que o homem age dentro da história, sendo dono de seu próprio destino e devendo agarrar o futuro por si mesmo, sem uma atitude determinista de espera dos fatos. Segundo Alves, o homem pode realizar a história sem esperar por Deus; numa reação à ortodoxia calvinista, ele fala de um messianismo humanista, concedendo a Deus o simples conceito de poder da humanização que liberta o homem historicamente em quaisquer circunstâncias. Neste processo histórico, o amor é o orientador ético e deve ser entendido como a remoção dos obstáculos à realização da liberdade humana. Sua teologia pressupõe o homem como auto-criador; os valores são relativizados e o mundo torna-se totalmente secular. A cruz é símbolo de desespero, do sofrimento de Deus, por causa da violência e do medo humano do futuro. A ressurreição é símbolo da liberdade e significa que o homem levanta-se acima da história e não é determinado pela mesma.

É importante descrever o conceito do teólogo sobre a conversão: a conversão é o momento religioso da consciência. Ele começa descrevendo as experiências do belo e do brinquedo e as utiliza como ilustração introdutória para apresentar a conversão em seu aspecto subjetivo, extático e distante da dura realidade do cotidiano, mas ao mesmo tempo, vencedora do mesmo. Posteriormente, a conversão é dividida em dois momentos: o primeiro é o mito vivido de trás para diante, quando o caos engole o cosmo. Neste momento, ocorre o desmoronamento das estruturas normativas da personalidade, nasce a angústia que culmina no desespero, eclipse da esperança. O segundo momento é o da ressurreição da consciência, onde há uma reorganização de todas as coisas no interior do indivíduo; o mundo objetivo é sempre o mesmo, o que existe são novos olhos, e esta percepção diferente é a virtude da fé renovadora. Há a redescoberta do sentido, perdido no primeiro momento. Surge a convicção de que o sentido da existência é alcançável. Este processo ocorre de maneira inexplicável do ponto de vista racional e é, quanto à origem, essencialmente externo ao homem. Para Alves, isto mostra que a realidade transcende em muito a análise da ciência objetivista e que o esforço humano para produzir este ressuscitar é inútil; assim ele termina sua descrição tentando golpear a validade que a lógica tem recebido na tradição protestante. Ainda é válido ressaltar que as Escrituras são mui pouco citadas, não há referência à morte de Jesus Cristo como redentora dos pecados e parece não haver distinção entre o cristão e o não-cristão. A experiência de conversão é vista como conversão à religião mais do que a Jesus Cristo.

L. A. T. SAYÃO

AMBROSIANOS. O nome de certo número de movimentos ascéticos católico-romanos, tanto de homens quanto de mulheres. Um dos primeiros foi o dos Oblacionários de Sto. Ambrósio, em Milão, na Itália, que teve sua origem no século IX. Já em fins do século XX, era representado somente por dez homens e dez mulheres pobres. O Ambrósio do século IV nada tinha a ver com a sua fundação.

Uma das agremiações principais foi a dos Irmãos de Sto. Ambrósio do Bosque, cuja origem se deve a três homens do século XIV: Alexandre Crivelli (ou Grivelli), Antônio Pietrasancta e Alber Bezozzi. Esta ordem tomou Sto. Ambrósio como patrono. Gregório XI observou-os em 1375, e dirigiu-lhes uma bula. Localizavam-se na diocese de Milão.

Já em 1408 havia uma ordem ambrosiana de freiras, fundada por Dorothea Morosini, Eleanore Contarini e Verônica Duodi. Receberam a canonização em 1471. Um grupo semelhante de freiras ambrosianas foi fundado em 1474 por Catarina Morigia. Seu hábito assemelhava àquele dos Irmãos de Santo Ambrósio do Bosque – grupo este que originalmente se reunia num bosque.

Em 1441, o Papa Eugênio IV ordenou que os grupos masculinos de ambrosianos se fundissem numa só agremiação. Até então, houvera vários grupos aqui e ali, mas não eram unidos.

Em 1578, outro italiano, Charles Borromeo, fundou os Oblatos de Santo Ambrósio.

Menos de um século depois, em 1646, o Papa Inocêncio X deu aos ambrosianos uma condição não-oficial ao dissolver a ordem administrativamente.

Os ambrosianos não serviam como sacerdotes de paróquias, mas pregavam, e praticavam boas obras na sociedade.

Havia, também, um pequeno grupo de anabatistas no século XVI; membros de um grupo protestante radical, que foram apelidados de ambrosianos. Enfatizavam um contrato imediato com Deus, baseando a sua doutrina em Jo 1.9 – a luz que ilumina toda pessoa que entra no mundo. Não sentiam necessidade de depender de sacerdotes nem ministros para a interpretação da Bíblia. J. C. WENGER

Veja também REFORMA RADICAL.

AMBRÓSIO (c. de 340-397). Um dos doutores da Igreja e um dos maiores oponentes do arianismo. Ambrósio nasceu em Treir, filho de uma das famílias romanas nobres e senatoriais que se tornaram cristãs. Seu pai, o prefeito pretoriano da Gália, morreu quando Ambrósio ainda era jovem, e a família voltou para Roma, onde ele e seu irmão Sátiro receberam uma educação clássica como preparo para o serviço público. Foi em Roma que Marcelina, irmã de Ambrósio, recebeu sua consagração de virgem das mãos do Papa Libério, e sua mãe consagrou-se ao serviço da viuvez cristã. Tais foram as influências da sua família, que cinco das suas obras existentes tratam da virgindade e viuvez cristãs.

Em 370, Ambrósio foi nomeado governador de Emília-Ligúria, com sede em Milão, que neste tempo substituira Roma como cidade imperial do Ocidente. Tornou-se respeitado e popular por causa da sua integridade, de modo que, quando procurou acalmar a controvérsia entre arianos e católicos na conclave eleitoral para um novo bispo de Milão em 374, a multidão o aclamou bispo. Mediante a aprovação do imperador, Ambrósio recebeu o batismo, várias ordens e o cargo de bispo, tudo numa única semana. Foi consagrado Bispo de Milão em 7 de dezembro de 374. Escolheu receber seu cargo das mãos de um bispo católico, e trabalhou contra o partido ariano até à sua morte. Com o apoio de dois papas romanos capazes, Damaso (366-84) e Sirício (384-99), Ambrósio viveu até ver o arianismo derrotado, em grande medida, na igreja ocidental. Com este propósito, conclamou e presidiu grande número de sínodos, dos quais o mais notável foi o Sínodo de Aquilia (381), que depôs os líderes arianos Paládio e Secundiano.

Ambrósio fez parte da era de ouro dos pais da igreja, que incluiu prelados fortes tais como Atanásio, Hilário e Agostinho. Seu próprio episcopado tempestuoso, porém forte, resistiu à oposição da corte imperial ariana (embora ele fosse banido por breve

tempo em 392), a invasão dos gauleses e o começo de uma luta entre a igreja e o estado. Em 386, ao resistir ao esforço da Imperatriz Justina, viúva e ariana, de tomar posse de uma basílica em Milão, Ambrósio introduziu o cântico de hinos e cantochãos entre as multidões católicas que mantinha no edifício contestado. Em 390 estabeleceu um precedente crítico ao forçar o imperador católico Teodócio a fazer penitência pública pela matança de sete mil pessoas no circo de Tessalônica, insistindo em que o Imperador estava dentro da igreja e não acima dela. Talvez ele seja mais lembrado por sua influência sobre Agostinho, que, depois de sua conversão, foi instruído e batizado por Ambrósio.

Por causa da sua educação clássica, Ambrósio tinha fluência tanto em grego quanto em latim. Lia e tirava proveito dos pensadores do Oriente cristão, especialmente Orígenes e Basílio de Cesaréia. Introduziu os pensamentos do cristianismo grego na igreja Latina e, desta maneira, desempenhou um papel na união da igreja, mesmo enquanto o império afundava. Ainda existem trinta e cinco dos seus tratados. São escritos no estilo de comentário homilético. *De officiis ministrorum*, um livro sobre a ética cristã para os clérigos, é um deles, sendo um dos primeiros entre tais obras na igreja. Noventa e uma cartas episcopais ainda existem também, assim como alguns dos seus hinos. "Ó Esplendor da Glória de Deus", "Agora Saudamos o Nosso Redentor", "Salvador das Nações, Vem!" e "Ó Trindade, Luz Mais Bendita" ainda são cantados nas igrejas contemporâneas.

V. L. WALTER

Veja também ARIANISMO.

Bibliografia. F. H. Dudden: *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols.

AMÉM. Esta palavra hebraica originalmente era um adjetivo com o significado de "confiável, seguro, verdadeiro" ou um verbo adjetival: "é fidedigno ou verdadeiro". O verbo relacionado *'āman* significava "apoiar, sustentar": na raiz niphal: "comprovar-se firme, fidedigno, leal"; na raiz hiphil: "considerar alguém confiável, fidedigno ou verdadeiro", e, portanto, "crer". *'Āmēn* isoladamente era usado como uma fórmula ("Certamente!" "Na verdade!") no fim de (a) uma doxologia, tal como: "Bendito seja o Senhor para sempre" (onde o *Amém* significa: "Sim, realmente!" ou: "Assim seja na verdade!"); cf. Sl 41.13; 72.19; 89.52; 106.48; também 1 Cr 16.36 e Ne 8.6, onde o auditório dá seu assentimento ao louvor a Deus proferido pelo seu líder, ou o adota para si mesmo; (b) um decreto ou expressão de propósito real, onde o ouvinte obediente indica seu fervoroso assentimento e cooperação (1 Rs 1.36; Jr 11.5). Aquele que ora ou declara, ou que se une à oração ou declaração de outra pessoa, pelo uso do "Amém" coloca a si mesmo dentro da afirmação, com toda a sinceridade da fé e intensidade do desejo. O uso é o mesmo no NT. Is 65.16 diz que o Senhor é o Deus do Amém, significando com isso que Ele fala a verdade e cumpre a Sua palavra. O mesmo é subentendido pelo Senhor Jesus Cristo quando Ele Se chama "O Amém", em Ap 3.14.

É interessante o fato de que Jesus introduz questões de importância com a expressão solene *amēn, legō hymin* (Na verdade, eu vos digo), afirmando, assim, a veracidade daquilo que está para dizer. Isto é exclusivo de Jesus no NT, e provavelmente reflete Sua consciência da Sua divindade. Não precisa esperar terminar de falar para ratificar aquilo que Ele diz; *tudo* quando Ele diz tem a marca da verdade absoluta.

G. L. ARCHER JR.

Bibliografia. H. Bietenhard, *NDITNT*, I, 190s.; H. Schlier, *TDNT*, I, 335ss.; H. W. Hogg. "Amem", *JQR* 9:1ss.; G. Dalman, *The Words of Jesus*.

AMERICANISMO. A controvérsia "americanista" do fim do século XIX representa uma das ocasiões raras em que um evento nos Estados Unidos exerceu uma influência teológica direta na Europa. Começou com as suspeitas de recém-chegados imigrantes católicos de que os bispos norte-americanos acomodavam os princípios católicos às práticas protestantes norte-americanas. Atingiu um ponto culminante quando a biografia que o Fr. Walter Elliot escreveu de Isaac Hecker, fundador da ordem paulina norte-americana, foi traduzida para o francês, em 1897. Hecker (1819-88) fora criado como metodista antes de se tornar católico em 1844, e depois disto labutou tanto para ajudar imigrantes católicos quanto para converter outros protestantes a Roma. Como parte deste último esforço, argumentava que a Igreja Católica era completamente compatível com as formas da democracia norte-americana. Também, tendia a ressaltar a autoridade do Espírito Santo no indivíduo crente, às custas da tradicional insistência romana no poder da igreja.

O Arcebispo da Catedral "St. Paul", John Ireland (1838-1918), escrevera uma introdução calorosa à edição norte-americana da biografia escrita por Elliot. Ireland foi acompanhado pelos bispos norte-americanos John Keane e James Gibbons como líderes do esforço para fazer a Igreja Católica corresponder melhor à cultura norte-americana. Os conservadores europeus tinham suspeitas daquele esforço como um todo. Sua preocupação transformou-se em oposição ativa quando um jovem progressista francês, Abbé Felix Klein, louvou Hecker, numa introdução à edição européia, como o sacerdote do futuro.

O Papa Leão XIII nomeou uma comissão de cardeais para estudar a questão. Depois de receber o relatório deles, emitiu, em 22 de janeiro de 1899, uma carta papal, *Testem benevolentiae*, para remediar a situação. A carta dizia que se os católicos norte-americanos realmente ensinavam certas doutrinas - por exemplo, no sentido de a Igreja dever "mostrar alguma indulgência às teorias populares modernas" - deviam cessar e desistir. Leão falou com bondade a respeito das instituições não-religiosas dos Estados Unidos, mas insistiu em que a doutrina católica não fosse comprometida no seu contexto do Novo Mundo. A igreja não devia diluir os seus ensinos a fim de conquistar convertidos; ela devia permanecer como a autoridade espiritual suprema, e os seus votos não deviam ser considerados uma afronta à liberdade religiosa.

Os prelados "progressistas" nos Estados Unidos submeteram-se rapidamente, negando, porém, que tinham apoiado as doutrinas condenadas. A Igreja Católica Romana saiu incólume da controvérsia, numa era em que sua maior atenção centrava-se em silenciar a ameaça, mais obviamente perigosa, do "modernismo". Mesmo assim, questões levantadas a respeito da acomodação do ensino católico universal às mudanças dos tempos e dos lugares apareceriam outra vez na seqüela do Segundo Concílio Vaticano, sessenta anos mais tarde. M. A. NOLL

Bibliografia. R. D. Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America;* G. P. Fogarty, *The Vatican and the Americanist Crisis;* T. T. McAvoy, *The Americanist Heresy in Roman Catholicism, 1895-1900;* D. P. Killen, "Americanism Revisited: John Spalding and Testem Benevolentiae", *HTR* 66:413-54; T. E. Wrangler, "The Birth of Americanism: Westward the Apocalyptic Candlestick", *HTR* 65:415-36.

AMES, WILLIAM (1576-1633). Pregador e teólogo puritano de destaque, na Inglaterra e Holanda. Educado no "Christ's College", Cambridge (bacharelado, 1598; mestrado, 1601), permaneceu ali como membro e professor daquela faculdade. Como estudante, foi convertido pela pregação puritana de William Perkins, e durante sua vida inteira associou-se aos puritanos mais extremados. Em 1610, Ames foi expulso de Cambridge por causa de seu puritanismo, e a partir de então a sua carreira foi destruída na Inglaterra.

Ames refugiou-se na Holanda, reunindo-se à grande comunidade de refugiados ingleses e escoceses. Durante seus anos como imigrante, serviu primeiramente como capelão militar, e depois como catedrático de teologia na Universidade de Franecker (1622-33), onde obteve o grau de doutor em teologia. Era um calvinista firme, e se opunha aos arminianos; sua reputação neste sentido o levou ao Sínodo de Dort (1618-19) como conselheiro do presidente do Sínodo. Morreu em Rotterdam.

Era freqüentemente chamado "o Erudito Doutor Ames", por causa da sua grande estatura intelectual entre os puritanos. Como intelectual puritano, combinava a doutrina calvinista, a filosofia ramista (a de Petrus Ramos) e a teologia prática puritana. Seus livros mais conhecidos são: *The Marrow of Sacred Divinity* ("O Âmago da Teologia Sacra"; 1627, em latim e inglês) e *Conscience*, ou *Cases of Conscience* ("Consciência" ou "Casos da Consciência"; 1630, também em latim e inglês). As duas obras passaram por muitas edições no século XVII, e *Marrow* foi reimpresso até mesmo recentemente, em 1968. Escreveu muitos livros contra o arminianismo holandês e contra o sistema episcopal na Inglaterra.

Ames ressaltava que a teologia deve combinar-se com a doutrina ortodoxa, que definia como calvinismo, e a prática moral. A teologia divide-se numa dicotomia ramista: a fé e a observância. Nas práticas eclesiásticas, experimentava novas idéias. Acreditava em congregações voluntárias independentes, mas não no separatismo. Foi um dos fundadores do movimento congregacionalista entre os puritanos. Pouco antes da sua morte, aceitara uma chamada para ser co-pastor com Hugh Peter da igreja inglesa de Rotterdam. Ela foi uma das primeiras igrejas congregacionais (1632).

Ames desfrutava de uma grande reputação entre os puritanos ingleses não-conformistas e entre os puritanos da Nova Inglaterra. Cotton Mather, de Boston, o chamou de "aquele doutor profundo, sublime, sutil, irrefutável – sim, aquele doutor angelical".

K. L. SPRUNGER

Bibliografia. J. E. Eusden, ed., *The Marrow of Theology;* L. W. Gibbs, ed., *William Ames, Technometry;* D. Horton, *William Ames by Matthew Nethenus, Hugo Visscher, and Karl Reuter;* P. Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century;* K. L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames.*

AMOR. Indagado acerca de qual é o grande mandamento, Jesus respondeu: "Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento. Este é o grande e primeiro mandamento. O segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas" (Mt 22.37-40; cf. Mc 12.29-31; Lc 10.26-27). De acordo com Mc 12.31, Jesus disse que não há outro mandamento maior do que estes dois. Logo, o amor é de importância preeminente na Bíblia.

Termos Bíblicos. *AT.* Há muitas palavras hebraicas para expressar o conceito de amor. Aquela que se destaca muito mais do que as outras (é usada mais de duzentas vezes) é o verbo *'āhēb*, que denota tanto o amor divino quanto o humano, bem como o amor a objetos inanimados tais como o alimento (Gn 27.4), a sabedoria (Pv 4.6), o sono (Pv 20.13), a agricultura (2 Cr 26.10) e o bem (Am 5.15). O substantivo *ahăbâ* (usado cerca de trinta vezes) é empregado primariamente para indicar o amor humano, conforme se vê freqüentemente em Cantares de Salomão, embora também seja usado para expressar o amor divino (Is 63.9; Jr 31.3; Os 11.4; Sf 3.17). Outra palavra bastante usada (mais de quarenta vezes), o substantivo *dôd*, tem o sentido sexual de um homem sendo chamado de "amante" ou "amado"; é freqüentemente usada em Cantares de Salomão (e.g., 1.13, 14, 16; 2.3). Finalmente, há o substantivo várias vezes usado, *hesed*, traduzido por "amor", "misericórdia" e "benignidade" nas nossas Bíblias, e traz a idéia de amor leal segundo a aliança.

NT. Há várias palavras que expressam "amor" na língua grega, mas somente duas são usadas com alguma freqüência no NT. Embora não se destaque no grego pré-bíblico, o verbo *agapaō* e o substantivo *agapē* formam em conjunto a palavra neotestamentária mais comum traduzida por amor. Esta combinação de verbo e substantivo é mais freqüentemente usada na LXX para traduzir *'āhēb/'ahabāh*. Basicamente, é aquele amor que se dá, sem ser merecido. Depois desta, a palavra para indicar "amor", mais freqüentemente usada no NT, é o verbo *phileō*. É a palavra mais comum para expressar "amor" no grego pré-bíblico, mas não é muito usada na LXX. Embora coincida parcialmente com *agapaō/agapē*, trata-se de um amor afetuoso associado à amizade. Seus derivados, tais como *philos*, "amigo" (usado vinte e nove vezes), e *philia*, "amizade" (usado somente em Tiago 4.4), apóiam esta conotação. É um amor caloroso e merecido. Duas palavras gregas comuns nunca são usadas no NT: *storgē*, que tem a idéia de amor ou afeição dentro da família, conforme a confirmação no adjetivo negativo *astorgos*, usado somente em Rm 1.31 e 2 Tm 3.3; e *erōs* que expressa um amor possessivo e é empregada principalmente para expressar o amor físico. Em contraste com *agapē*, "*erōs* tem duas características principais: é um amor daquilo que é digno, e é um amor que deseja possuir. Nestes dois aspectos, *agapē* forma um contraste: não é um amor daquilo que é digno, nem é um amor que deseja possuir. Pelo contrário, é um amor dado totalmente à parte do mérito; é um amor que procura dar" (Leon Morris: *Testaments of Love* - "Testamentos do Amor", p. 128). Embora *erōs* nem sempre tenha uma conotação má, é certo que *agapaō/agapē* é muito mais nobre, por procurar o supremo bem da pessoa amada, ainda que esta não seja digna e, portanto, entende-se o destaque desta palavra na Bíblia.

O Amor de Deus. *O Atributo do Amor.* Deus, na Sua própria essência, é descrito como santo (Lv 11.44-45; 19.2; 1 Pe 1.16), espírito (Jo 4.24), luz (1 Jo 1.5) e fogo consumidor (Dt 4.24; Hb 12.29); Deus também é amor (1 Jo 4.8, 16). Deus não precisa obter amor nem procurar mantê-lo; o amor é a própria substância e natureza de Deus. Bultmann declara, com razão: "A frase não pode ser invertida a fim de declarar: 'O amor é Deus'. Nesse caso, o 'amor' seria pressuposto como uma possibilidade humana universal, da qual se pudesse derivar um conhecimento da natureza de Deus" (*The Johannine Epistles* - "As Epístolas Joaninas", p. 66). É desta própria essência da existência de Deus que surge a atividade do amor.

A Atividade do Amor. Esta provém, da natureza de Deus, que é amor. "Dizer 'Deus é amor' subentende que *toda* a Sua atividade é amorosa. Se Ele cria, cria com amor; se Ele governa, governa com amor; se Ele julga, julga com amor" (C. H. Dodd: *The Johannine Epistles*, p. 110).

(1) O amor dentro da Deidade. Para que o homem compreenda o amor, deve perceber a atividade dele dentro da Deidade. Muitos versículos falam do amor do Pai pelo Filho; somente Jo 14.31, no entanto, declara explicitamente que Jesus amava o Pai. É certo que outras passagens subentendem o amor de Jesus pelo Pai. O amor é demonstrado pela obediência aos mandamentos (Jo 14.31; cf. vv. 15, 21, 23). Somente Cristo tem visto c Pai (João 3.11, 32; 6.46) e O tem conhecido (Mt 11.27; Lc 10.22; Jo 7.29; 8.55; 10.15). Estão unidos um ao outro (Jo 10.30, 38; 14.10-11, 20; 17.21-23). Embora não haja versículos que falem explicitamente do amor que o Espírito Santo tem pelas outras duas Pessoas da Trindade, ele está subentendido em Jo 16.13-15, onde Jesus disse que o Espírito não falaria de Si mesmo, assim como Jesus não falava de Si mesmo (Jo 12.49; 14.10), mas falaria e revelaria aquilo que ouvisse de Cristo e do Pai.

(2) O amor para com os homens. No AT, a expressão do amor de Deus aos homens é indicada de quatro maneiras. Em primeiro lugar, o amor de Deus pelos homens é declarado de modo simples em alguns lugares (e.g., Dt 10.18; 33.3; 1 Rs 10.9; Is 43.4; 63.9; Jr 31.3; Os 14.4; Sf 3.17). Em segundo lugar, há o amor eletivo de Deus pela nação de Israel (e.g., Dt 4.37; 7.6-8; 10.15; Os 3.1; 11.1, 4; Ml 1.2). Em terceiro lugar, há o amor segundo a

aliança, que é leal ou inabalável (*ḥesed*; e.g., Ex 20.6; Dt 5.10; 7.9, 12; 1 Rs 8.23; 2 Cr 6.14; Ne 1.5; 9.32; Sl 89.28; Dn 9.4). Este amor é facilmente percebido no Sl 106. 45: "Lembrou-se, a favor deles, de sua aliança, e se compadeceu, segundo a multidão de suas misericórdias". A aliança de Deus com Israel é a garantia do Seu amor pelo Seu povo (Is 54.10). Finalmente, há umas poucas referências que falam especificamente do amor de Deus para com indivíduos (e.g., Salomão em 2 Sm 12.24 e Ne 13.26; Esdras em Ed 7.28; Ciro [?] em Is 48.14). Embora no AT as referências ao amor de Deus para com os homens não sejam muitas, há um número suficiente delas, extraídas de várias partes, para confirmá-lo adequadamente.

O NT está repleto de referências ao amor de Deus pelo homem. Uma passagem-chave que demonstra este fato é 1 Jo 4.10: "Nisto consiste o amor, não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou, e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados". A demonstração do amor de Deus pelo homem é vista em cada uma das Pessoas da Trindade. Os que guardam os mandamentos de Cristo evidenciam seu amor por Ele, e são amados pelo Pai (Jo 14.21, 23; 16.27). Assim como o Pai ama a Cristo, assim também Ele ama ao crente (Jo 17.23). O amor do Pai pelo crente é garantido (Ef 6.23; 2 Ts 2.16; 1 Jo 3.1). Quando Deus é mencionado, a referência quase invariavelmente diz respeito ao Pai. Este fato é enfatizado quando alguma dádiva ou bênção dada ao crente também é mencionada, porque geralmente a dádiva é o Seu Filho (e.g., Jo 3.16; Rm 5.8; 1 Jo 4.9-10, 16) ou o Espírito Santo (Rm 5.5). Há muitas referências ao amor de Cristo pelos seres humanos. Quando estava na terra, Cristo amou a Lázaro, Maria e Marta (Jo 11.3, 5, 36). Vemos Seu amor pelo apóstolo João (Jo 13.23; 19.26; 20.2; 21.7, 20) e pelos discípulos como um grupo (Jo 13.34; 14.21; 15.9, 12). A morte de Cristo é a prova do Seu amor pelo crente (2 Co 5.14; Gl 2.20; Ef 5.2; 1 Tm 1.14-15; 1 Jo 3.16). Na Sua ascensão há uma garantia do Seu amor pelos crentes individualmente (Rm 8.35, 37; Ef 6.23) bem como pela igreja como corpo (Ef 5.25). Finalmente, o amor do Espírito Santo pelo crente é mencionado em Rm 15.30.

Concluindo, o amor de Deus pelos homens é visto em todas as partes da Bíblia. É um amor abnegado e não merecido. O epítome disto se vê no amor de Deus pelos pecadores que nada mereciam senão a Sua ira, mas Ele, pelo contrário, enviou Cristo para morrer por eles, a fim de que se tornassem filhos de Deus (Rm 5.6-11; 2 Co 5.14-21). É o amor de Deus que serve como base do amor dos homens.

O Amor dos Homens. Com a entrada do pecado, o homem passou a odiar a Deus e a ser Seu inimigo (Rm 1.30; 5.10; Jo 15.18, 24-25). Mas porque Deus tomou a iniciativa do amor, enviando o Seu Filho, os crentes são exortados, com base no amor do próprio Deus, a amarem uns aos outros (1 Jo 4.10-11, 19). A origem deste amor é Deus (1 Jo 4.7-9) e não o homem. Este fato é confirmado em Gl 5.22, onde o amor é visto como fruto do Espírito Santo. As palavras que vêm imediatamente após o amor – "alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio" – são mais uma descrição adicional do caráter do amor do que outros frutos do Espírito, visto que o "fruto" e o verbo estão no singular, e o contexto diz respeito ao amor (cf. vv. 5, 13, 14). Isto é confirmado ainda mais quando se analisa o capítulo sobre o amor (1 Co 13) e se nota que as palavras usadas para descrever o amor são as mesmas, ou semelhante a elas, usadas em Gl 5.22-23 (muitas vezes a forma substantiva em Gl 5 é a forma verbal em 1 Co 13). Nestas passagens, o amor é descrito como altruísta e sacrificial; ele não espera o mesmo tratamento em troca. É o amor que é dado e não merecido. O amor de Deus é assim, e o homem, ao experimentá-lO, deve demonstrá-lO em duas direções: para com Deus e para com o homem. Isto é ordenado na Bíblia (Mt 22.37-40; Mc 12.29-31; Lc 10.26-27).

O Amor a Deus. No AT, Deus requer que o homem O ame com a totalidade do seu ser (Dt 6.5; 10.12; 11.1, 13, 22; 13.3; 30.6, 16; Js 22.5; 23.11; Sl 31.23); há umas poucas re-

ferências explícitas que indicam o amor do homem a Deus (1 Rs 3.3; Sl 5.11; 18.1; 91.14; 116.1; Is 56.6). No NT, exceto a citação feita por Jesus do mandamento do AT no sentido de amar a Deus (Mt 22.37; Mc 12.30, 33; Lc 10.27), não ha mandamentos explícitos exigindo o amor do homem por Deus (possivelmente 1 Co 16.22; 2 Ts 3.5). Somente algumas pessoas ocupam-se com a resposta do homem na forma de amor a Deus (Jo 21.15-17; 1 Pe 1.8; 1 Jo 5.2; cf. 1 Jo 4.20-21). As referências ao amor a Deus da parte do homem são comparativamente poucas, possivelmente porque pareceria normal que o homem amasse a Deus, que tanto fez por ele, e porque o homem teve experiência do amor de Deus. Mesmo assim, o mandamento no sentido de amar a Deus é importante porque demonstra que o homem pode se aproximar de Deus, que deseja o relacionamento dinâmico envolvido no amor.

O Amor aos Homens. Os dois principais mandamentos indicam que o homem deve amar ao seu próximo, além de amar a Deus. Embora não haja muitos versículos que falam do amor que o homem tem por Deus, as Escrituras têm uma abundância de declarações acerca do amor que o homem tem por seu próximo. Este fato é visto de quatro maneiras.

(1) O amor ao próximo. O mandamento de amar ao próximo é freqüentemente declarado – primeiramente em Lv 19.18, citado várias vezes no NT (Mt 5.43; 19.19; 22.39; Mc 12.31, 33; Rm 13.9; Gl 5.14; Tg 2.8). Paulo declara que o amor ao próximc é o cumprimento da lei (Rm 13.8, 10). Jesus, ao pronunciar o mandamento do amor ao próximo, deixou claro na Parábola do Bom Samaritano que nosso próximo não é somente um conhecido ou alguém da mesma nacionalidade (Lc 10.27-37). Isto está em harmonia com o AT, porque Moisés ordenou que os israelitas amassem o estrangeiro ou o forasteiro (Dt 10.19). O homem deve interessar-se pelo bem de outros homens, assim como Deus o faz. O mandamento diz que o próximo deve ser amado com o mesmo grau que o homem ama a si mesmo. Visto que o homem é basicamente egoísta e se preocupa consigo mesmo, ele deve ter o mesmo grau de interesse pelo seu próximo.

(2) O amor ao irmão na fé. Em Gl 6.10, Paulo ordena aos crentes que façam o bem a todos, mas principalmente aos da família da fé. O crente deve amar ao seu próximo, seja este quem for, mas também deve ter solicitude e amor sinceros e profundos pelos irmãos na fé. No AT, isto se vê em Lv 19.17-18, onde o próximo é o compatriota da nação da aliança, Israel, ou alguém que era da mesma fé. No NT, deve haver um amor bem específico entre os crentes. Jesus deu um novo mandamento: os crentes deviam amar uns aos outros como Ele os amara (Jo 13.34-35; 15.12, 17; cf. 1 Jo 3.23; 5.2; 2 Jo 5). O mandamento do amor mútuo não era novo, mas amar uns aos outros conforme Jesus os amara era um novo mandamento. Sobre isto, há mais detalhes em 1 João. Quem ama ao seu irmão permanece na luz (2.10) e Deus permanece nele (4.12). Na realidade, quem não ama ao seu irmão não pode amar a Deus (4.20). A origem do amor é Deus (4.7), e, por causa do amor de Deus, o ser humano deve amar ao seu irmão (3.11; 4.11).

Fora da literatura joanina há o mesmo mandamento de amar ao irmão na fé (Ef 5.2; 1 Ts 4.9; 5.13; 1 Tm 4.12; Hb 10.24; 13.1; 1 Pe 2.17). Isto devia ser feito com fervor (Rm 12.10; 1 Pe 1.22; 4.8) e com longanimidade (Ef 4.2), servindo uns aos outros (Gl 5.13). Paulo amava os crentes (1 Co 16.24; 2 Co 2.4; 11.11; 12.15) e ficava feliz quando ouvia falar do amor que os santos tinham uns pelos outros (Ef 1.15; Cl 1.4; 2 Ts 1.3; Fm 5; cf. Hb 6.10). Percebe-se, portanto, que o amor pelo irmão era um tema dominante na igreja primitiva. Era evidência diante do mundo de que eles eram realmente discípulos de Cristo (Jo 13.35).

(3) O amor à família. As Escrituras têm poucos mandamentos e muitas ilustrações do amor dentro da família. Aos maridos é ordenado que amem suas respectivas esposas (Cl 3.19) assim como Cristo ama a igreja (Ef 5.25-33; cf. Ec 9.9; Os 3.1). O amor do marido à esposa é visto em várias narrativas (Gn 24.67; 29.18, 20, 30; 2 Cr 11.21; Cantares 4.10;

7.6). Apenas uma vez ordena-se que a esposa ame o marido (Tt 2.4) e somente em Cantares este amor é mencionado (1.7; 3.1-4; 7.12). Sem dúvida, a submissão da esposa ao marido é evidência do seu amor por ele (Ef 5.22-24; 1 Pe 3.1-6). Além disso, só uma vez há um mandamento aos pais para que amem seus filhos, especificamente para as jovens esposas amarem seus filhos (Tt 2.4), mas há várias ilustrações deste tipo de amor no AT (Gn 22.2; 25.28; 37.3; 44.20; Ex 21.5). É interessante que não há nenhum mandamento nem exemplo de filhos amando aos seus pais. Há, no entanto, o mandamento freqüentemente repetido no sentido de os filhos honrarem e obedecerem aos seus pais, que seria evidência do seu amor por eles (e.g., Ex 20.12; Dt 5.16; Pv 1.8; Mt 19.19; Mc 10.19; Lc 18.20; Ef 6.1; Cl 3.20). Concluindo: embora não muita coisa seja falada a respeito do amor dentro da família natural, pode ser tomado por certo que este amor era esperado; quem não cuida da sua família é considerado como quem negou a fé; é pior do que o descrente (1 Tm 5.8).

(4) O amor aos inimigos. Jesus ordenou que Seus seguidores amassem os seus inimigos (Mt 5.43-48; Lc 6.27-35). Este amor é demonstrado por meio do ato de abençoar aqueles que os maldizem, de orar por aqueles que os perseguem, e de dar a eles com generosidade. Isto demonstra que o amor é mais do que a amizade baseada na mútua admiração; é um ato de caridade para com quem é hostil e não demonstrou amabilidade. Jesus lembrou aos discípulos que é natural amarem àqueles que amam a eles, mas amar aos seus inimigos é um ato de verdadeira caridade; será uma marca dos Seus discípulos em contraste com os que são pecadores ou gentios. Um exemplo deste amor é visto no amor e bondade de Deus para com os maus, ao enviar-lhes o sol e a chuva assim como Ele faz com aqueles que O amam. As Epístolas do NT reiteram que, ao invés de procurarem vingança, os crentes devem amar aqueles que os odeiam e perseguem (Rm 12.14, 17-21; 1 Ts 5.15; 1 Pe 3.9).

Conclusão. Deus, na Sua própria essência, é amor; por isso, o amor é demonstrado àqueles que nada merecem. João 3.16 declara este fato de modo inesquecível: embora o homem O tenha repudiado, Deus ama ao mundo, e o alcance deste amor foi o sacrifício do Seu próprio Filho, Jesus Cristo, que Se dispôs a entregar a Sua vida. Com base no amor divino, o crente é conclamado a amar a Deus, que tudo merece, a amar ao seu próximo e até mesmo ao seu inimigo, que nada merecem. O amor de Deus não somente é básico como também se estende continuamente aos que não merecem nem amam, conforme se vê no Seu amor contínuo pelo crente rebelde, tanto no AT quanto no NT. Desta maneira, há uma profunda lealdade no amor de Deus aos que nada merecem, e esta é a base do mandamento de Deus que exige o amor do homem. Por isso, o amor de Deus busca o sumo bem da pessoa amada, e o homem é conclamado a procurar o sumo bem ou a vontade de Deus na pessoa amada.

H. W. HOEHNER

Veja também DEUS, ATRIBUTOS DE.

Bibliografia. C. Brown, W. Günther e H. G. Link, *NDITNT*, II 538-51; M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love;* V. P. Furnish, *The Love Command in the NT;* V. R. Good, *IDB*, III, 164-68; W. Harrelson, "The Idea of Agape in the NT", *JR* 31:169-82; G. Johnston, *IDB*, III, 168-78; W. Klassen, *IDB* Supplement, 557-58; H. Montefiore, "Thou Shalt Love Thy Neighbor as Thyself", *NovT* 5: 157-70; L. Morris, *Testaments of Love;* A. Nygren, *Agape and Eros;* G. Outka, *Agape: An Ethical Analysis;* F. H. Palmer, *NDB*, vol. I, 69-72; J. Piper, *Lover Your Enemies;* G. Quell e E. Stauffer, *TDNT*, I, 21-55; O. J. F. Seitz, "Love Your Enemies", *NTS* 16: 39-54; M. H. Shepherd Jr., *IDB*, I, 53-54; N. H. Snaith, *The Distintictive Ideas of the OT;* C. Spicq, *Agape in the NT, 3 vols.;* G. Stählin, TDNT, IX, 113-71; B. B. Warfield, "The Terminology of Love in the NT", *PTR* 16: 1-45, 153-203; D. D. Williams, *The Spirit and the Forms of Love.*

AMSDORF, NICOLAU VON (1483-1565). Considerado um dos quatro ou cinco maiores reformadores luteranos – embora não fosse uma forte personalidade criativa no verdadeiro sentido da palavra. Nasceu na Saxônia, estudou Teologia e colou o grau de mestre na Universidade de Wittenberg, em 1504. Quando Lutero chegou a Wittenberg, os dois formaram estreita amizade. Acompanhou Lutero para o debate em Leipzig, em 1519; estava com ele em Worms, em 1521; e ajudou-o na tradução do AT.

O Eleitor João Frederico nomeou Amsdorf o primeiro bispo da diocese luterana de Naumburg-Zeitz. Depois da morte de Lutero, Amsdorf foi expulso de Naumburg (1547). Voltou para Magdeburg, onde boa parte das suas atividades reformistas anteriores tinham sido levadas a efeito, e comandou a oposição às tendências comprometedoras de Melanchthon e do partido filipista.

De 1552 até a sua morte, Amsdorf morou em Eisenach, sem cargo formal, mas reconhecido como "Bispo Secreto da Igreja Luterana". Envolveu-se em várias controvérsias teológicas que acabaram sendo tratadas na Fórmula da Concórdia (1577), inclusive a controvérsia majorista na qual refutou a tese de Georg Major: ("as boas obras são necessárias para a salvação") com a proposição "as boas obras são prejudiciais à salvação". Sem dúvida, ele queria captar uma das ênfases de Lutero, mas deixou de esclarecer a sua posição não acrescentando que as "boas obras", *se confiarmos nelas*, são danosas para a salvação. Como resultado, a posição de Amsdorf foi severamente repreendida por outros teólogos luteranos.

J. F. JOHNSON

Veja também CONTROVÉRSIA MAJORISTA; ADIÁFORO, ADIAFORISTAS.

Bibliografia. R. Kolb: *Nicholas von Amsdorf*; W. G. Tillmanns: *The World and Men Around Luther*.

AMYRALDIANISMO. O sistema de teologia reformada proposto pelo teólogo francês Moisés Amyraut e seus colegas, na Academia de Saumur no século XVII. Seus ensinos distintivos em comparação com outros sistemas (e.g.: o calvinismo ortodoxo, o arminianismo, o luteranismo) concentravam-se nas doutrinas da graça, da predestinação e na intenção da expiação.

Fundamentalmente, Amyraut entrou em desacordo com os calvinistas contemporâneos que formavam seu sistema de teologia ao redor do decreto da predestinação. A totalidade do conteúdo da teologia reformada do século XVII estava sujeita às doutrinas da eleição e reprovação soberanas. Amyraut insistiu em que a doutrina principal da teologia cristã não é a predestinação, mas a fé que justifica. Um compromisso com a justificação pela fé como tema predominante denotava uma teologia como verdadeiramente reformada. Além disso, Amyraut argumentava, com razão, que Calvino discutia a predestinação, não como parte da doutrina de Deus, mas depois da mediação das bênçãos da salvação pelo Espírito Santo. Para Amyraut, a predestinação é um mistério inescrutável, que oferece uma explicação do fato de que alguns aceitam Cristo, ao passo que outros O rejeitam.

Amyraut também desenvolveu um sistema de teologia das alianças, alternativo ao esquema duplo de aliança das obras/aliança da graça, proposto por boa parte da ortodoxia reformada. A escola de Saumur propunha uma aliança tríplice, vista como três passos sucessivos no programa salvífico de Deus, desdobrado na história. Em primeiro lugar, a aliança da natureza estabelecida entre Deus e Adão envolvia obediência à lei divina revelada na ordem natural. Em segundo lugar, a aliança da lei entre Deus e Israel concentrava-se na fidelidade à lei escrita por Moisés. E, finalmente, a aliança da graça estabelecida entre Deus e toda a humanidade exige fé na obra completa de Cristo. No amyraldianismo a aliança da graça foi, ainda, dividida em duas partes: uma aliança condicional de graça

universal e uma aliança incondicional de graça particular. Para se tornar real, a primeira exigia o cumprimento da condição da fé. A outra, fundamentada no beneplácito de Deus, não exige a condição da fé; pelo contrário, cria fé nos eleitos.

A teologia das alianças, de Amyraut – especialmente a divisão da aliança da graça nas categorias condicional universal e incondicional particular – forneceu a base para o aspecto ímpar do amyraldianismo, a saber: a doutrina da predestinação universal hipotética. Segundo Amyraut, na predestinação existe uma dupla vontade de Deus – a vontade universal e condicional, e uma vontade particular e incondicional. A respeito da primeira, Amyraut ensinava que Deus deseja a salvação de todas as pessoas, sob a condição de elas crerem. Esta vontade universal e condicional de Deus é vagamente revelada na natureza, mas de modo claro no evangelho de Cristo. Implícita nesta primeira vontade está a declaração de que, se uma pessoa não crê, Deus, na realidade, não determinou a sua salvação. Sem o cumprimento da condição (i.é, a fé) a salvação obtida por Cristo não surte efeito. Amyraut baseou sua doutrina da predestinação universal hipotética em textos bíblicos tais como Ez 18.23; Jo 3.16; e 2 Pe 3.9.

Amyraut argumentava que, embora o homem possua as faculdades naturais (i.é, o intelecto e a vontade), por meio das quais pode corresponder à oferta universal da salvação feita por Deus, ele, na realidade, experimenta a incapacidade moral devido aos efeitos corruptores do pecado sobre a mente. Assim sendo, a não ser que ele seja renovado pelo Espírito Santo, o pecador não conseguirá chegar à fé. Exatamente a esta altura, a vontade particular e incondicional de Deus, oculta nos desígnios da Deidade, entra em ação. Visto que nenhum pecador é capaz de vir a Cristo por conta própria, Deus, na Sua graça, determina que criará fé e salvação, ao passo que, na Sua justiça, determina reprovar outros. Amyraut ressaltava o fato de que a vontade de Deus, particular e incondicional, de salvar está oculta e é inescrutável. O homem finito não pode conhecê-la. Por isso, a criatura não deve se dar a vãs especulações a respeito do propósito secreto de Deus quanto à eleição e à reprovação. Na prática, o pregador cristão não deve perguntar se determinado indivíduo é eleito ou réprobo. Pelo contrário, deve pregar Cristo como Salvador do mundo e apelar à fé na Sua obra suficiente. Somente a vontade universal e condicional de Deus é o objeto legítimo da contemplação religiosa. O amyraldianismo, portanto, abrange um universalismo puramente ideal juntamente com um particularismo real.

O resultado da intenção ou da extensão da expiação de Cristo está implícito na discussão acima. O amyraldianismo postulava um desígnio universalista na expiação e uma aplicação particular dos seus benefícios. A salvação operada por Cristo destinava-se a todas as pessoas igualmente. Cristo morreu por todos, legitimamente. Apesar disso, somente os eleitos entram realmente no gozo das bênçãos da salvação. O amyraldianismo, portanto, sustentava a fórmula: "Jesus Cristo morreu por todos os homens de modo suficiente, mas somente pelos eleitos de modo eficiente".

Amyraut acreditava que seus ensinos sobre a dupla vontade de Deus e a dupla intenção da expiação derivavam do próprio Calvino. Considerava que sua teologia corrigia muita coisa no calvinismo do século XVII, que negava a vontade universal e condicional de Deus, por estar preocupada com o decreto incondicional. E ele disputava com o arminianismo, que deixava de perceber que a salvação da pessoa era eficazmente fundamentada no propósito absoluto de Deus, concebido com base no Seu próprio beneplácito soberano. E, finalmente, o amyraldianismo forneceu uma aproximação ao luteranismo e seu interesse pela justificação pela fé e pela universalidade da obra expiadora de Cristo. Alguns teólogos reformados posteriores, tais como Charles Hodge, W. G. T. Shedd, e B. B. Warfield insistiam em que o amyraldianismo era uma síntese inconsistente do arminianismo e do calvinismo. Outros, no entanto, tais como H. Heppe, R. Baxter, S. Hopkins,

A. H. Strong e L. S. Chafer sustentavam que ele representa uma volta ao verdadeiro espírito das Sagradas Escrituras. B. A. DEMAREST

Veja também EXPIAÇÃO, EXTENSÃO DA; AMYRAUT, MOISÉS.

Bibliografia. B. G. Armstrong: *Calvinism and the Amyraut Heresy;* R. B. Kuyper: *For Whom Did Christ Die?;* B. B. Warfield: *O Plano da Salvação; Encyclopedia of Christianity*, I, 184-93.

AMYRAUT, MOISÉS (1596-1664). Teólogo protestante francês, que nasceu em Bourgueil e morreu em Saumur. Amyraut formou-se em Direito na Universidade de Poitiers (1616), mas, influenciado pelo ministro protestante em Saumur e pela leitura das *Institutas* de Calvino, seguiu a carreira de teólogo. Estudou aos pés de John Cameron, o notável teólogo escocês, na Academia em Saumur, e, mais tarde, foi ordenado no ministério protestante. Depois de servir por breve tempo na igreja reformada em Sto. Aignan, Amyraut foi chamado em 1626 para ministrar em Saumur. O jovem clérigo subiu rapidamente a uma posição de destaque na Igreja Reformada da França. Em 1631 foi escolhido para apresentar ao rei Luís XIII uma lista de infrações contra o Edito de Nantes (1598), cuja intenção era proteger os direitos da minoria protestante.

Em 1633, Amyraut foi empossado como catedrático de teologia em Saumur. Sob a liderança de Amyraut e dos seus colegas, L. Cappel e J. de la Place, a Academia de Saumur veio a ser a escola teológica do protestantismo francês. Escritor prolífico, Amyraut publicou cerca de trinta livros, além de vários sermões e ensaios. Entre as suas obras principais estão: *A Treatise Concerning Religions* ("Tratado a Respeito das Religiões"; 1631), *A Short Treatise on Predestination* ("Breve Tratado da Predestinação"; 1634), e *Christian Ethics* ("Ética Cristã"; 1652-60) em seis volumes.

Amyraut, um mestre na literatura de Calvino, seguiu as doutrinas principais da teologia calvinista. Mesmo assim, procurou revisar os ensinos do calvinismo escolástico do século XVII, considerados inaceitáveis, no tocante à graça e à predestinação, tentando abrir o caminho para uma volta ao próprio Calvino. Além disso, procurou, a nível teológico, estabelecer contato com os luteranos que se ofenderam com os pronunciamentos do Sínodo de Dort (1618-19) no tocante à intenção da expiação. Na execução destas intenções, Amyraut propôs um conceito da predestinação universal hipotética, segundo o qual se declara que Deus determina a salvação de todas as pessoas, na condição de crerem. Desse modo, idealmente a expiação realizada por Cristo era suficiente para todos, mas, por causa da depravação humana universal, na prática era eficiente somente para os eleitos.

Oposição sólida aos ensinos de Amyraut sobre a graça universal surgiu na Suíça, Holanda e própria França. Amyraut foi processado por heresia em três sínodos nacionais, em 1637, 1644 e 1659, mas foi absolvido todas as vezes. A Fórmula Consenso Helvético (1675) foi preparada pela Igreja Reformada Suíça visando principalmente combater a teologia saumuriana de Amyraut e seus colegas. Apesar de tais protestos, a interpretação que Amyraut deu a Calvino exerceu influência considerável sobre a teologia reformada posterior. B. A. DEMAREST

Veja também AMYRALDIANISMO.

Bibliografia. E. F. K. Müller, *SHERK*, I, 160-61; *HERE*, I, 404-6.

ANALOGIA. Analogia significa semelhança. No que diz respeito à linguagem religiosa, está em contraste com dois outros pontos de vista: o unívoco e o equívoco. A linguagem unívoca expressa inteiramente o *mesmo* sentido. Uma palavra equívoca tem um sentido inteiramente *diferente* (e.g., "manga" pode significar uma fruta ou a parte do vestuário onde se enfiam os braços). Linguagem análoga, por contraste, expressa um significado que é *semelhante*, sem ser idêntico nem totalmente diferente.

Historicamente, os místicos ressaltavam a linguagem religiosa equívoca. Dando ênfase à *via negativa* (caminho da negação), alegavam que não se podia fazer afirmações positivas a respeito de Deus que fossem verídicas na realidade. Tais conceitos eram sustentados por Plotino, Pseudo-Dionísio, e Meister Eckhart. Johannes Duns Scotus argumentava a favor da fala unívoca a respeito de Deus, insistindo em que qualquer outra coisa leva ao ceticismo. Entre estes dois extremos há outros teólogos que insistem na linguagem religiosa análoga. Tomás de Aquino, por exemplo, argumentava que, visto ser Deus infinito, segue-se que nenhum dos nossos conceitos finitos podem ser aplicados a Ele de modo unívoco. Insistiu, também, em dizer que uma vez que Deus criou o mundo, Ele não pode ser totalmente diferente dele, porque a criatura forçosamente deve ter alguma semelhança com o Criador.

As analogias geralmente são divididas em dois tipos: o metafísico e o metafórico. As primeiras aplicam-se literalmente a Deus; as últimas, não. Por exemplo, na frase "Deus é bom" o termo "bom" aplica-se a Deus de modo literal. Mas na frase "Deus é uma rocha" o termo "rocha" aplica-se a Deus só de modo metafórico. Da mesma maneira, quando as Escrituras se referem aos braços, ouvidos e olhos de Deus, tratam-se apenas de analogias metafóricas, geralmente chamadas antropomorfismos.

Alguns teólogos distinguem entre as analogias metafórica e metafísica com base naquilo que é chamado de um relacionamento causal intrínseco ou extrínseco. Um relacionamento causal intrínseco é aquele em que a causa produz um efeito como si mesma, como quando a água quente é a causa de tornar quente um ovo. Neste tipo de relacionamento causal intrínseco, tanto a causa quanto o efeito têm a propriedade em vista (e.g., o calor na ilustração acima). Um relacionamento causal extrínseco é aquele em que o efeito tem uma propriedade que se deve à causa mas que esta não possui em si mesma. Por exemplo: A água quente faz o ovo ficar duro, mas a água em si mesma não é dura. Desta maneira, nos relacionamentos causais extrínsecos, a analogia é metafórica. Deus pode criar uma rocha, embora Ele não seja literalmente uma rocha. Neste sentido, "rocha" é aplicado a Deus apenas metaforicamente, porque há apenas um relacionamento causal extrínseco.

Fica claro que, para evitarmos o ceticismo total em nosso conhecimento de Deus, pelo menos alguns relacionamentos causais devem ser intrínsecos. Sendo assim, visto que Deus criou o homem à Sua imagem, podemos olhar para o homem e conhecer a Deus por meio da analogia. Foi este o argumento de Paulo quando escreveu: "Sendo, pois, geração de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem" (At 17.29). Semelhantemente, o salmista argumentou a favor de uma analogia entre o homem e Deus quando escreveu: "O que fez o ouvido, acaso não ouvirá? e o que formou os olhos, será que não enxerga?" (Sl 94.9).

Objeções à analogia intrínseca entre as criaturas e Deus freqüentemente se edificam na falácia de se confundir uma causa instrumental com uma causa eficiente. Dizem que a caneta não é como a carta que ela escreve. A caneta, no entanto, é apenas uma causa instrumental da carta. O autor é a causa eficiente, e a carta realmente tem uma semelhança (analogia) com a mente do autor. Algumas objeções à analogia confundem as características acidentais com as características essenciais. Por exemplo, não é essencial que uma música dê à luz outra música. Mas é essencial que seres humanos dêem à luz

seres humanos. Portanto, ao procurar descrever como Deus realmente é, faz-se necessário que o teólogo use características essenciais que fluam da causa eficiente (Deus) para o efeito (a criação), sem esperar uma semelhança com aspectos instrumentais ou aspectos acidentais envolvidos na analogia. Afinal de contas, analogia simplesmente significa algo semelhante, não idêntico. Há, também, maneiras em que Deus é diferente das criaturas. Conforme disse o salmista: "Ninguém há que se possa igualar contigo" (40.5). E Isaías acrescentou: "Com quem comparareis a Deus? ou que coisa semelhante confrontareis com ele?" (40.18). N. L. GEISLER

Bibliografia. N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*; F. Ferré, *Encyclopedia of Philosophy*, I, 94-96; B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*; Aquino, *Summa Theologica* I, 13 e *Summa contra Gentiles*, I, 29-34.

ANALOGIA DA FÉ. A expressão é um conceito bíblico. Paulo, em Rm 12.6, ensina que aquele que tem o dom da profecia deve profetizar "segundo a proporção da fé". O apóstolo exorta o crente a exercer seu dom da profecia até ao limite que a fé individual permitir. A "proporção" ou "analogia da fé" (*analogia tēs pisteōs*) é, portanto, semelhante à "medida da fé" (*metron pisteōs*), mencionada por Paulo em Rm 12.3).

Usos posteriores da analogia da fé (*analogia fidei*) representam um desenvolvimento do significado paulino original. Na realidade, no decurso da história a palavra tem assumido uma ampla variedade de significados. Como princípio hermenêutico geral, a analogia da fé conota que um texto ou passagem obscuro pode ser iluminado por outros textos das Escrituras cujos significados são claros. Visto que Deus é o autor das Sagradas Escrituras, aquilo que é ensinado numa passagem não pode contradizer o que é ensinado em outra, sobre o mesmo assunto. Na realidade, o significado de um determinado texto freqüentemente é estabelecido somente depois de uma consideração cuidadosa de outras passagens que dizem respeito à questão em pauta. Por exemplo, a atitude negativa de Paulo para com a lei em Rm 10.4 e Gl 3.13 é esclarecida pela consideração do seu endosso positivo da lei, como em Rm 7.12, 14, 16. Quando o alcance total do ensino é examinado, percebe-se que o apóstolo repudia a guarda da lei como meio de salvação, embora, como expressão da vontade moral de Deus, os preceitos da lei sirvam como padrão universal de conduta. O princípio da analogia da fé, operando segundo a simples suposição de que as Escrituras interpretam as Escrituras, pode proteger a pessoa contra uma interpretação unilateral do texto bíblico.

Como extensão deste princípio, Agostinho insistia em que a interpretação das Escrituras não violasse a regra da fé resumida no Credo dos Apóstolos. Se for alegado que as Escrituras significam algo contrário ao corpo geralmente aceito da verdade cristã, a validez da exegese daquela pessoa ficará sob suspeita. Em termos semelhantes, Lutero argumentou que o intérprete primário da Escritura deve ser a Escritura. Quando apelavam à analogia da fé neste último sentido, as autoridades cristãs procuravam evitar a prática de interpretar a Escritura na base de quaisquer fontes fora dela.

O catolicismo romano excede o uso simples do princípio da analogia da fé, assim delineado, ao insistir que a Bíblia deve ser interpretada de acordo com toda a tradição. Orígenes, Ireneu, Tertuliano e Jerônimo argumentavam que passagens difíceis da Escritura são iluminadas pela regra de fé ensinada pela igreja. Na realidade, é possível que os ensinos recomendados não estivessem na mente do escritor bíblico; mas visto que são aprovados pela igreja, devem ser aceitos como válidos e obrigatórios. Segundo esta visão, a Escritura torna-se apenas uma das fontes básicas para a crença. O Protestantismo da Reforma, com seu princípio de *sola Scriptura*, rejeitou a alegação de que o significado da Escritura depende de interpretações normativas impostas pela igreja.

Como princípio exegético, a analogia da fé tem sofrido abusos pela imposição de significados que não eram pretendidos pelo escritor bíblico. Alguns argumentam, pois, que embora uma determinada interpretação não possa ser extraída de determinado texto, ela pode ser imposta à passagem, se for achada em outra parte da Escritura, e se não cometer violência contra o significado literal do texto. No entanto, a atribuição de tais significados espirituais ou alegóricos a um texto envolve o perigo de que um incontável número de significados poderia ser acrescentado à Escritura com base nas inclinações subjetivas do intérprete. Mas isto anularia a intenção específica e o significado normativo do escritor profético ou apostólico orientado pelo Espírito. Pelo contrário, o intérprete deve esforçar-se, através da prática da exegese gramático-histórica sadia, a desvendar o significado que estava na mente do escritor bíblico inspirado. O exegete também deve ter em mente que sua interpretação não deve ir contra aquilo que é ensinado em outras partes da Escritura, e que, ao desdobrar o significado de um texto, outras passagens inspiradas podem ajudar a esclarecer a intenção específica do escritor bíblico.

B. A. DEMAREST

Bibliografia. D. P. Fuller, "Biblical Theology and The Analogy of Faith", in *Unity and Diversity in NT Theology*, ed. R. a. Guelich; W. C. Kaiser, *Toward an OT Theology*; *NCE*, I, 468-69; M. Terry, *Biblical Hermeneutics*.

ANDREAE, JACOB (1528-1590). Catedrático de teologia na Universidade de Tübingen, líder do movimento luterano em Württemberg e um dos principais contribuintes àquilo que veio a ser a Fórmula da Concórdia (1577).

Nasceu em Waiblingen (Ducado de Württemberg), e foi matriculado na escola preparatória em Stuttgart. Com a idade de treze anos, matriculou-se na Universidade de Tübingen, e, depois de quatro anos de estudos em ciências humanas, passou para o estudo da teologia em 1545. Württemberg, no entanto, precisava de pastores evangélicos e, como conseqüência, Andreae assumiu os deveres de diácono da Igreja do Hospital em Stuttgart, exatamente um ano depois de ter começado a estudar teologia. Depois da derrota das forças evangélicas em Mühlberg em abril de 1547, as forças do imperador Carlos V avançaram para impor seu acordo religioso interino sobre os evangélicos em todas as partes do Santo Império Romano. Somente Andreae permaneceu no seu posto quando as forças de ocupação espanholas do imperador começaram a implementar o Interino de Augsburg em Württemberg, em novembro de 1548. Foi transferido para Tübingen logo depois, a fim de não ser preso. Lá serviu como catequista em duas congregações, e começou seus estudos para o doutorado na universidade.

Durante seus estudos universitários, Andreae começou a atingir uma posição de destaque como conselheiro eclesiástico. Em 1553 assumiu os deveres de superintendente das igrejas luteranas em Göttingen. A partir daí, Andreae foi enviado numa série de missões para ajudar a reconciliar disputas que surgiam entre os teólogos luteranos como seqüela da Guerra Smalcáldica. Em 1557, Andreae publicou seu primeiro livro, *A Short and Simple Statement Concerning the Lord's Supper* ("Uma Declaração Breve e Simples Concernente à Ceia do Senhor"), no qual procurou formular uma doutrina da Ceia do Senhor consistente com a teologia luterana, sem ofender os calvinistas.

A principal contribuição de Andreae à união dos luteranos no período após a Reforma foi feita através dos seus *Six Christian Sermons* ("Seis Sermões Cristãos"), de 1573. Estes sermões tratavam de assuntos que causaram disputas entre os luteranos, e Andreae sugeriu que poderiam servir de base para a união entre os gnésio-luteranos e os filipistas, os dois principais partidos na contenda. No inverno de 1573-74, os sermões receberam uma nova redação, em forma mais acadêmica, com o nome de Concórdia da

Suábia. Este documento, por sua vez, foi revisado por vários teólogos luteranos em 1575-76, culminando no Livro de Torgau e no Livro Belga que, juntos, constituíram a Fórmula da Concórdia. Sem dúvida, as preocupações e expressões teológicas de outras pessoas alternaram e suplementaram os conceitos de Andreae na versão final da fórmula. Entretanto, nos *Christian Sermons* e através deles, Andreae não somente ajudou a criar o texto da Fórmula da Concórdia, como também promoveu o clima em que tal fórmula pôde ser escrita e aceita pelos luteranos. Sem Andreae, os príncipes tinham obtido pouco progresso na formação da união luterana, durante vinte anos em que tentaram por fim às disputas dos teólogos. Andreae conseguiu iniciar o movimento em direção à concórdia, em parte enfatizando a solicitude pastoral diante dos clérigos e leigos que estavam sendo ofendidos pela controvérsia, e também tomando uma posição firme como quem confessava as doutrinas centrais da Bíblia, conforme ele as entendia ao ler Lutero. Estes dois fatores o colocaram dentro da corrente principal do luteranismo antes da sua morte.

J. F. JOHNSON

Veja também CONCÓRDIA, FÓRMULA DE.

Bibliografia. T. Jungkuntz, *Formulators of the Formula of Concord;* R. Kolb, *Andreae and the Formula of Concord.*

ANGLO-CATOLICISMO. O nome moderno da tradição dentro do anglicanismo originalmente chamada "Igreja Alta". O nome data apenas de 1838 e surgiu durante o Movimento de Oxford, ou Tractariano. Edward Pusey, John Keble e John Henry Newman foram os líderes desta transição da antiga postura eclesiástica "superior", com sua ênfase no relacionamento entre a igreja e o estado, do tipo erastiano, já estabelecido, para uma ênfase nas reivindicações distintivas da autoridade da igreja na sucessão apostólica dos bispos.

Os líderes da Igreja Alta mais antigos tendiam a desconsiderar as reivindicações das Igrejas Independentes, pelo motivo de não fazerem parte da Igreja da Inglaterra, devidamente constituída pela lei. Os anglo-católicos sentiam a presença de uma verdadeira ameaça à igreja, e não de uma ajuda, neste relacionamento com o estado, cada vez mais secular. Pelo contrário, insistiam em que a autenticidade da igreja achava-se na natureza essencial do episcopado (Tratado Nº 1, 1833). A ordenação pelos bispos era, portanto, considerada a essência da igreja, sem a qual uma igreja não é aceita como tal.

Ao mesmo tempo, menos apreciação era dada aos princípios da Reforma Anglicana, e o movimento tornou-se suspeito aos olhos de muitas pessoas, por causa do grande número de conversões a Roma dentre os anglo-católicos, especialmente a de John Henry Newman.

Duas obras principais indicam o que há de melhor na erudição e ênfase teológica desta tradição: *Lux Mundi* (1889) e *Essays Catholic and Critical* ("Ensaios Católicos e Críticos"; 1926).

Nos tempos modernos, foram discernidas quatro linhas do anglo-catolicismo: (1) A Sociedade Camden de Cambridge e seus sucessores, que enfatizam bastante, e com um pouco de romantismo, a história da Inglaterra e os ritos e vestimentas ingleses da pré-Reforma; (2) O anglo-catolicismo liberal, que é menos autoritário e mais amistoso para com a teologia liberal; (3) os católicos evangélicos, que procuram harmonizar os ensinos bíblicos e reformados sobre a graça e o evangelho com os dogmas clássicos e a política distintiva; e (4) o anglo-catolicismo pró-romano, cujo alvo principal é a união do anglicanismo ao catolicismo romano, não meramente de um modo geral, ecumênico, mas pelo sacrifício da doutrina da Reforma Anglicana quando este estiver em conflito com o Concílio de Trento.

O anglo-catolicismo tem enfatizado a doutrina da encarnação, a teologia sacramental e a forma de governo eclesiástico. Seu apelo tem atraído mais os clérigos do que os leigos. C. F. ALLISON

Veja também COMUNHÃO ANGLICANA; MOVIMENTO DA IGREJA ALTA; MOVIMENTO DE OXFORD; NEWMAN, JOHN HENRY; PUSEY, EDWARD BOUVERIE; KEBLE, JOHN.

Bibliografia. W. L. Knox, *The Catholic Movement in the Church of England*; D. Stone, *The Faith of an English Catholic*; O. Chadwick, *The Victorian Church*, 2 vols.; C. Gore, ed., *Lux Mundi*; G. Selwyn, ed., *Essays Catholic and Critical*; O. Chadwick, ed., *The Oxford Movement*; M. Ramsey, *From Gore to Temple: An Era of Anglican Theology*.

ANIQUILAÇÃO. Esta palavra é derivada do latim *nihil*, "nada", e expressa a posição daqueles que afirmam que algumas almas humanas, ou até mesmo todas, deixarão de existir depois da morte. Conforme Warfield observou, este ponto de vista pode assumir três formas principais: (1) todos os seres humanos, de forma inevitável, deixam totalmente de existir ao morrer (materialista); (2) embora os seres humanos sejam naturalmente mortais, Deus outorga aos remidos o dom da imortalidade e permite que o restante da humanidade decaia para a não-existência (imortalidade condicional); (3) o homem, sendo criado imortal, cumpre seu destino na salvação, ao passo que os réprobos caem na não-existência, ou por um ato direto de Deus, ou através do efeito corrosivo do mal (a aniquilação propriamente dita). A distinção entre o condicionalismo e a aniquilação, conforme foi indicado acima, freqüentemente não é observada, e estes dois termos são muito usados praticamente como sinônimos. Uma quarta forma de defender a extinção definitiva de todo o mal é o conceito de que Deus finalmente remirá todos os seres racionais (o universalismo). Em contraste com as posições acima, a ortodoxia histórica sempre tem sustentado não somente que as almas humanas durarão por toda a eternidade, mas também que o seu destino é irrevogavelmente selado na morte.

Por natureza, a questão de o homem ser mortal ou não pertence ao assunto da imortalidade. O presente artigo limitar-se-á a declarar e apreciar, de modo breve, as principais evidências propostas para apoiar a cessação dos ímpios.

Alega-se que somente Deus tem a imortalidade (1 Tm 6.16; 1.17). Este argumento, se comprova alguma coisa, comprova mais do que o necessário. Na realidade, Deus, o único que tem imortalidade em Si mesmo, pode comunicá-la a algumas das Suas criaturas, e assim o faz.

É dito que a imortalidade é representada como uma dádiva especial em ligação com a redenção em Jesus Cristo (Rm 2.7; 1 Co 15.53-54; 2 Tm 1.10). A mesma coisa se pode dizer a respeito da vida, ou da vida eterna (Jo 10.28; Rm 6.22-23; Gl 6.8; etc.). Reconhece-se livremente que em todas estas passagens a vida e a imortalidade são representadas como a possessão privilegiada dos redimidos, mas declara-se que, neste sentido, estes termos não representam meramente a existência contínua, mas, pelo contrário, dizem respeito à existência no jubiloso cumprimento do elevado destino do homem, na verdadeira comunhão com Deus (Jo 17.3).

Diz-se que a cessação da existência é subentendida em vários termos bíblicos aplicados ao destino dos maus, tais como: a morte (Rm 6.23; Tg 5.20; Ap 20.14; etc.), a destruição (Mt 7.13; 10.28; 1 Ts 1.9, etc.), o perecimento (Jo 3.16, etc.). Mas estas expressões não subentendem a aniquilação tanto quanto a total privação de algum elemento essencial à existência normal. A morte física não significa que o corpo ou a alma desaparece, mas, pelo contrário, que ocorre uma separação anormal que rompe o relacionamento natural até ao tempo determinado por Deus. A morte espiritual, ou a "segunda morte"

(Ap 20.14; 21.8), não significa que a alma ou a personalidade passa à não-existência, mas, sim que, de modo definitivo e final, é privada da presença de Deus e da comunhão com Ele, que é a finalidade principal do homem e a condição essencial de uma existência digna. Ser privado dela é perecer, é ser reduzido à total irrelevância, é afundar-se na futilidade abismal. Um automóvel é considerado destroçado, arruinado, destruído, não somente quando suas peças fundiram ou foram espalhadas para longe, mas também quando estão tão danificadas e distorcidas a ponto de o carro perder toda a sua utilidade.

Alega-se que o fato de Deus permitir que qualquer de Suas criaturas viva para sempre em tormentos é inconsistente com o Seu amor. Além disso, a continuação do mal implicaria em alguma área de derrota permanente para a soberania divina, uma mancha perpétua na glória do Seu universo. Estas considerações não são totalmente irrelevantes, e uma resposta completa talvez não seja possível no atual estado do nosso conhecimento. A ortodoxia tradicional não as julga suficientes para anularem o peso da evidência bíblica no sentido de os ímpios serem destinados à miséria consciente interminável. Isto fica aparente nas expressões "fogo inextinguível" (Mt 3.12; Mc 9.43; Lc 3.17), ou "nem o fogo se apaga" (Mc 9.44, 46), o verme que "não morre" (Is 66.24; Mc 9.44, 46, 48), "sobre ele permanece a ira de Deus" (Jo 3.36), bem como no uso de "eterno" ou "para todo o sempre" quando são aplicados às cadeias, ao desprezo, à destruição, ao fogo ou às queimaduras, ao castigo, à tormenta (Is 33.14; Jr 17.4; Dn 12.2; Mt 18.8; 25.41, 46: 2 Ts 1.9; Jd 6-7; Ap 14.11; 19.3; 20.10). É digno de nota que, no registro bíblico, os que mais falaram a respeito do castigo futuro na sua condição definitiva e irrevogável foram Jesus e o apóstolo João, justamente aqueles que representaram do modo mais fervoroso a glória suprema do amor de Deus e a certeza inabalável do Seu triunfo final.

R. NICOLE

Veja também ESTADO INTERMEDIÁRIO; IMORTALIDADE CONDICIONAL; ADVENTISMO.

Bibliografia. B. B. Warfield, *SHERK*, I, 183-86; G. C. Joyce in *HERE*. A favor da aniquilação: H. Constable, *The Duration and Nature of Future Punishment*; C. H. Hewitt, *A Classbook in Eschatology*; E. Lewis, *Life and Immortality*; F. L. Piper, *Conditionalism*. Em oposição à aniquilação: H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*; R. Garrigou-Lagrange, *Life Everlasting*; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II, 591-640, 667-754.

ANJO. *Angelos*, palavra da qual "anjo" deriva, não tem um sentido bom ou mau em si mesma, à semelhança de seu principal equivalente hebraico. Pode denotar "mensageiro" humano ou celestial. No NT, porém, com exceção de Lc 7.24, 9.52, e, talvez, Ap 1.20, é usada somente para indicar seres celestiais. É com razão, portanto, que a Vulgata introduziu uma distinção entre *angelus* e *nuntius* que as traduções e o uso modernos têm mantido.

O termo escolhido pela Escritura para se referir a anjos oferece-nos um indício da função segundo a qual devem ser primariamente conhecidos e entendidos. Eles são os mensageiros ou embaixadores de Deus. Pertencem à Sua corte e ao Seu serviço. Sua missão no céu é louvá-lO (Ap 4.5). Dedicam-se à prática da Sua vontade (Sl 103.20) e nesta atividade contemplam a Sua face (Mt 18.10). Visto que o céu desce até à terra, eles também têm uma missão terrena. Acompanham Deus na Sua obra da criação (Jó 38.7), embora eles mesmos também sejam criaturas (Sl 148.2, 5). Ajudam, também, na organização providencial dos negócios de Deus (Dn 12.1). Acima de tudo, estão ativos na obra divina da reconciliação (de Gn 19.1-2 em diante). No cumprimento da sua missão declaram a palavra de Deus (e.g., Lc 1.26-27) e fazem a Sua obra (e.g., Mt 28.2). Parece haver alguma ordem nas suas categorias; alguns são chamados arcanjos, em contraste com aqueles que são referidos simplesmente como anjos (1 Ts 4.16; Jd 9).

A função dos anjos pode ser claramente vista no papel que desempenham na missão salvífica de Jesus Cristo. Estão naturalmente presentes quando esta missão começa com a natividade (Mt 1; Lc 1-3) e termina na ressurreição (Mt 28.2 e paralelos) e ascensão (At 1.10ss.). Além disso, ajudam a igreja no seu ministério primitivo (e.g., At 5.19; 10.3). Desempenharão um papel importante nos eventos dos finais dos tempos (Ap 7.1ss., etc.). Finalmente, virão com Cristo quando Ele voltar em glória (Mt 24.31) e separar os justos dos ímpios (Mt 13.41, 49). Não realizam a verdadeira obra da reconciliação, que é prerrogativa de Cristo. Mas acompanham e declaram esta obra, louvando o Deus da graça e da glória, e conclamando os homens e as mulheres a participarem desta adoração (Lc 1.46). É interessante que, segundo tudo indica, houve apenas duas aparições angelicais entre o nascimento de Cristo e a Sua ressurreição: no começo do Seu caminho para a cruz, na tentação (Mc 1.12), e, depois, antes da crucificação propriamente dita, no Getsêmane (Lc 22.43). Talvez, isto se deva ao fato de que Jesus teve de trilhar sozinho Seu caminho de auto-sacrifício expiador, e, na Sua humilhação, foi feito, por um pouco, menor que os anjos (Hb 2.9), embora estivesse muito acima deles pela Sua própria natureza (Hb 1). Ainda assim, os anjos não se retiraram do cenário, porque se regozijam quando os pecadores se arrependem (Lc 15.10) e ouvirão o Filho do Homem confessar aqueles que O confessam (Lc 12.8-9).

A Bíblia oferece apenas alguns indícios a respeito da natureza dos anjos. Por pertencerem à esfera celestial, não podem ser considerados de modo apropriado em termos terrestres. São descritos, na maioria dos casos, em relação a Deus, como *Seus* anjos (e.g., Sl 104.4). Os dois nomes angelicais, Miguel e Gabriel, enfatizam este relacionamento com a terminação *el*. Talvez seja na condição de anjos de Deus que são chamados "eleitos" em 1 Tm 5.21. Hb 1.14 descreve-os como "espíritos ministradores" numa fusão das duas partes do Sl 104.4. Em outros trechos dos Salmos e de Jó, figuram como os "filhos de Deus" (Sl 29.1) ou os "santos anjos" (Jó 5.1), separados para o serviço de Deus; estes dois termos ocorrem no Sl 89.6-7, embora "seres celestiais", no v. 6, seja outra tradução de "filhos de Deus", do Sl 29.1. Pensa-se freqüentemente que os "deuses" no Sl 82.1, no meio dos quais Deus estabelece o Seu julgamento, também são anjos. Visto que os cristãos também podem ser chamados filhos de Deus, não precisamos inferir deste uso, como alguns dos apologistas, que os anjos são divindades inferiores. Pelo contrário, a Bíblia nos proíbe claramente de adorá-los (Cl 2.18; Ap 19.10).

Entre os seres celestiais são mencionados os serafins (Is 6.2) e, mais freqüentemente, os querubins. Foram querubins que guardaram o Éden depois da expulsão de Adão e Eva (Gn 3.24). Formam a carruagem de Deus na Sua descida (Sl 18.10). Figuras de querubins adornavam a arca (Ex 25.17ss.) e o templo de Salomão (1 Rs 6.23ss.), de modo que é dito que Javé está entronizado acima dos querubins (1 Sm 4.4; Sl 80.1). Ezequiel oferece uma descrição visionária pormenorizada (Ez 1.10; 9.3; 10.15-22) segundo a qual a sua forma é humana (1.5), mas traços simbólicos ressaltam a sua glória e a sua excelência espiritual. Tradições em comum a respeito do paraíso talvez subjazam os paralelos assírios e babilônios.

Dos anjos mencionados pelo nome, Miguel é chamado "o grande príncipe" (Dn 12.1) e parece que os demais anjos estão sob a liderança dele (Ap 12.7), embora o próprio Deus, é lógico, seja o Senhor dos exércitos e o Príncipe das hostes (Dn 8.11). O homem que apareceu a Josué em Js 5.13ss., geralmente considerado um anjo, disse que veio como comandante do exército do Senhor. Gabriel, o outro anjo citado pelo nome nas Escrituras canônicas, é o anjo da anunciação (Lc 1.26). Distinções parecem ser indicadas em Ap 4-5 com as referências aos seres viventes e aos presbíteros, mas o significado exato destes termos é disputado. Os escritos apócrifos fornecem mais três nomes angelicais: Rafael, Uriel e Jeremiel. Tob. 12.15 chama Rafael um dos santos anjos que apresentam as orações dos santos (cf. os sete que ficam em pé diante de Deus, em Ap 8.2, e o possível

elo entre estes sete e os "primeiros príncipes", de Dn 10.13).

Com base nas várias declarações a respeito da natureza dos anjos, e do uso feito por Paulo dos termos "principados", "potestades", "tronos", "domínios", e "poderes", a teologia primitiva e medieval desenvolveu uma explicação complexa e especulativa do mundo angelical. Pseudo-Dionísio via neles entidades separadas, e as agrupou com os serafins, os querubins, os arcanjos e os anjos, numa hierarquia tríplice de nove coros. Aquino, o Doutor Angelical, adotou um esquema semelhante na sua discussão plena e penetrante, mas seu interesse girava mais em torno da natureza dos anjos como entidades individuais, espaciais, espirituais, ocupadas primariamente na obra da iluminação e passíveis de demonstração racional (*Summa contra Gentiles* 91; *Summa Theologica* 50-64).

Segundo Calvino, o erro em tanta angelologia era tratar do assunto dos anjos à parte do testemunho bíblico. Mesmo no que concerne à função angelical havia uma tendência de racionalizar ou de focalizar o interesse na idéia do anjo da guarda (cf. Mt 18.10 e, talvez, At 12.15). Uma reação inevitável veio na era do Iluminismo e do protestantismo liberal, quando os anjos ou eram desconsiderados como fantasia, submetidos à reinterpretação, ou invalidados ao serem vistos como relíquias de um politeísmo original.

Algumas deduções legítimas certamente poderão ser tiradas dos dados bíblicos. Embora os anjos apareçam em forma humana, em sua essência não são corpóreos. Presentes na criação, não deixam de ser criaturas (Sl 148.2, 5). Formam uma unidade ordenada, mas sua pluralidade envolve a existência de indivíduos dentro do todo, com uma possível graduação quanto à função. Em comparação com os seres humanos, têm a vantagem de estar na presença imediata de Deus e de servir como Seus mensageiros diretos. Além disso, protegem a ordem e a decência, se este for o sentido de 1 Co 11.10, e parece que desempenham algum papel entre ou sobre as nações (Dn 10). Mas quando os homens e as mulheres respondem à obra salvífica de Cristo, são elevados acima do nível deles, desfrutam do seu ministério (Hb 1.14) e, finalmente, os julgarão (1 Co 6.3), porque até mesmo os anjos não são impecáveis aos olhos de Deus (Jó 4.18; 15.15).

Houve uma queda entre os anjos? Jd 6 sugere que sim; Ireneu (*Contra Heresias* iv.37.1) e muitos pais da igreja adotavam este ponto de vista. É certo que a Bíblia fala do dragão e seus anjos (Ap 12.7) e dos poderes do mal (Ef 6.12), de modo que, embora não possamos ser demasiadamente dogmáticos a respeito do assunto, temos de tomar por certo que há um verdadeiro reino do mal, uma caricatura grosseira do reino angelical. Estes anjos e seu líder foram derrotados na cruz (Cl 2.15) e finalmente serão condenados (Mt 25.41).

Uma última questão diz respeito ao chamado anjo do Senhor. Em Jz 13.2-3 ele parece ser idêntico a Deus. Muitos têm pensado, portanto, que, pelo menos no AT, a referência diz respeito ao Verbo pré-encarnado. Os liberais o explicaram como um abrandamento da teofania para a angelofania, mas sem demonstrar por que isto nem sempre é aplicável. Outra interpretação possível é que Deus fala tão plenamente através do anjo, que praticamente Ele mesmo está falando. Certamente o "anjo do Senhor" em Lc 2.9 não é Cristo, mas isto sozinho não exclui semelhante identificação no AT.

G. W. BROMILEY

Veja também ANJO DO SENHOR.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics* III/3, 51; H. Cremer *et al.*, *SHERK*, I, 174-78; *HDB*, I, 93; W. Grundmann *et al.*, *TDNT*, I, 74-87; J. M. Wilson, *ISBE* (rev.), I, 124-27.

ANJO DO SENHOR. No AT e NT o anjo do Senhor (*mal'ak yhwh*) é retratado agindo em prol da nação de Israel bem como dos indivíduos. A falta de dados exatos no AT no

que concerne à identificação desta personagem e seu relacionamento com Javé tem dado origem a várias conclusões. Eichrodt entende que a presença desta figura na literatura do AT é uma tentativa de expressar o conceito da teofania de modo menos direto, por causa do reconhecimento, desde os tempos antigos, de que é impossível ver a Deus. Von Rad sugere que esta figura foi encaixada em algumas tradições mais antigas no lugar de alguma *numen* cananéia original. Isto, no entanto, pressupõe uma idéia já concreta do conceito e não explica sua origem nem a sua natureza na religião israelita antiga.

Muitos entendem que o anjo do Senhor é uma verdadeira teofania. Desde os tempos de Justino, a figura tem sido considerada o Logos (Verbo) pré-encarnado. Está fora de dúvida que de alguma forma o anjo do Senhor deve ser identificado com Deus (Gn 16.13; Jz 6.14; 13.21-22), porém se distingue de Deus nisto: Deus Se refere ao anjo (Êx 23.23; 32.34), fala a ele (2 Sm 24.16; 1 Cr 21.27), e o anjo fala a Javé (Zc 1.12). As evidências em prol do conceito de que o anjo do Senhor é uma aparição do Cristo pré-encarnado são basicamente analógicas, e estão longe de serem conclusivas. O NT não faz esta identificação de modo claro. É melhor considerar o anjo como uma auto-manifestação de Javé numa forma que comunicava às pessoas a quem ministrava a Sua imanência e preocupação direta.

T. E. McCOMISKEY

Veja também ANJO; TEOFANIA.

Bibliografia. H. Bietenhard *et al.*: *NDITNT*, I, 225-8; W. Eichrodt: *Theology of the OT*; P. Heinisch: *Theology of the OT*; G. von Rad: *Teologia do Antigo Testamento*.

ANO CRISTÃO. O ano cristão inclui os vários períodos do ano designados pela igreja. Não começa no dia 1º de janeiro, mas no primeiro domingo do Advento, que geralmente ocorre cerca de um mês antes do Natal. A festa central do ano é a Páscoa, mais do que o Natal. O tempo é santificado dentro desta experiência anual, e isto ajuda a levar os seres humanos para o céu. Os vários dias festivos das estações ajudam a humanidade a lembrar-se de aspectos da vida de Jesus Cristo e dos vários santos que têm procurado seguir Seus passos.

O Concílio Vaticano II considera o ano na sua Constituição sobre a Liturgia Sagrada. Todas as estações e festas têm um aspecto litúrgico, porque cada uma delas tem a adoração a Deus como seu principal propósito. O Concílio Vaticano II toma muito cuidado para demonstrar como as festas dos santos e da Bendita Virgem Maria se relacionam com os mistérios de Cristo. O mistério da Páscoa é demonstrado na vida de Maria e nas vidas dos santos. Pio XII, no seu escrito *Mediator Dei*, pede que os cristãos se concentrem cada vez mais seriamente nos mistérios pascais a fim de perceberem de forma mais clara como são redimidos por Cristo. Ele insiste em dizer que o ano eclesiástico não é um registro enfadonho de um período de tempo passado, mas, pelo contrário, é o reviver vibrante dos mistérios da Páscoa.

Há, na realidade, dois níveis no ano. Um deles tem a ver com as festas de Jesus Cristo ao passo que o outro trata das festas de Maria e dos santos. As festas dos santos desenvolveram-se das celebrações de várias comunidades específicas. À medida que estas comunidades mantinham correspondência entre si, começaram a copiar festas e a elaborar um tipo de seqüência temporal a respeito delas. Pio V resolveu esquematizar o ano mais claramente no século XVI. Já no século XX, havia mais de 250 festas. Receava-se que as festas dos santos estavam ofuscando a celebração dos mistérios de Jesus Cristo, de modo que Pio X deixou muito claro nos seus escritos que todas as festas deviam centralizar-se, em última análise, em Jesus Cristo. Em 1960, algumas das festas dos santos foram até mesmo omitidas do ano cristão, por várias razões. O Concílio Vaticano

II procurou simplificar as coisas em grau ainda maior. As festas que ainda são celebradas sempre envolvem a lembrança de um acontecimento histórico específico. No que diz respeito aos santos, é celebrada a sua morte mais do que o seu nascimento. Acredita-se que a morte deles tornava-se o seu nascimento, ou entrada no céu.

Muitos dias de festa são móveis no sentido de poderem ocorrer em datas diferentes dentro do ano, mas algumas festas são fixadas em algum dia específico. A Páscoa é a festa móvel mais notável, ao passo que o Natal é o dia mais famoso entre as festas fixas. Alguns dias de festas fixas não podem ser observados se caem no domingo, porque o domingo sempre celebra a Deus como Pai, Filho e Espírito Santo. As festas sempre devem atrair a pessoa para meditar sobre Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, de uma maneira ou outra.

As partes mais importantes do ano cristão celebram os aspectos históricos do poder remidor de Jesus Cristo, associados a eventos na Sua própria vida. Em cada domingo celebra-se o evento pascal de Jesus Cristo. Os apóstolos criaram o costume de observar o domingo, mas muitos cristãos judaicos mantiveram o culto no sábado, juntamente com o domingo, durante várias décadas.

Por alguma razão, as sextas-feiras e as quartas-feiras vieram a ser dias mais importantes entre os domingos. Foram declarados dias de jejum. A sexta-feira geralmente era considerada mais importante do que a quarta-feira. Às vezes, os jejuns nestes dois dias se relacionavam com uma série de orações que ajudavam a preparar os cristãos primitivos para as celebrações do domingo. O dia menos importante da semana era o sábado.

A Época da Páscoa. A festa suprema do ano cristão é a Páscoa. O domingo chamado Septuagésima dá início ao preparo dos fiéis para a Páscoa. Em certo sentido, a celebração da Páscoa não termina antes da comemoração do Pentecoste. A Páscoa celebra não somente a ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, como também a Sua paixão e morte dentro do contexto da Sua ressurreição. Sua morte e ressurreição sempre devem ser mantidas juntas nas mentes dos fiéis.

A Semana Santa é a preparação mais importante para a Páscoa. Ela começa com o Domingo de Ramos, e apresenta-nos a vida de Jesus quando Ele avança em direção à Sua paixão e morte. A segunda, terça e quarta-feira da Semana Santa não são de muita importância, mas a Quinta-Feira Santa celebra de forma vívida a Última Ceia de nosso Senhor Jesus Cristo com Seus apóstolos. Parte do aspecto vivo envolve o lavapés, que comemora o ato de Cristo lavar os pés dos Seus apóstolos, realizado para demonstrar a Sua humildade e o Seu desejo de servir a humanidade. A Sexta-Feira Santa celebra a paixão e a morte de Cristo. Nenhuma Missa é celebrada na Sexta-Feira Santa. A Santa Ceia consagrada na Quinta-Feira Santa é reservada para a Sexta-Feira Santa, quando, então, é distribuída aos fiéis. A veneração da cruz é a experiência mais comovente para muitos fiéis na Sexta-Feira Santa, porque lhes faz lembrar, de modo dramático, a morte do Senhor Jesus Cristo. O Sábado de Aleluia consiste na preparação silenciosa e reflexiva para a Páscoa propriamente dita.

A Páscoa é celebrada como uma oitava, que dura oito dias. Cada um dos dias trata de vários aspectos do Cristo ressurreto. Os fiéis experimentam como a vida do Cristo ressurreto os afeta na ordem da redenção, ao verem como Ele afetou os cristãos primitivos depois da Sua ressurreição e antes da Sua ascensão para o céu. Toda a época da Páscoa deve ser um período de alegria que culmina na felicidade que existe quando Cristo é colocado à destra de Deus, Seu Pai, no céu. A estação termina com o Pentecoste, que celebra a vinda do Espírito Santo aos cristãos primitivos, a fim de que pudessem regozijar-se na sua força e achar a inspiração para sair e converter o mundo a Jesus Cristo.

A Época do Natal. O período do Natal é o segundo na ordem de importância, depois da Páscoa, embora pareça que alguns fiéis dêem mais ênfase ao Natal – embora isto

talvez não seja devido a uma razão espiritual. A época do Natal não somente celebra o nascimento de Cristo; celebra, também, Sua infância com Maria e José. Como parte do ano cristão, o tempo do Natal desenvolveu-se posteriormente ao período da Páscoa, embora a festa de Natal propriamente dita provenha dos tempos romanos. A festa de Natal foi desenvolvida pela igreja para combater uma festa pagã que era celebrada anualmente no dia 25 de dezembro. O período do Advento trata da vinda de Cristo e da preparação que os fiéis devem fazer para recebê-lO em seus corações. Sua encarnação proclama não somente o Seu nascimento, como também Sua era messiânica, que é o começo do fim do mundo na sua marcha para a eternidade. O Natal associa reconhecimento de pecado da parte dos fiéis e o gozo que sentem, porque Jesus, seu Salvador, virá.

A festa da Epifania encerra o período de Natal, mas os domingos depois da Epifania têm temas relacionados a ele. (Os domingos depois do Pentecoste parecem bem separados da época da Páscoa.) A única ordem verdadeira naqueles domingos gira em torno do fato de que cada um deles celebra os mistérios pascais do nosso Senhor Jesus Cristo.

As Festas dos Santos. O ano cristão, descrito acima, gira em torno de Jesus Cristo. Dentro deste ano cristão, num nível menos importante, há as festas dos santos. Muitas envolvem uma exaltação dos mártires antigos. Quando Constantino declarou o cristianismo a religião do Império Romano, os mártires começaram a ser reverenciados pelo sofrimento e morte que experimentaram em tempos anteriores ao de Constantino. As mortes dos mártires eram relacionadas com a morte de Cristo. As relíquias dos mártires também vieram a ser aspectos importantes de várias festas. Carlos Magno continuou a exaltar os mártires depois da queda do Império Romano.

Ainda hoje, os mártires são considerados os mais importantes representantes dos santos nos seus dias de festa. Há cerca de 120 festas dos mártires. Algumas das festas são suspeitas, parcialmente no que diz respeito às façanhas de certos mártires. No entanto, a abordagem positivista à historicidade de alguns mártires e das suas façanhas não pode extrair muita coisa das lições simbólicas que várias festas dos mártires procuram ensinar aos fiéis. Um mártir precisa ter derramado o seu sangue por Cristo, o que relembra aos fiéis, de modo simbólico, o derramamento do sangue de Cristo por nossa redenção.

Os confessores não são mártires no sentido rigoroso de terem derramado seu sangue por Cristo, mas exige-se que um confessor, de alguma forma, tenha sofrido por amor a Cristo. Ocasionalmente, os ascetas e os bispos eram considerados tipos de confessores da fé. Os ascetas viviam uma vida de sofrimento parcial, no seu esforço de serem como os mártires na era das perseguições.

A idéia de que a virgindade era um modo extremamente santo de vida levou os fiéis a reverenciar várias mulheres. Algumas virgens ou "mulheres santas" viúvas também eram mártires genuínas. Ágata e Perpétua são reverenciadas não somente por serem mártires, mas também pela sua coragem, ao serem torturadas, em se recusarem a submeter-se sexualmente aos seus algozes.

A Igreja tem uma série de festas que exaltam vários aspectos da vida de Maria. A devoção a Maria desenvolveu-se na igreja primitiva. Uma das primeiras festas com algum relacionamento com Maria foi a festa da Purificação, que tem Jesus como seu aspecto central. Embora a assunção de Maria não tenha se tornado dogma da igreja a não ser muito mais tarde, a Festa da Assunção já era celebrada no século VIII. Algumas pessoas exageraram em sua devoção a Maria, de modo que o Concílio Vaticano II podou um pouco as devoções marianas.

Em última análise, o ano cristão sempre deve procurar imergir os fiéis nas experiências da vida, morte e ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, em harmonia com os demais mistérios pascais. Desta forma, Maria e os santos são reverenciados como

meio de aproximar de Jesus Cristo os fiéis e também de encorajá-los, a fim de que também possam tornar-se santos se procurarem ser como Cristo. T. J. GERMAN

Veja também QUINTA-FEIRA SANTA; SEXTA-FEIRA SANTA; SÁBADO DE ALELUIA; SEMANA SANTA; DOMINGO DE RAMOS; PÁSCOA; DIA DA ASCENSÃO; PENTECOSTE; DIA DE TODOS OS SANTOS; VÉSPERA DE TODOS OS SANTOS; ADVENTO; NATAL; QUARESMA.

Bibliografia. P. Parsch, *The Church's Year of Grace;* A. Löhr, *The Year of Our Lord;* I. H. Dalmais, *Introduction to the Liturgy;* H. Jenny, *The Paschal Mystery in the Christian Year;* O. Rousseau, *The Progress of the Liturgy.*

ANSELMO DE CANTUÁRIA (1033-1109). Um dos maiores teólogos medievais, embora, nos seus próprios dias, sua influência tenha se limitado principalmente a um círculo pequeno de colegas monges. Nasceu no norte da Itália e foi educado nas melhores escolas de gramática e de dialética no norte da França; tornou-se monge aos vinte e sete anos numa abadia (Le Bec, na Normandia) famosa pela sua vida religiosa zelosa e por seu excelente mestre, o abade Lanfranc. Anselmo serviu sucessivamente como prior (1063-78) e abade (1078-93) em Bec antes de concordar, com relutância, em suceder Lanfranc como Arcebispo de Cantuária (1093-1109). Seus doze tratados teológicos, dezenove orações e três meditações, juntamente com muitas das suas cartas (375 ao todo), classificam-se entre as obras-primas da literatura. Mas todos eles, até mesmo os mais exigentes tecnológica e logicamente, pressupõem um ambiente monástico onde ele e seus companheiros ou estudantes se entregaram totalmente à vida contemplativa. Realmente, suas primeiras obras escritas eram orações e meditações (existentes agora numa excelente tradução em inglês) que transformaram as orações litúrgicas formais na Idade Média anterior numa expressão mais íntima e intensa de devoção a Cristo, a Maria e aos santos. Suas cartas, da mesma maneira, vieram a ser modelos da expressão sofisticada de calorosas amizades pessoais e religiosas. Suas obras teológicas, por outro lado, eram marcadas não tanto pelo calor pessoal como pela introspecção intelectual intuitiva, pela clareza da exposição e pelo argumento rigoroso.

Seguindo a melhor tradição do monasticismo beneditino, Anselmo sustentava que a erudição deve seguir os propósitos da vida religiosa. Sempre agia como quem já possuía a fé e buscava o entendimento, sendo que este lema ("a fé buscando o entendimento") foi tirado de uma antiga tradução latina de Is 7.9. Mas ao passo que outros monges medievais faziam das Escrituras a finalidade dos seus estudos e a base das suas meditações, Anselmo, plenamente treinado nas disciplinas redescobertas da gramática e da dialética, deliberadamente deixou de lado as Escrituras – para grande desgosto de Lanfranc – a fim de especular livremente sobre as verdades essenciais da fé cristã. Segundo o seu ponto de vista, a mente do homem, criada à imagem de Deus, deve procurar desvendar as "razões necessárias" das coisas implícitas no Ser Divino e implantadas em todas as Suas obras. Com os argumentos de Agostinho a respeito da Trindade sempre pairando em segundo plano, ele refletia sobre a natureza do Ser Supremo, os atributos logicamente atribuíveis a Ele, o Seu auto-entendimento e a Sua fala (a Palavra), e os seus relacionamentos consigo mesmo e com os outros, em amor (o Espírito). A esta primeira obra (1076/77) Anselmo chamou inicialmente um "exemplo da meditação sobre a base lógica da fé", mas depois abreviou para *Monologion* [solilóquio] *sobre a Base Lógica da Fé* (cf. Rm 12.6). Em seguida, procurou, num tom de especulação e de oração ao mesmo tempo, captar a própria essência e necessidade da existência de Deus numa única definição, o Ser "tão grande que não se pode conceber em ninguém maior". O próprio âmago do seu *Proslogion* (colóquio), que no início recebeu o nome de *A Fé que Procura o Entendimento,*

sendo este o chamado argumento ontológico, que não é tanto um argumento mas um modo de perceber e definir a natureza da realidade, tem fascinado os filósofos desde a Idade Média até aos dias de hoje, embora vários pensadores importantes (Tomás de Aquino, Kant) o tenham rejeitado.

Com a mesma combinação de definição gramatical e de exposição lógica, Anselmo passou a tratar de questões pertencentes à gramática, à verdade, à queda do diabo, ao relacionamento entre o nascimento virginal e o pecado original, à dupla procedência do Espírito Santo (a pedido do Papa) e ao comportamento da presciência, da predestinação e do livre arbítrio. Desta forma, este teólogo filosófico (em termos modernos) movimentava-se livremente em questões posteriormente divididas entre revelação geral e especial, ou teologia natural e revelada. Isto se aplica em especial à sua consideração de *Por Que Deus Se Tornou Homem*, a mais influente de todas as suas obras teológicas. Deixando de lado todo o conhecimento a respeito de Jesus Cristo, Anselmo procurou produzir razões necessárias da vinda de um Deus-homem e do Seu sacrifício expiador. O ultraje feito à honra de Deus pela queda do homem no pecado exigia que o próprio homem desse satisfação a um Deus reto; mas somente o próprio Deus podia remediar adequadamente a situação. Daí o Deus-homem, cujo sacrifício inocente fez expiação, em potencial, por todos os homens. Anselmo talvez tenha visado parcialmente os judeus no seu argumento, porque as críticas deles, feitas contra um Deus encarnado, tornaram-se muito populares naqueles dias. Mas seu maior impacto foi sobre os cristãos. Sua teoria da "satisfação" efetuada pela expiação refutou de modo eficaz as idéias medievais anteriores dos "direitos" do diabo sobre a humanidade decaída, além de deslocar ênfases orientais anteriores sobre Cristo como vencedor. Na realidade, esta teoria da "satisfação" moldou quase todo o pensamento católico e protestante sobre a teologia da redenção, até aos tempos modernos.

J. VAN ENGEN

Bibliografia. *Anselmi Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 vols. (ET in 4 volumes by J. Hopkins); B. Ward, trad., *The Prayers and Meditations of St. Anselm*; Eadmer, *The Life of St. Anselm*, ed. R. W. Southern; *Memorials of St. Anselm*, ed. R. W. Southern e F. S. Schmitt; J. Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm*; R. W. Southern, *St. Anselm and His Biographer*; G. R. Evans, *Anselm and Talking About God* e *Anselm and a New Generation*.

ANSIEDADE. A ansiedade é uma experiência universal. Em contraste com o medo, que é a percepção de um perigo real e presente, a ansiedade prevê para o futuro perigos inexistentes e, de modo impotente, fixa a idéia em como reduzi-los. Apesar de muitos perigos e doenças estarem sendo eliminados, nosso mundo torna-se cada vez mais preocupado, o que leva muitos pensadores a chamar o século XX de "a era da ansiedade".

A psicologia e a medicina modernas fornecem evidências no sentido de que a preocupação e a ansiedade têm efeitos desastrosos, desde úlceras até sentimentos crônicos de infelicidade. Teorias psicológicas são construídas e ritos terapêuticos formulados para conter a onda de ansiedade. O terror psicológico reina em nosso mundo. Somos nossos próprios algozes.

Uma passagem bíblica profunda (Mt 6.25-32) registra o conceito de Jesus acerca da ansiedade, Seu raciocínio e Sua receita. O Senhor declara abertamente que a preocupação é um desperdício total de energia, e não se deve ceder a ela, porque Deus supre as nossas necessidades. Então, Ele apela ao bom senso no tocante às conseqüências da preocupação quando pergunta: "Qual de vós, por ansioso que esteja, pode acrescentar um côvado ao curso da sua vida?" Os cuidados e os aborrecimentos nunca manipularam o futuro, e nunca o farão. Jesus declara que os ímpios se afligem na questão da satisfação de suas necessidades, mas os crentes têm segurança no Pai.

A posição de Jesus no tocante à ansiedade parece clara: (1) Deus Pai nos ama e está no controle total; (2) Deus satisfará as nossas necessidades; (3) a preocupação é inútil e não tem efeito. Jesus compara a aflição no tocante às nossas necessidades com os caminhos dos ímpios, e contrasta este modo de vida com a vida de fé espiritualmente madura.

O apóstolo Paulo reflete esta posição em Fp 4.6: "Não andeis ansiosos de coisa alguma; em tudo, porém, sejam conhecidas diante de Deus as vossas petições, pela oração e pela súplica, com ações de graça". O argumento do cristão é que Deus é a *única* pessoa que tem total controle dos eventos da vida. Mas como alguém pode trazer o argumento para o nível emocional e comportamental, e então aplicá-lo?

As Escrituras oferecem-nos a chave: somos fortalecidos pelo poder do Espírito Santo contra a preocupação. Durante um período em que a reação natural é ficar ansioso, o relacionamento que o crente tem com o Espírito Santo serve para ampará-lo. Um exemplo prático acha-se em Lc 12.11-12, onde Jesus falou aos discípulos que não deviam temer quando as autoridades os prendessem, porque "o Espírito Santo vos ensinará, naquela mesma hora, as coisas que deveis dizer". Em 2 Tm 1.7 somos informados de que "Deus não nos tem dado espírito de covardia, mas de poder, de amor e de moderação". Reduzir a preocupação é um processo arraigado num relacionamento com o Espírito, e não simplesmente uma questão de força de vontade humana. A confiança do crente cresce quando entende que seus cuidados podem ser lançados sobre Deus "porque ele tem cuidado de vós" (1 Pe 5.7). Para o cristão, vencer a preocupação envolve um relacionamento, e não uma técnica.

Em Mt 6.33, Jesus nos informa o que devemos colocar no lugar da preocupação. Na verdade, Ele nos fala de uma situação que nos dá a *única* garantia de que nossas necessidades serão satisfeitas. Assim devemos fazer: "Buscai, pois, em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça, e [então] todas estas coisas vos serão acrescentadas [as necessidades serão satisfeitas]". Somente quando procuramos ter a fidelidade a Deus em nossa vida temos segurança de que nossas necessidades serão supridas. Falar a respeito da satisfação das necessidades à parte de um relacionamento com o Criador é contraditório.

Quando Marta se afligia com os preparativos para o jantar, Jesus lhe disse, em Lc 10.41-42: "Marta! Marta! andas inquieta e te preocupas com muitas coisas. Entretanto, pouco é necessário, ou mesmo uma só coisa". Ajudar as "Martas" deste mundo a reduzirem a preocupação envolve um relacionamento diário com Deus, juntamente com métodos de desviar a atenção das idéias irracionais e concentrá-la em crenças realistas. Vencer a ansiedade é mais do que uma ordem no sentido de cessá-la. Aprender a preocupar-se menos é apoiado por um andar diário com Deus, e sempre mais perto dEle. Conforme exclama o autor de Hebreus: "O Senhor é o meu auxílio, não temerei; que me poderá fazer o homem?" (13.6).

D. SIMPSON

Bibliografia. G. R. Collins, *Overcoming Anxiety*; F. B. Minirth e P. D. Meier, *Happiness Is a Choice*; B. Narramore e B. Counts, *Freedom from Guilt*; C. Osborn, *Release from Fear and Anxiety*; P. Tournier, *Culpa e Graça*.

ANTICLERICALISMO. O termo "anticlerical" apareceu provavelmente pela primeira vez no começo da década de 1850 na França católica. Indicava a oposição ao reavivamento ultramontano com sua reafirmação do poder sacro dos sacerdotes e da primazia do papa na igreja. Uma luta tremenda na Itália e na Europa, acerca do poder temporal do papa, focalizou as atitudes anticlericais nas décadas de 1850 a 1860, especialmente na Itália, Bélgica, Espanha e França. A partir de então, até ao dia de hoje, o anticlericalismo como atitude e movimento tem sido um fator político considerável em todas as áreas da

Igreja Católica Romana, notavelmente na Europa, América Latina e em Quebec. O anticlericalismo tem condenado a participação sacerdotal nos governos nacionais, nos municípios, nas eleições, na educação e na propriedade de terras e de capital.

A oposição à autoridade clerical, bem como o temor e ridicularização dos sacerdotes, são muito antigos dentro da cristandade católica. Na tradição católica, antes e depois da criação de igrejas protestantes, os clérigos têm alegado ser a autoridade exclusiva no governo e na doutrina da igreja, bem como os únicos que podem exercer o poder sacramental. Colocaram-se na frente como líderes nas questões de fé e moralidade e freqüentemente como os orientadores dos leigos na política, economia, vida intelectual e social. Como reação, há uma longa tradição de sátira popular, na forma de canções e anedotas contra quaisquer falhas clericais – o comportamento sexual irregular, a hipocrisia religiosa, a pompa social, a imbecilidade intelectual e a arrogância. Além disso, o uso excessivo do poder clerical ou a usurpação do poder político e econômico têm provocado a resistência vigorosa, uma vez após outra. O anticlericalismo tem tomado por certo que os sacerdotes são por natureza incapazes de manter seus próprios padrões, e que têm uma inclinação natural para dominar toda a vida.

O fator anticlerical do movimento protestante da época de 1500 contribuiu para o rompimento com Roma, e continua sendo um elemento crucial no anticatolicismo até ao dia de hoje. Na década de 1700 os *philosophes* franceses eram inexoráveis contra os sacerdotes, e uma nação católica após outra expulsou os jesuítas. Os governos revolucionários franceses procuraram controlar os sacerdotes ao torná-los funcionários públicos. Os revolucionários na Europa católica em 1820, 1830, 1848 e 1870 consideravam explicitamente que o poderio sacerdotal era inimigo. Os estados papais, como "governo de sacerdotes", simbolizavam para os anticlericais tudo quanto era maligno. As repúblicas liberais da América Latina eram anticlericais. Depois de 1870, na França, Espanha, Itália e em Quebec, bem como em boa parte da América Latina, a política se polarizou quando a igreja e a maior parte dos clérigos aderiram à direita contra os liberais, os republicanos e os socialistas, que fizeram do anticlericalismo parte integrante dos seus programas. O anticlericalismo geralmente tem contribuído para a secularização nas culturas católicas; visto que os clérigos têm sido os agentes principais da presença cristã na vida pública, a oposição aos sacerdotes na política acarretou consigo a oposição ao cristianismo na sociedade moderna. Depois de Vaticano II, a oposição ao domínio clerical dentro da própria igreja tem contribuído para um reavivamento leigo, mas ainda não para o fim da autoridade exclusivamente sacerdotal da igreja.

O anticlericalismo não tem estado ausente entre os protestantes. Muitos pastores batistas, clérigos reformados ou ministros luteranos têm evocado reações anticlericais. Os carismáticos, os irmãos, e os quacres descobriram que podem existir plenamente sem clérigos.

C. T. McINTIRE

Bibliografia. O. Chadwick, "The Rise of Anticlericalism", in *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century;* A. Mellor, *Histoire de l'anticléricalisme français;* R. Rémond, *l'Anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours;* J. M. Diaz Mozaz, *Apuntes para una sociología del anticlericalismo.*

ANTICRISTO. Embora o termo "anticristo" ocorra somente nas cartas joaninas, o conceito de um arquioponente de Deus e de Seu Messias acha-se nos dois testamentos e nos escritos intertestamentários. A oposição é refletida em *anti*, que aqui provavelmente significa "contra", e não "em lugar de" embora as duas idéias possam estar presentes: apresentando-se como o Cristo, o anticristo se opõe a Ele.

Pano de Fundo Veterotestamentário. Pelo fato de que Cristo ainda não tinha sido plenamente revelado, o AT não oferece nenhum retrato completo do anticristo, mas for-

nece material para o quadro, nas descrições da oposição a Deus, pessoal ou nacional.

Belial. Certos indivíduos, infames pela sua maldade, são chamados "filhos de [ou homens de] Belial" (*b*ᵉ*līya'al*, provavelmente "sem valor", "inútil"). Idolatria (Dt 13.13), sodomia e estupro (Jz 19.22; 20.13), embriaguez (1 Sm 1.16), desconsideração a Deus (1 Sm 2.12), sacrilégio (1 Sm 2.17, 22), desrespeito à autoridade (1 Sm 10.27; 2 Cr 13.7), falta de hospitalidade (1 Sm 25.17, 25), perjúrio (1 Rs 2.10, 13) e maledicência (Pv 6.12; 16.27) estão incluídos entre os pecados destes "homens vadios" (2 Cr 13.7), que são evitados pelos bons (Sl 101.3).

Inimigos Estrangeiros. A oposição ao reino de Deus é oposição a Ele. A vã conspiração das nações contra o rei ungido por Deus, no Sl 2, pode ser uma prefiguração da idéia do anticristo. De modo semelhante, os cânticos de zombaria contra os soberanos da Babilônia (Is 14) e de Tiro (Ez 28) descrevem de modo vivo a queda calamitosa de monarcas que exercem as prerrogativas divinas. A derrota de Gogue (Ez 39.1-20; Ap 20.7-10) parece ser o clímax da luta infrutífera das nações, no sentido de frustrarem os propósitos de Deus ao atingirem o Seu povo.

O Chifre Pequeno. Esta rebelião é simbolizada pelo chifre pequeno, no livro de Daniel. O capítulo 7, o mais escatológico, parece retratar a derrota do último inimigo de Deus, ao passo que o capítulo 8 descreve Antíoco Epifânio (175-163 a. C.), o soberano estrangeiro mais odiado pelos judeus por causa da sua iniqüidade pessoal e da sua perseguição implacável à religião deles.

O retrato deste "rei do norte" (Dn 11), a personificação do mal, tem ajudado de modo significante a formar a figura neotestamentária do anticristo: (1) ele aboliu o holocausto contínuo e estabeleceu no templo a abominação desoladora (Dn 11.31; Mt 24.15; Mc 13.14; Ap 13.14-15); (2) exaltou-se à posição de divindade (Dn 11.36-39; 2 Ts 2.3-4); (3) sua morte irremediavelmente certa prevê a morte do "homem da iniqüidade" às mãos de Cristo (Dn 11.45; 2 Ts 2.8; Ap 19.20). Sejam quais forem os antecedentes dos animais em Daniel (W. Bousset: *Antichrist Legend* - "Lenda do Anticristo", sustenta que a batalha entre o anticristo e Deus tem sua origem na lenda babilônica da luta entre Marduque e Tiamate), claramente são nações que se opõem a Deus e ao Seu povo. A besta que sobe do mar em Ap 13.1 relembra Dn 7.3, 7 e reforça o elo entre a profecia de Daniel e a descrição do anticristo no NT.

Desenvolvimento Intertestamentário. Duas ênfases aparecem nos apócrifos e nos pseudepígrafos: (1) Roma toma o lugar da Síria como inimiga nacional, e Pompeu substitui Antíoco IV como epítome da oposição a Deus; (2) Belial (Beliar) é personificado como espírito satânico.

O "iníquo" (2 Ts 2.8) tem sido ligado a Beliar, que a tradição rabínica interpretava como "sem jugo" (*b*ᵉ*lī'ōl*), ou seja, aquele que recusa o jugo da lei. Esta associação parece ser reforçada pela tradução feita na LXX de *belial* por *paranomos*, "violador da lei" (Dt 13.13, etc.). Apesar disso, embora a descrição de Paulo possa refletir parcialmente a tradição de Beliar, ele faz uma distinção entre Beliar e o iníquo: Beliar é um sinônimo de Satanás (2 Co 6.15), ao passo que há diferenciação entre Satanás e o iníquo (2 Ts 2.9).

Desenvolvimento Neotestamentário. *Os Evangelhos.* As referências ao oponente de Cristo não são numerosas nem específicas. Os discípulos são advertidos de que falsos Cristos procurarão enganar até mesmo os próprios eleitos (Mt 24.24; Mc 13.22). De modo semelhante, Cristo fala daquele que vem no seu próprio nome, a quem os judeus recebem (Jo 5.43). Esta pode ser uma referência sutil ao anticristo ou a quaisquer falsos Messias que se apresentassem ao judaísmo. Até mesmo a menção do abominável da desolação (Mt 24.15; Mc 13.14), que relembra vividamente a profecia de Daniel, é feita com notável reserva. Talvez uma única personalidade esteja em vista, mas seu retrato nem sequer é esboçado.

2 Tessalonicenses. Paulo oferece um quadro mais claro do arqui-inimigo de Cristo,

cuja característica mais destacada é o desprezo à lei. Dois homens – "o homem da iniqüidade" (preferível a "homem do pecado") e "o iníquo" (2 Ts 2.3, 8-9) – ressaltam esta atitude de anarquia, que relembra Dn 7.25, onde o chifre pequeno procura mudar os tempos e a lei. Além disso, o anticristo faz uma reivindicação exclusiva à divindade (2 Ts 2.4) em termos que relembram Dn 7.25; 11.36. Paulo não retrata um pseudo-Messias que finge ser o mensageiro de Deus, mas um falso Deus que se opõe de modo malévolo a qualquer outro tipo de religião. Seu modelo pode ter sido o imperador blasfemo, Gaio (37-41 d.C.).

Ele engana a muitos com os seus sinais (2 Ts 2.9-10). Cristo operava milagres pelo poder de Deus, e os judeus os atribuíam a Satanás (Mt 12.24ss.); o anticristo operará milagres pelo poder satânico, e muitos o adorarão como Deus.

Um dos nomes do anticristo – "filho da perdição" (2 Ts 2.3; cf. Jo 17.12) – revela o seu destino: Cristo o matará com o sopro da Sua boca e com o brilho da Sua vinda (2 Ts 2.8; Ap 19.15, 20; cf. Is 11.4).

O anticristo é o clímax pessoal de um princípio de rebeldia que já está operando secretamente – "o mistério da iniqüidade" (2 Ts 2.7). Quando for retirada a mão refreadora de Deus, que preserva a lei e a ordem, este espírito de iniqüidade satânica será encarnado no "iníquo".

As Cartas Joaninas. Embora João reconhecesse que era esperado um único anticristo, ele dirige a sua atenção aos muitos anticristos que já apareceram negando que Jesus é o Cristo, contrariando, assim, a verdadeira natureza do Pai e do Filho (1 João 2.8, 22; 4.3). Os docetistas contemporâneos não davam crédito à humanidade de Cristo (2 Jo 7), alegando que Ele *parecia* ter a forma humana. Para João, eles eram a concretização do espírito do anticristo. O modo de ver deles ensinava que o homem era divino à parte de Deus em Cristo, e assim deixaram Deus e o mundo sem união entre si.

Ao invés de contrariar, a explicação de João complementa a de Paulo. Seguindo o exemplo de Daniel, Paulo retrata um único arqui-inimigo, que reivindica o direito exclusivo de receber adoração pessoal. João ressalta os elementos espirituais nestas reivindicações e a mentira espiritual que torna o anticristo aparentemente forte.

O Apocalipse. A besta do Apocalipse (Ap 13), que, quanto ao espírito e aos pormenores, depende de Daniel, combina em si as características de todas as quatro bestas do AT. Além disso, a besta no NT tem uma autoridade que pertence somente ao chifre pequeno da besta de Daniel. Parece que João dá a subentender que a impiedade selvagem de Antíoco será incorporada num reino; a besta, embora tenha algumas características pessoais, é mais do que uma pessoa; suas sete cabeças são sete reis (Ap 17.10-12). A própria besta é um oitavo rei, que vem de um dentre os sete. Este quadro complicado sugere que a besta simboliza o poder mundano, o espírito contrário a Deus, de uma ambição nacionalista (personificada, na profecia de Daniel, em Antíoco, e, nos dias de João, em Roma) que se encarnará num só grande demagogo – o anticristo.

À explicação de Paulo, João acrescenta pelo menos um elemento importante – o falso profeta, uma segunda besta que opera sob a autoridade do anticristo, assim como este obtém a autoridade dele do dragão, Satanás (Ap 13.2, 11-12). Depois de dirigir os empreendimentos políticos e religiosos do anticristo, o falso profeta compartilha da condenação deste na ocasião da vinda de Cristo (Ap 19.20).

Interpretação Cristã. Os pais da igreja geralmente acreditavam na existência de um anticristo pessoal. Sua identidade dependia de se o "mistério da iniqüidade" era interpretado de modo político ou religioso. Politicamente, o candidato mais provável era Nero, que, segundo dizia a lenda, reaparecia na forma ressurreta (*redivivus*) para continuar seu reinado terrível. Esta interpretação, proposta por Crisóstomo e outros, obteve uma posição de destaque neste século, através dos intérpretes preteristas do Apocalipse tais como R. H. Charles e C. A. Scott. Irineu e outros, que afirmavam que o anticristo surgiria

de um contexto religioso, fizeram-no remontar à tribo de Dã, com base em Gn 49.17; Dt 33.22; Jr 8.16 (cf. a omissão de Dã em Ap 7.5ss.).

Os reformadores comparavam o anticristo ao papado, assim como tinham feito alguns teólogos medievais – Gregório I (que ensinava que quem assumisse o título de "sacerdote universal" seria precursor do anticristo), Joaquim de Floris e Wycliffe. Lutero, Calvino, os tradutores da AV (versão do Rei Tiago) e os autores da Confissão de Fé de Westminster concordavam nesta identificação. Os estudiosos católicos romanos retaliaram, taxando de anticristo os opositores de Roma.

No conceito ideal ou simbólico, o anticristo é uma personificação não temporal do mal, que não se pode identificar com uma só nação, instituição ou indivíduo. Esta idéia obtém apoio nas cartas de João, e tem valor no fato de enfatizar a natureza constante da guerra entre as múltiplas forças de Satanás e as de Cristo.

Os futuristas (e.g., Zahn, Seiss, Scofield) sustentam que os idealistas deixam de ressaltar suficientemente o clímax desta hostilidade num adversário pessoal. Crêem que o anticristo introduzirá um período de grande tribulação no fim da história mundial, em conexão com um império poderoso tal qual uma Roma rediviva, e que dominará a política, a religião e o comércio até à vinda de Cristo. D. A. HUBBARD

Veja também ABOMINÁVEL DA DESOLAÇÃO; MISTÉRIO DA INIQÜIDADE.

Bibliografia. S. J. Andrews, *Christianity and Antichristianity;* G. G. Findlay, Thessalonians, CGT; G. Milligan, *Epistles to the Thessalonians;* H. H. Rowley, *Relevance of Apocalyptic;* G. Vos, *Pauline Eschatology;* W. Bousset, *The Antichrist Legend;* E. Kander, *NDITNT,* I, 232ss.; G. C. Berkower, *The Retum of Christ;* A. L. Moore, *The Parousia in the NT;* J. Jeremias, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart;* A. A. Hoekema, *The Bible and the Future;* H. Ridderbos, *Paul.*

ANTILEGÔMENOS. Um termo que significa "escritos discutíveis" usado pelo historiador eclesiástico antigo Eusébio para distinguir aqueles livros da era do NT que não eram universalmente aceitos (homologômenos) nem universalmente rejeitados como autorizados pela igreja ortodoxa.

Eusébio empregava o termo no seu sentido mais amplo para todas as obras discutíveis. Apesar disso, fazia também uma distinção mais estreita ao usá-lo para classificar somente os livros discutíveis comumente aceitos como canônicos (Tiago, 2 Pedro, 2 e 3 João, Judas) em contraste com aqueles que, embora fossem discutíveis, eram comumente considerados não-canônicos (os quais ele chamava de *nothoi*: Atos de Paulo, Pastor de Hermas, Apocalipse de Pedro; Epístola de Barnabé, Didaquê).

As classificações de Eusébio baseavam-se em dois princípios: a canonicidade e a ortodoxia. Os homologômenos e os antilegômenos eram qualificados como autorizados pela igreja mediante as duas razões acima. Aquelas obras que se achavam dentro dos antilegômenos eram consideradas discutíveis somente por causa de uma falta de testemunho nos escritos dos pais da igreja primitiva. S. E. McCLELLAND

Veja também BÍBLIA, CÂNON DA; HOMOLOGÔMENOS.

Bibliografia. Eusébio, *História Eclesiástica* III, 25 em *NPNF*, I.

ANTINOMISMO. A palavra provém do grego *anti* ("contra") e *nomos* ("lei"), e referese à doutrina de que não é necessário aos cristãos pregarem e/ou obedecerem à lei moral do AT. Tem havido várias justificativas diferentes para este ponto de vista, no decurso

dos séculos. Alguns têm ensinado que uma vez que as pessoas são justificadas pela fé em Cristo, já não têm qualquer obrigação para com a lei moral, porque Jesus as libertou. Uma variação desta primeira posição é que, visto que Cristo colocou os crentes acima do nível dos preceitos positivos da lei, basta-lhes serem obedientes à orientação imediata do Espírito Santo, e permanecerão longe do pecado. Um segundo ponto de vista tem sido de que, visto que a lei veio do Demiurgo (como no gnosticismo) e não do verdadeiro Pai amoroso, era dever dos cristãos desobedecê-la. Em terceiro lugar, outros têm dito que já que o pecado é inevitável de qualquer forma, não há necessidade de resistir à lei. Uma extensão deste ponto de vista é o argumento de alguns no sentido de que, desde que Deus, no Seu decreto eterno, determinou que houvesse pecado, seria um ato de presunção resistir a este. Finalmente, ainda outros se opuseram à pregação da lei pelo motivo de ser desnecessária e até mesmo contrária ao evangelho de Jesus Cristo.

Foi com o primeiro destes pontos de vista que o apóstolo Paulo teve de se haver em várias cartas às igrejas cristãs no primeiro século. Houve, por exemplo, aqueles na igreja de Corinto que ensinavam que, uma vez justificadas pela fé, as pessoas poderiam participar da imoralidade, visto já não haver obrigação alguma de obedecer à lei moral (1 Co 5-6). Além disso, Paulo teve de corrigir a outros que obviamente tinham tirado conclusões erradas dos seus ensinamentos sobre a justificação e a graça (e.g., Rm 3.8, 31). O próprio Paulo sofria no tocante à sua capacidade de satisfazer as exigências da lei, mas também a enalteceu como santa, espiritual e boa (Rm 7). Noutro lugar, ensinou que a lei era o mestre-escola que leva os pecadores a um conhecimento do seu pecado, e, portanto, a Cristo (Gl 3.24). Concluiu que o relacionamento apropriado era aquele de as obras estipuladas da lei decorrerem da experiência da graça salvífica e não ao contrário (Rm 6-8).

Talvez a forma mais extremada de antinomismo no cristianismo primitivo tenha sido aquela que achou expressão na seita adamita na África do Norte. Os adamitas vicejavam nos séculos II e III, chamavam a igreja de "Paraíso", condenavam o casamento porque Adão não o observara, e realizavam despidos os seus cultos.

Muitos gnósticos nos primeiros séculos da era cristã sustentavam a segunda destas variações do antinomismo – que o Demiurgo, e não o Deus verdadeiro, dera a lei moral; por isso, ela não devia ser observada. Algumas formas de gnosticismo antinomista sobreviveram durante muito tempo, mesmo após a Idade Média. Além disso, vários grupos medievais heréticos pregaram a liberdade da lei, no estilo coríntio, e alguns chegavam a alegar que nem sequer a prostituição era pecaminosa para a pessoa espiritual.

As duas controvérsias antinomistas mais famosas na história cristã ocorreram nos séculos XVI e XVII, e envolveram Martinho Lutero e Anne Hutchinson, respectivamente. Na realidade, foi o próprio Lutero quem cunhou a palavra "antinomismo" na sua contenda teológica com seu ex-aluno, João Agrícola. No início da Reforma, Lutero tinha ensinado que, depois dos tempos do NT, a lei moral tinha apenas o valor negativo de preparar os pecadores para a graça, ao torná-los conscientes do seu pecado. Agrícola negava até mesmo esta função da lei, pois acreditava que a pregação do evangelho da salvação pela graça, mediante a fé em Cristo seria a única maneira de levar alguém para o arrependimento.

Esta primeira controvérsia teológica de grande alcance na história protestante durou intermitentemente de 1537 a 1540. Durante este período, Lutero começou a ressaltar o papel da lei na vida cristã e a pregar que era necessário disciplinar os cristãos. Além disso, escreveu um tratado teológico importante para refutar o antinomismo de uma vez por todas: *Contra os Antinomistas* (1539). O assunto foi finalmente solucionado para o luteranismo pela Fórmula de Concórdia em 1577, que reconhecia um uso tríplice da lei: (1) revelar o pecado, (2) estabelecer a decência geral na sociedade e (3) fornecer uma regra de vida para aqueles que foram regenerados pela fé em Cristo.

Houve vários surtos de antinomismo no movimento puritano na Inglaterra do século XVII. Mesmo assim, a maior controvérsia sobre este ensinamento entre os puritanos surgiu na Nova Inglaterra na década de 1630, em ligação com uma mulher de fala franca, chamada Anne Marbury Hutchinson, que emigrou para a Colônia da Baía de Massachusetts, em 1634. Naquele período, os puritanos da Nova Inglaterra estavam procurando esclarecer o lugar da "preparação para a conversão" na teologia das alianças (ou teologia federal). Tinham chegado à conclusão de que a salvação consistia no cumprimento da aliança de Deus com a humanidade, inclusive a preparação para a justificação e um esforço consciente em direção à santificação. Para alguns, inclusive Hutchinson, isto parecia ser uma ênfase demasiada à observância da lei, e ela a condenou como uma "aliança de obras". Ela, pelo contrário, ressaltava a "aliança da graça", que, segundo dizia, ficava à parte das obras da lei. Começou a realizar reuniões informais em sua casa, a fim de expor os seus pontos de vista e de denunciar as opiniões dos pregadores em Massachusetts.

No contexto da grande tensão daqueles tempos – uns poucos anos antes de irromper a guerra civil na Inglaterra, e a colônia vivia em circunstâncias tensas ao longo das fronteiras – os clérigos da Nova Inglaterra entendiam mal, segundo parece, as preocupações principais dela, e reagiram exageradamente àquilo que consideravam uma ameaça à união e segurança internas da comunidade puritana. Num sínodo de igrejas congregacionais em 1637, Hutchinson foi condenada como antinomista, fanática e herege, e banida para Rhode Island.

No século XX, alguns têm considerado a ética existencialista, a ética situacional e o relativismo moral como formas de antinomismo, porque ou rejeitam ou diminuem a força normativa da lei moral. Sem dúvida, a maioria dos cristãos ortodoxos hoje concorda em que a lei tinha o duplo propósito de estabelecer o fato do pecado e de fornecer diretrizes morais para o viver cristão. De modo geral, as várias controvérsias antinomistas na história têm esclarecido as distinções legítimas entre a lei e o evangelho e entre a justificação e a santificação.

A comunidade cristã como um todo tem rejeitado o antinomismo no decurso dos anos, por várias razões. Tem considerado que este ponto de vista danifica a unidade da Bíblia, que exige que uma parte da revelação divina não contradiga a outra. Ainda mais importante: tem argumentado que os antinomistas entenderam mal a natureza da justificação pela fé, que, embora seja dada à parte das obras da lei, não é o mesmo que santificação. De modo geral, a ortodoxia ensina que os princípios morais da lei ainda são válidos, não como esforços objetivos mas como frutos do Espírito Santo operando na vida do crente. Isto desfaz a objeção de que, visto que a lei é demasiadamente exigente para se poder observá-la, ela pode ser totalmente repudiada, por ser irrelevante ao viver individual segundo a graça.

R. D. LINDER

Veja também AGRÍCOLA, JOÃO; JUSTIFICAÇÃO; SANTIFICAÇÃO.

Bibliografia. E. Battis, *Saints and Sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controversy in the Massachusetts Bay Colony;* R. Bertram, "The Radical Dialectic Between Faith and Works in Luther's Lectures on Galatians (1535)", em C. S. Meyer, ed., *Luther for an Ecumenical Age;* D. D. Hall, ed., *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History;* F. F. Bruce, *New Testament History;* M. U. Edwards Jr., *Luther and the False Brethren.*

ANTI-SEMITISMO. O termo foi introduzido em 1879 por Wilhelm Marr, um agitador político alemão. Naquela época, designava campanhas antijudaicas na Europa. Em pouco tempo, porém, veio a ser aplicado à hostilidade e ao ódio dirigidos contra os judeus desde antes da era cristã.

A melhor descrição da história do anti-semitismo é: "longa e dolorosa". Entre os judeus, os fatos trágicos do anti-semitismo são bem conhecidos, porque eles ocupam uma porção preponderante na história judaica. Hoje, após mais de dois mil anos, este mal, que parece estar em todos os lugares, continua a existir. Por isso, a sensibilidade diante das artimanhas dos supostos anti-semitas nunca está longe da consciência coletiva do judaísmo mundial. Nos círculos cristãos, no entanto, a história do anti-semitismo – freqüentemente sórdida e auto-acusadora – geralmente permanece sem ser contada. Aparentemente, isto acontece porque a história da igreja tem quase a mesma duração da história do anti-semiticismo – se não nos atos abertos dos cristãos, certamente a tem no silêncio culposo deles.

No mundo antigo, o primeiro exemplo importante do anti-semitismo ocorreu durante o reinado de Antíoco IV Epifânio (175-163 a.C.). A tentativa deste governante selêucida de helenizar os judeus dos seus dias recebeu forte oposição. Os judeus eram monoteístas e, portanto, na sua maior parte, separados dos seus vizinhos gentios. Os gentios consideravam o descanso sabático como preguiça congênita, e a fidelidade às leis dietéticas como superstição grosseira. O ataque de Antíoco contra a religião judaica resultou na profanação do templo. Um porco foi sacrificado no altar, e o seu sangue aspergido nos rolos judaicos. Os governantes sírios consideravam que os judeus eram errantes nômades, um povo sem residência fixa, digno de destruição. Os judeus achavam nojenta a idolatria do mundo grego e, posteriormente, debaixo do império romano, rejeitaram a adoração ao imperador. Assim sendo, os judeus eram vistos como os grandes dissidentes do mundo mediterrâneo. Para os pagãos, vieram a ser *personae non gratae*, vítimas da discriminação e do desprezo.

A destruição do templo em 70 d.C. marcou uma dispersão dos judeus em larga escala. No século II, o imperador romano Adriano (117-38) promulgou decretos que proibiam a prática do judaísmo. Cerca deste tempo, o grande Rabino Akibá foi torturado à morte pelos romanos por meio da remoção da carne do seu corpo com pentes de ferro.

Em 321, Constantino fez do cristianismo a religião oficial do estado romano. Os judeus foram proibidos de fazer convertidos, de servir no exército, e de deter qualquer cargo elevado. Vários séculos mais tarde, sob o governo de Justiniano, os judeus foram impedidos de celebrar a Páscoa judaica antes da Páscoa cristã.

As raízes do anti-semitismo teológico derivam de certos ensinos que surgiram nos primeiros séculos cristãos. A revolta judaica de 66-70 d.C. resultou em morte, exílio ou escravidão de milhares de judeus. A igreja gentia, em rápida expansão, pensava que tamanha adversidade era castigo divino, prova da rejeição dos judeus por Deus. Paulatinamente, a igreja considerava que estava tomando o lugar do judaísmo, que era uma fé "morta" e "legalista". A igreja agora estava triunfante acima da sinagoga, tornando-se o novo Israel de Deus, herdeira das promessas da aliança. Mas os judeus, como povo, ainda sofriam sob o jugo romano. Não conseguiram entender a redenção messiânica em termos de um servo sofredor; recusavam-se a crer que Deus tinha rejeitado para sempre o Seu povo escolhido.

Os escritos de vários pais da igreja refletem uma denúncia teológica dirigida contra os judeus. João Crisóstomo, o "boca de ouro", é um exemplo notável. Ensinava que "a sinagoga é um prostíbulo e um teatro,... um covil de animais impuros... Nunca um judeu orou a Deus... São todos possessos pelo diabo".

Na Idade Média, os judeus, em grande medida, eram excluídos da cultura cristã medieval. Procuravam evitar as pressões sociais, econômicas e eclesiásticas, habitando por trás de muros de guetos. Era-lhes permitido, no entanto, a prática da usura. Isto levou os cristãos a acusá-los de serem um povo de párias. Os judeus foram obrigados a usar um chapéu distintivo ou uma emenda costurada nas suas roupas. Eram acusados de ter um cheiro distintivo, em contraste com o "odor de santidade". Os judeus também

eram caluniados como sendo os assassinos de Cristo; os que profanavam a hóstia, responsáveis pela morte de criancinhas cristãs, causadores da disseminação da peste negra, envenenadores de poços, que mamavam em porcas. A Primeira Cruzada (1096) resultou em numerosos suicídios em massa pelos judeus que procuravam evitar o batismo forçado. Perto do fim da Idade Média, os judeus se tornaram errantes, sem lar. Foram expulsos da Inglaterra em 1290, da França em 1306, e de cidades da Espanha, Alemanha e Áustria, nos anos seguintes.

A inquisição espanhola e a expulsão de 1492 resultou na tortura de milhares de pessoas, queimadas à estaca, ou convertidas à força. Na Alemanha, uma geração mais tarde, Lutero publicou uma série de panfletos vitriólicos, atacando os judeus. A respeito dos judeus, escreveu: "Expulsemo-los do país para todo o sempre".

Por volta do início da era moderna, ocorreu uma revolta sangrenta contra os cossacos na Polônia (1648-58). Apanhados no meio do conflito, cerca de meio milhão de judeus foram mortos. Em outros países europeus naquele tempo, os judeus continuavam a ser perseguidos ou, na melhor das hipóteses, vistos com suspeita ou desprezo.

Na última parte do século XIX, a maior população judaica no mundo (seis milhões de pessoas) estava na Rússia czarista. Ali, os judeus passaram por uma série de massacres ferozes que deixaram um saldo de milhares de mortos. Outros, reunindo-se com judeus de vários países europeus, fugiram para a América do Norte. Lá esperavam achar um lugar que, segundo uma descrição anterior feita por George Washington, oferecia "nenhuma sanção ao preconceito, nenhuma assistência à perseguição". Entre 1880 e 1910 mais de dois milhões de judeus imigraram para os Estados Unidos, passando pela cidade de Nova Iorque. Durante este período, o famoso Escândalo Dreyfus, na França (1894), chamou a atenção do mundo para o problema do anti-semitismo.

Arraigado no solo da Alemanha, o holocausto do século XX destaca-se como um evento sem paralelo. A propaganda nazista declarava que a raça humana devia ser "purificada" e livrada dos judeus. A "solução final" ao "problema" judaico consistia em campos de concentração, câmaras de gás e crematórios. Entre 1933, quando Hitler subiu ao poder, e o fim da Segunda Guerra Mundial, cerca de seis milhões de vidas foram destruídas. Hoje, em Jerusalém, a Yad Vashem (o nome é tirado de Is 56.5) existe como memorial às vítimas do holocausto e como instituição para pesquisas e documentação.

No presente, o anti-semitismo persiste em todos os lugares onde se acham judeus. Os judeus da Rússia e da França têm sido especialmente oprimidos. Nos países europeus e nos Estados Unidos, incidentes anti-semíticos recentes têm incluído profanação de sinagogas, inclusive com bombas, de pedras tumulares, dizeres malévolos nas paredes, panfletos nazistas e estereótipos grotescos de judeus, na imprensa. Em outras ocasiões, encontra-se a chamada variedade "distinta" do anti-semitismo, isto é, a discriminação e/ou a antipatia revelada contra os judeus nos campos social, educacional e econômico. A Liga de Antidifamação e outras agências judaicas continuam a fazer progresso lento, porém firme, na busca de entendimento entre povos de raças e religiões diferentes.

M. R. WILSON

Veja também SIONISMO.

Bibliografia. A. T. Davies, ed., *Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*; *EJ*, III, 79-160; E. H. Flannery, *The Anguish of the Jews*; R. E. Gade, *A Historical Survey of Anti-Semitism*; C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology*; R. Ruether, *Faith and Fratricide*; S. Sandmel, *Anti-Semitism in the NT*.

ANTROPOMORFISMO. Este termo (que não se acha na Bíblia - derivado do grego *anthrōpos*, homem, e *morphē*, forma) designa o conceito que concebe Deus com forma

humana (Ex 15.3; Nm 12.8), com pés (Gn 3.8; Ex 24.10), mãos (Ex 24.11; Js 4.24), boca (Nm 12.8; Jr 7.13) e coração (Os 11.8), mas, num sentido mais amplo, o termo também inclui atributos e emoções humanas (Gn 2.2; 6.6; Ex 20.5; Os 11.8).

Esta tendência em direção ao antropomorfismo, que todas as religiões têm em comum, chegou a ter uma expressão tão completa no politeísmo grego que o homem comum pensava que os deuses eram homens mortais. Xenofane (c. de 570-480 a.C.) reagiu fortemente contra isto, e acusou os homens de terem feito os deuses à sua própria imagem. Desenvolvimentos posteriores no pensamento grego consideravam os homens como deuses mortais (uma forma primitiva de humanismo) ou consideravam Deus no sentido metafísico de Existência pura e absoluta. O transcendentalismo destes últimos influenciou os judeus helenistas do Egito de tal maneira que os tradutores do AT grego, a LXX, produzido durante os séculos III e II a.C., sentiam-se obrigados a alterar alguns antropomorfismos. E.g., onde o hebraico diz: "viram o Deus de Israel" (Ex 24.10) a LXX tem: "viram o lugar onde o Deus de Israel estava"; e, ao invés de "Boca a boca falo com ele" (Nm 12.8) a LXX traduz: "Boca a boca falo com ele aparentemente".

Apesar disso, o AT, se for lido com empatia e compreensão, revela um desenvolvimento espiritual que corrige tanto um conceito grosseiro e literalista do antropomorfismo quanto à repulsa igualmente falsa de quaisquer expressões antropormórficas. A "imagem de Deus" criada no homem (Gn 1.27) foi no campo da personalidade, do espírito, não da forma humana. Porque os israelitas "não viram forma alguma" (Dt 4.12) no Sinai, era-lhes proibida a posse de imagens em qualquer forma que fosse: masculina ou feminina, de animal, de ave, de réptil ou de peixe (Dt 4.15-19). A declaração feita por Jesus no NT, "Deus é espírito; e importa que os seus adoradores o adorem em espírito e em verdade" (Jo 4.24), é prevista por Jó 9.32, Sl 50.21 e Os 11.9.

O antropomorfismo dos israelitas era uma tentativa de expressar os aspectos não-racionais da experiência religiosa (o *mysterium tremendum*, a "majestade inspiradora de temor", discutida por Rudolf Otto) em termos de coisas racionais, e as expressões antigas dela não eram tão "grosseiras" como o homem alegadamente esclarecido nos levaria a crer. As características humanas do Deus de Israel sempre eram exaltadas, ao passo que os deuses dos seus vizinhos do Oriente Próximo compartilhavam dos vícios dos homens. Ao passo que a representação de Deus em Israel nunca foi além do antropomorfismo, os deuses das outras religiões assumiam as formas de animais, de árvores, de estrelas, ou até mesmo de uma mistura de elementos. Os conceitos antropomórficos eram "totalmente necessários para o Deus de Israel permanecer o Deus do israelita individual e não somente do Seu povo como um todo... Para o adorador mediano... era muito essencial que seu deus fosse uma divindade que pudesse se simpatizar com seus sentimentos e emoções humanos, um ser a quem pudesse amar e temer alternadamente, e a quem pudesse transferir as emoções mais santas ligadas com as lembranças de pai, mãe e amigo" (W. F. Albright: *From the Stone Age to Christianity* – "Da Idade da Pedra até o Cristianismo", 2a. edição, p. 202).

É exatamente na área das coisas pessoais que o teísmo, segundo expresso no cristianismo, sempre deve pensar em termos antropomórficos. Considerar Deus exclusivamente como a Existência Absoluta ou o Grande Desconhecido, é referir-se a *ele* ou *aquilo*; mas pensar em Deus como literalmente pessoal, alguém com quem podemos ter comunhão, é dizer: *Tu*. Algumas pessoas levantam objeções contra este ponto de vista, chamando-o de antropomórfico, mas não têm maneira de explicar como as criaturas de uma força impessoal tornam-se seres humanos pessoais, conscientes da sua personalidade. "Dizer que Deus é totalmente diferente de nós é tão absurdo como dizer que Ele é totalmente semelhante a nós" (D. E. Trueblood: *Philosophy of Religion* – "Filosofia da Religião" – p. 270). Por mais paradoxal que pareça, há uma posição intermediária que acha a resposta na encarnação de Jesus Cristo, que disse: "Quem me vê a mim, vê o Pai"

(Jo 14.9). O homem finito sempre se apegará ao antropomorfismo da encarnação e ao conceito de Deus como Pai (Mt 7.11), mas, ao mesmo tempo, reconhecerá a impossibilidade da compreensão absoluta e completa de Deus, porque "os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos os meus caminhos, diz o Senhor" (Is 55.8). D. M. BEEGLE

Bibliografia. W. Eichrodt, *Theology of the OT*, I; J. Hempel, "Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament: ein Vortrag", *ZAW* 57: 75ss.; G. D. Hicks, *The Philosophical Bases of Theism*; R. Otto, *The Idea of the Holy*; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*; H. B. Swete, *An Introduction to the OT in Greek*.

ANTROPOSSOFIA. Um sistema religioso e filosófico baseado nas idéias teosóficas de Rudolph Steiner (1861-1925). Nascido na Hungria e criado como católico romano, Steiner estudou ciências na Universidade de Viena, tornou-se um estudioso primoroso de Goethe, e adquiriu um interesse intenso pelas ciências ocultas. Em 1902, enquanto atuava como redator de uma revista literária, tornou-se secretário geral da Sociedade Teosófica Alemã, mas logo ficou desiludido por causa da ênfase demasiada que tal Sociedade dava ao pensamento religioso oriental. Em 1913, Steiner rompeu com a teosofia e fundou a Sociedade Antropossófica, que reuniu certas idéias cristãs com seu conceito basicamente teosófico. Em 1922, Steiner e Friedrich Rittlemeyer, um ex-pastor protestante, organizaram o movimento em "Comunidades Cristãs" (*Christengemeinschaften*) onde sacerdotes e sacerdotisas celebravam ritos místicos elaborados conforme o modelo da Missa Católica.

Como a teosofia, de onde surgiu, a antropossofia inclui elementos do hinduísmo, neoplatonismo, gnosticismo e sufismo. Afirma a existência de mundos espirituais, além dos mundos materiais, e ensina que a salvação consiste em escapar dos limites do mundo material por meio da obtenção de conhecimento espiritual esotérico a respeito da natureza verdadeira das coisas. Ao contrário da teosofia (sabedoria de Deus), que sustenta que o conhecimento deste tipo provém de *avatars* (encarnações) e de *arhats* (mestres-ensinadores), a antropossofia (a sabedoria do homem) ensina que as pessoas possuem a verdade dentro delas mesmas. Qualquer pessoa, por meio do cultivo de seus poderes de ocultismo mediante certos exercícios mentais, físicos e espirituais, pode se tornar um *Hellseher*, um mestre da visão clara e, assim, obter um entendimento espiritual extraordinário. Segundo a doutrina de Steiner das "sete flores do loto", cada pessoa tem sete corpos (o físico, o astral, o etéreo, o "eu" mais íntimo, etc.) que se desdobram, como a flor do loto, diante de novos níveis de verdade. Depois de desenvolver estes órgãos espirituais mediante a meditação (ioga), a pessoa tem acesso à "memória cósmica", através da qual pode entender todas as coisas.

Ao passo que a teosofia considera Cristo como apenas um entre muitos avatars, a antropossofia insiste em que Cristo é o único avatar, um ser solar (*Sonnenwesen*) exaltado que entrou na história humana como a revelação plena do mundo espiritual. O contato com Cristo fornece penetração mais profunda ao seu próprio conhecimento da realidade. Assim sendo, para a antropossofia, a celebração da Eucaristia tem relevância ulterior. Chamado o "Ato da Consagração do Homem", o sacramento reúne misticamente o celebrante com o espírito e o corpo de Cristo, tornando-o verdadeiramente "homem", capacitado para realizar seus próprios poderes ocultos.

A antropossofia foi condenada pela Igreja Católica Romana em 1919. Os seguidores são mais numerosos hoje na Alemanha, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos; geralmente surgem dentre os "intelectuais" que buscam uma experiência religiosa "efervescente" fora dos canais religiosos estabelecidos. T. P. WEBER

Bibliografia. G. A. Kaufmann, *Fruits of Anthroposophy*; R. Steiner, *The Story of My Life*; F. Rittlemeyer, *Reincarnation*.

APOCALÍPTICO. A palavra "apocalipse" (desvendamento) é derivada de Ap 1.1, onde se refere à revelação feita a João pelo Jesus ressurreto, a respeito da consumação dos tempos. A palavra tem sido aplicada por estudiosos modernos a um grupo de livros judaicos que contêm características literárias e escatológicas semelhantes, sendo que nem todos eles são realmente apocalipses. Um apocalipse é um livro que contém revelações reais ou alegadas de segredos celestiais ou dos eventos que acompanharão o fim do mundo e a inauguração do reino de Deus.

Pano de Fundo Histórico. Muitos apocalipses foram produzidos por autores judaicos desconhecidos entre 200 a.C. e 100 d.C. como imitações do livro de Daniel. (Daniel é freqüentemente descrito como o primeiro de tais apocalipses, mas traços numerosos que o ligam estreitamente aos escritos proféticos levam à conclusão de que Daniel se posiciona entre os tipos profético e apocalíptico. Há, além disso, outros motivos para datar Daniel antes dos tempos dos macabeus). Os apocalipses surgiram de um meio-ambiente histórico que envolveu um problema histórico-teológico que consiste em três elementos.

A Emergência de um "Remanescente Justo". Durante o período profético, Israel caía continuamente na idolatria, abandonando a lei de Deus. Depois da restauração, emergiram círculos de judeus leais à lei. Quando Antíoco Epifânio, em 168 a.C., procurou colocar à força os judeus dentro da cultura e religião gregas, estes justos, chamados hasidins ou hasideus, recusaram-se a submeter-se, e preferiram a morte à desobediência à lei. Este espírito foi conservado nos seus sucessores, os fariseus. Outro grupo, chamado a comunidade de Qunrã, retirou-se da corrente principal da vida judaica, e procurou um retiro monástico no deserto, entregando-se em devoção total ao estudo e observância da lei.

O Problema do Mal. Os profetas prometeram que um Israel arrependido e restaurado herdaria o reino. Agora, Israel já estava restaurado à terra e era fiel à lei. Segundo a definição judaica de justiça, as condições determinadas pelos profetas já tinham sido preenchidas; mas o reino não veio. Pelo contrário, veio sofrimento sem precedentes. Antíoco Epifânio procurou destruir a fé judaica, infligindo aos fiéis torturas e martírios. A liberdade religiosa conquistada pela rebelião dos macabeus não introduziu o reino de Deus. No lugar do reino de Deus, veio o reino dos hasmoneus seculares e mundanos e, depois de 63 a.C., os títeres e procuradores nativos dos romanos. Um Israel justo que merecia o reino somente recebeu sofrimento e escravidão política.

A Cessação da Profecia. No decurso destes tempos maus sem paralelo, Deus não explicou este enigma histórico. A voz da profecia foi silenciada. Nenhum profeta apareceu para proclamar: "Assim diz o Senhor" e para interpretar ao povo aflito de Deus o enigma do sofrimento dos justos.

Os apocalipses surgiram deste meio-ambiente, a fim de fornecer uma explicação para o sofrimento dos justos e o atraso do reino de Deus.

Características Literárias. O apocalíptico como gênero literário foi posterior ao profético. Em alguns pontos, o apocalíptico é um desenvolvimento de elementos na profecia; em outros pontos, separa-se da característica profética. Nenhuma lista divisória nítida pode ser traçada entre os dois tipos, e há considerável diferença entre as caracterizações do estilo apocalíptico.

Revelações. Os profetas freqüentemente recebiam sua mensagem por revelações, mas seu interesse principal era "a palavra do Senhor". Freqüentemente, a palavra de Deus vinha aos profetas como uma convicção interior esmagadora, à parte de visões ou sonhos. Nos apocalipses, a palavra do Senhor cedeu lugar a revelações e visões. Deus

não fala aos Seus servos através do Seu Espírito. O vidente deve aprender as soluções aos problemas do mal e da vinda do reino através de sonhos, visões ou viagens celestiais com guias angelicais.

Caráter Literário Imitativo. Os profetas, com base em experiências em que Deus revelava a Sua vontade, proclamavam ao povo a vontade divina. Os estudiosos que rejeitam qualquer elemento sobrenatural reconhecem que os profetas tiveram experiências psicológicas genuínas. É possível que IV Esdras revele experiências subjetivas reais, mas geralmente as revelações apocalípticas são apenas uma forma literária. As visões são ficções literárias que imitam as visões dos escritos proféticos. Portanto, de modo geral, a profecia era originalmente falada, ao passo que os apocalipses eram escritos.

Pseudonimidade. Os profetas falavam em nome do Senhor diretamente ao povo. No período dos macabeus, no entanto, a voz da profecia silenciara, e os escritores atribuíam suas revelações a santos do AT como meio de validar sua mensagem à sua própria geração. Nesta questão, Daniel fica isolado, porque a pessoa de Daniel é desconhecida fora do seu aparecimento no apocalipse atribuído a ele.

Simbolismo. Os profetas tinham freqüentemente usado símbolos para transmitir a mensagem divina. Nos apocalipses, o simbolismo torna-se o recurso principal, especialmente como técnica para delinear o decurso da história sem empregar nomes históricos. Esta técnica aparece pela primeira vez em Daniel, e foi imitada, com proliferação grotesca, nos apocalipses posteriores.

História Reescrita. Os profetas tomavam posição dentro da sua própria situação histórica e proclamavam à sua geração a palavra de Deus, no contexto do futuro reino de Deus. Os escritores apocalípticos às vezes tomavam posição num distante ponto do passado, e reescreviam a história como se fosse profecia, até aos seus próprios dias, ocasião em que se esperava a vinda do reino. Em alguns casos, apocalipses podem ser datados segundo os últimos eventos refletidos na alegada profecia.

Características Religiosas. A palavra "apocalíptico" é usada também para descrever a escatologia achada nos apocalipses.

Dualismo. A escatologia apocalíptica vê um contraste entre o caráter do tempo presente de sofrimento e o tempo futuro da salvação; este contraste é tão radical que acaba sendo descrito em termos de duas eras: esta era e a era do porvir. Esta era é caracterizada pelo mal; a era do porvir verá o reino de Deus. A transição desta era para a era do porvir pode ser realizada somente por um irromper sobrenatural da parte de Deus. Este dualismo não é metafísico nem cósmico, mas histórico e temporal. Embora esta terminologia das duas eras apareça no NT, é achada na literatura apocalíptica, numa forma plenamente desenvolvida, somente em IV Esdras e no Apocalipse de Baruque.

Muitos críticos atribuem este desenvolvimento à influência do dualismo persa, mas ele também pode ser explicado como desenvolvimento histórico de idéias que já estão implícitas nos profetas do AT. A expectativa profética do reino futuro inclui uma terra remida (Is 32.15-18; 11.6-9; 65.17; 66.22). Esta transformação será realizada somente por uma visitação divina, quando Deus abalará a presente ordem com Seus juízos (Is 13.13; 34.4; 51.6; Ag 2.7) e fará com que uma nova ordem emerja da antiga.

O dualismo apocalíptico é um desenvolvimento deste conceito profético básico do mundo e da redenção. A nova ordem é usualmente descrita com aspectos de uma nova terra, ao estilo de Isaías (Enoque 45.4-5; 51.1-5). Assunção de Moisés 10.1 prevê uma manifestação do reino de Deus "em toda a Sua criação". Às vezes são empregados termos mais "transcendentais" (Enoque 62.16).

Algumas passagens do AT descrevem a nova ordem em termos muito semelhantes à presente ordem, ao passo que outras (Is 65-66) vêem uma transformação completa que envolve novos céus e nova terra. Alguns apocalipses juntam estas duas expectativas e esperam um reino temporal nesta era seguido por um reino eterno na nova ordem (IV

Esdras 7.28-29). A era do porvir, em Baruque, é retratada como nova terra (32.6). A linguagem de IV Esdras é de difícil interpretação (7.36, 113).

Perspectiva Histórica. Os profetas tomaram posição dentro de uma situação histórica específica e dirigiram sua mensagem ao seu meio-ambiente. No horizonte, havia o reino de Deus, e o futuro existe em tensão constante com o presente. Is 13 descreve o julgamento histórico da Babilônia dentro do contexto da visitação escatológica, como se ambos acontecessem no mesmo dia. Julgamentos históricos são considerados escatologia realizada.

Os escritores apocalípticos perderam esta tensão entre a história e a escatologia. Não olham o presente dentro do contexto do futuro, mas seu ponto de vista abrange a totalidade do alcance da história visando o propósito de interpretá-la de modo teológico. Os apocalipses são mais tratados teológicos do que realmente documentos verdadeiramente históricos.

Pessimismo. Em última análise, não é correto chamar os escritores apocalípticos de pessimistas, porque nunca perderam sua confiança de que Deus finalmente triunfaria e traria o Seu reino. Eram, no entanto, pessimistas quanto à era presente. O problema do sofrimento dos justos levava à conclusão que Deus tinha retirado do Seu povo a Sua ajuda na era presente, e que somente na era do porvir é que se poderia esperar a salvação (Enoque 89.56-75). IV Esdras considera a era presente desesperançosamente maligna, e que a solução se acha totalmente no futuro (4.26-32; 7.50; 8.1-3). Os justos apenas poderão ficar sofrendo com paciência enquanto aguardam uma salvação futura.

Determinismo. Esta era maligna foi predeterminada e deve completar a sua carreira. O reino não vem nem mesmo num período em que os justos o merecem, porque períodos fixos devem intervir antes da consumação. O próprio Deus é retratado assim: esperando o decurso dos tempos que Ele tem decretado ao invés de trazer socorro aos justos (IV Esdras 4.36-37). Esta idéia freqüentemente levava à divisão do tempo em períodos determinados de semanas ou anos.

Passividade Ética. Os escritores apocalípticos estão destituídos de urgência moral ou evangélica. O problema deles acha-se no próprio fato de que existe *mesmo* um remanescente justo que é inundado pelo mal não merecido. Os profetas continuamente advertiam Israel quanto à penalidade da infidelidade; os escritores consolam os fiéis que não precisam de correção. Há, portanto, bem pouca exortação na maioria dos escritos apocalípticos. Livros tais como Os Testamentos dos Doze Patriarcas e Enoque 92-105, que têm bastante exortação ética, são menos apocalípticos no seu caráter.

O Apocalipse do NT. O Apocalipse de João compartilha numerosos traços característicos com os apocalipses judaicos, mas em outros aspectos importantes deve ser totalmente distinguido deles. Embora as semelhanças sejam geralmente ressaltadas, as diferenças serão enfatizadas neste artigo.

Em primeiro lugar, o autor define seu livro como uma profecia (1.3; 22.7, 10, 18-19). Os escritos apocalípticos perderam uma auto-consciência profética; na realidade, foram escritos para preencher a vaga deixada pela ausência da profecia. O cristianismo primitivo testemunhou um reavivamento do movimento profético quando Deus, mais uma vez, passou a falar diretamente através dos homens. O Apocalipse, juntamente com outros livros do NT, é o produto de um reavivamento do espírito profético. As visões dadas a João foram o meio de transmitir a palavra de Deus (1.2).

Em segundo lugar, João não é pseudonímico. O autor simplesmente assina o seu nome: "João, às sete igrejas que se encontram na Ásia" (1.4). Não apela a nenhum santo do passado como fonte da sua autoridade, mas escreve baseado na autoridade que nele reside, da parte do Espírito de Deus.

Em terceiro lugar, João difere do tratamento apocalíptico do futuro. Este último repassa a história anterior sob o traje de profecia. João posiciona-se dentro do seu pró-

prio meio-ambiente histórico, dirige-se aos seus próprios contemporâneos, e olha profeticamente para o futuro para retratar a consumação escatológica.

Em quarto lugar, João concretiza a tensão profética entre a história e a escatologia. A besta é Roma e, ao mesmo tempo, um anticristo escatológico que não pode ser totalmente equiparado com a Roma histórica. Embora as igrejas da Ásia estivessem enfrentando a perseguição, não há nenhuma perseguição conhecida no século I d.C. que se encaixe naquela retratada no Apocalipse. A sombra da Roma histórica é de tal maneira esboçada contra a sombra mais escura do anticristo escatológico que se torna difícil, se não impossível, distinguir entre as duas. A história é interpretada de maneira escatológica; o mal sofrido às mãos de Roma é escatologia realizada.

Em quinto lugar, João compartilha o otimismo do evangelho ao invés do pessimismo do pensamento apocalíptico. Embora João profetize que o mal satânico desta era descerá em fúria concentrada sobre o povo de Deus no final dos tempos, não considera que a nossa era está entregue ao mal. Pelo contrário, a história tornou-se o cenário da redenção divina. Somente o Cordeiro que fora morto pode abrir o livro e levar a história até seu desfecho escatológico. A redenção que será apocalipticamente consumada está arraigada no evento do Gólgota. Além disso, é provável que o primeiro selo (6.2) represente a missão vitoriosa de um evangelho vencedor num mundo que também é o cenário da guerra, fome, morte e martírio. Deus não abandonou esta era, nem abandonou o Seu povo. Os santos vencem a besta até mesmo no martírio, e louvam Aquele que é o Rei da eternidade (15.2-3).

Finalmente, o Apocalipse possui urgência moral profética. Sem dúvida, oferece uma salvação futura, mas não algo que pode ser tomado por certo. As sete cartas soam uma nota de advertência, e uma exigência de arrependimento (2.5, 16, 21-22; 3.3, 19). Os derramamentos da ira divina não são meramente punitivos como também incorporam um propósito misericordioso cuja intenção é levar todas as pessoas ao arrependimento antes que seja tarde demais (9.20; 16.9, 11). O Apocalipse chega ao fim com um convite evangélico (22.17). Assim sendo, o livro como um todo tem um grande propósito moral: o juízo cairá sobre uma igreja relapsa e adormecida, e a porta está aberta para os ímpios voltarem a Deus.

Resumindo, há um apocalipse profético e um não-profético, e o Apocalipse do NT é classificado no primeiro tipo. G. E. LADD

Veja também ESCATOLOGIA.

Bibliografia. H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic and Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls; EB*, I, 213-50; *HDB*, I, 741-49; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic;* J. Bloch, *On the Apocalyptic in Judaism;* F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses;* F. C. Porter, *The Message of the Apocalyptical Writers;* S. B. Frost, *OT Apocalyptic;* R. H. Charles, *Testaments of the Twelve Patriarchs and The Book of Enoch;* J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Solomon.*

APOCATÁSTASE. O substantivo *apokatastasis* é achado no NT somente em At 3.21: "Jesus, ao qual é necessário que o céu receba até aos tempos da restauração de todas as coisas, de que Deus falou por boca dos seus santos profetas desde a antiguidade." O verbo *apokathistēmi* ocorre oito vezes no sentido de "restaurar" ou "estabelecer". Na LXX traduz o termo hebraico *šûb*, "trazer de volta", "restaurar", usado para indicar a volta de Israel do exílio (Jr 16.15; 24.6) e a sua restauração escatológica (Ez 16.55).

O pensamento estóico, com a perspectiva de um conceito cíclico da história, previa a restauração do universo à sua condição original de perfeição. Pedro, em At 3.21, de um ponto de vista diferente, asseverou que na parusia de Cristo ocorreria a restauração de

tudo quanto foi proclamado pelos profetas do Antigo Testamento – e.g., a conversão dos judeus, a reunião dos eleitos, o reino justo do Messias na terra e a criação de novos céus e nova terra. A restauração do tempo do fim, que Cristo levará a efeito, é afirmada pelo verbo em At 1.6 e por ensinamentos mais abrangentes em Rm 8.15-25; 1 Co 15.24-28; e 2 Pe 3.13.

A alegação de que a apocatástase inclui a salvação de toda a humanidade (alguns acrescentariam o diabo e os anjos caídos) foi proposta por Orígenes, Gregório de Nissa, João Escoto Erigena, F. Schleiermacher, F. D. Maurice e outros. Jerônimo, Agostinho e a maioria dos evangélicos, embora insistam numa restauração escatológica feita por Cristo, negam o corolário da salvação final de todos os homens. B. A. DEMAREST

Veja também UNIVERSALISMO.

Bibliografia. H.-G. Link, *NDITNT*, IV, 50-52; C. A. Beckwith, *SHERK*, I, 210-12.

APÓCRIFOS DO ANTIGO TESTAMENTO. A palavra "apócrifo" é derivada do grego *ta apokrypha*, "as coisas ocultas", embora não haja nenhum sentido rigoroso no qual estes livros estejam ocultos. Cerca de treze livros perfazem os apócrifos: 3 e 4 Esdras, Tobias, Judite, o Restante de Ester, a Sabedoria de Salomão, Eclesiástico (que também é chamado a Sabedoria de Jesus, Filho de Siraque), Baruque, a Carta de Jeremias, os Acréscimos a Daniel, a Oração de Manassés e 1 e 2 Macabeus. Tanto o "status" destes livros quanto o uso do termo "apócrifo" têm causado confusão desde os tempos mais remotos da igreja. No sentido restrito, a palavra denota os livros acima mencionados, em contraste com os pseudepígrafos, ou escritos falsos; mas no sentido mais amplo a palavra refere-se a qualquer trecho extracanônico. Às vezes, o termo assume um sentido de desprezo, especialmente quando é usado a respeito dos evangelhos "apócrifos"; quer dizer que são espúrios ou heterodoxos. Uma dificuldade adicional que acompanha o uso restrito do termo é que alguns dos apócrifos são pseudonímicos, ao passo que alguns dos pseudepígrafos não são pseudonímicos. R. H. Charles rompeu a ordem aceita ao incluir 3 Macabeus nos Apócrifos e transferir 4 Esdras para os pseudepígrafos. A prática rabínica antiga era de considerar todos os escritos deste tipo como "livros de fora", e esta designação foi mantida por Cirilo de Jerusalém, que usou o termo apócrifo no mesmo sentido; i.é, escrituras fora do cânon. Nos tempos modernos, C. C. Torrey reavivou este significado, de modo que todos os livros deste tipo, inclusive os pseudepígrafos, são chamados apócrifos. Portanto, empregar o termo pseudepígrafo é uma concessão a um uso lingüístico infeliz.

Como os apócrifos conseguiram lugar em algumas das nossas Bíblias? Os judeus, de modo uniforme, negavam a estes livros o "status" canônico, de modo que não eram achados na Bíblia Hebraica; mas os manuscritos da LXX os incluem como um adendo ao AT canônico. No século II d.C., as primeiras Bíblias em latim foram traduzidas da Bíblia grega e, desta maneira, incluíam os apócrifos. A Vulgata, de Jerônimo, distinguia entre os *libri ecclesiastici* e os *libri canonici*, e o resultado foi que os apócrifos receberam um "status" secundário. Apesar disso, no Concílio de Cartago (397), onde Agostinho estava presente, foi resolvido se aceitar os apócrifos como próprios para a leitura, a despeito da resistência de Jerônimo à sua inclusão na Vulgata. Em 1548, o Concílio de Trento reconheceu que os apócrifos, com exceção de 3 e 4 Esdras e da Oração de Manassés, tinham "status" canônico não qualificado. Além disso, quem discutisse esta decisão eclesiástica era considerado anátema. Os reformadores repudiaram os apócrifos por serem indignos das doutrinas do cânon aceito e contraditórios a elas; Lutero, no entanto, reconheceu que eram "leitura proveitosa e boa". As Bíblias de Coverdale e de Genebra incluíram os apó-

crifos, mas os separaram dos livros canônicos do AT. Depois de muitos debates, a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira resolveu, em 1827, excluir os apócrifos das suas Bíblias; pouco depois, a filial norte-americana concordou, e esta ação determinou, de modo geral, o padrão para as Bíblias em inglês a partir de então. Entre os grupos protestantes, hoje, somente a Igreja Anglicana faz algum uso dos apócrifos.

Muitos gêneros literários aparecem nos apócrifos: a narrativa popular, a história e a filosofia religiosas, as histórias com moral, líricas poéticas e didáticas, literatura de sabedoria e apocalíptica. A maioria destes livros foi escrita na Palestina, entre 300 a.C. e 100 d.C., e o idioma da composição era hebraico, ou aramaico e, ocasionalmente, grego. De modo geral, refletem o ponto de vista religioso judaico dos tempos posteriores do AT, com certos acréscimos enfatizados. A doação de esmolas veio a ser uma expressão de boas obras meritórias para a salvação (v. Tob. 12.9). Os apócrifos e, em maior grau, os pseudepígrafos, revelam uma doutrina ampliada do Messias, além daquilo que o AT revela. Predominam dois tipos de expectativa messiânica: o Filho do homem celestial, tirado de Daniel e embelezado por Enoque, e o rei davídico terrestre descrito nos Salmos de Salomão. A doutrina da ressurreição do corpo, tão raramente mencionada no AT, está em toda a parte nos apócrifos, e revela um avanço comparado com a idéia do Seol no AT. A esperança da imortalidade foi grandemente influenciada pelo pensamento grego. Em todas as partes dos apócrifos há uma angelologia altamente desenvolvida, uma conseqüência natural do impacto do dualismo sobre o pensamento religioso judaico depois do exílio. O NT não cita nenhum dos livros apócrifos, embora haja paralelos freqüentes de pensamento e de linguagem, conforme no caso de Ef 6.13-17 e Sab. Sal. 5.17-20, e Hb 11 e Ecle. 44. Mas o fato de reconhecer estes paralelos não é necessariamente o mesmo que reconhecer que os autores do NT dependeram dos apócrifos, e mesmo se fosse possível comprovar um caso genuíno de dependência, não se seguiria que o autor neo testamentário considerava autorizados estes livros. D. H. WALLACE

Veja também APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO; BÍBLIA, CÂNON DA.

Bibliografia. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT*, I; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha;* W. O. E. Oesterley, *The Books of the Apocrypha;* R. H. Pfeiffer, *A History of NT Times with an Introduction to the Apocrypha;* E. J. Goodspeed, *The Story of the Apocrypha;* C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature;* H. M. Hughes, *The Ethics of Jewish Apocryphal Literature;* H. Wace, ed., *Apocrypha*, 2 vols.; J. H. Charlesworth, ed., *The OT Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature and Testaments.*

APÓCRIFOS DO NOVO TESTAMENTO. Uma coletânea substancial de obras publicadas com os nomes de escritores apostólicos durante o século II e seguintes. Na sua maior parte, eram invenções deliberadas e nunca reivindicaram seriamente a canonicidade. Por isso, neste sentido, a palavra "apócrifo" é usada denotando algo de falso e espúrio.

Segundo parece, os apócrifos do NT surgiram primariamente por duas razões. Em primeiro lugar, alguns deles procuravam satisfazer a curiosidade despertada pela falta dos evangelhos em descreverem a vida de Cristo na juventude e numerosos aspectos da Sua personalidade. Outros procuraram fornecer pormenores a respeito dos apóstolos, que haviam sido omitidos em Atos. Em segundo lugar, aqueles que tinham tendências heréticas esforçaram-se para obter aceitação para seus pontos de vista, encaixando-os em obras atribuídas a Cristo e aos apóstolos. Especialmente os gnósticos procuraram promover sua causa desta maneira.

Os escritores das obras apócrifas no NT procuravam produzir formas literárias paralelas às dos livros do NT. Por isso, seus esforços neste sentido podem ser classificados

como evangelhos, atos, epístolas e apocalipses.

A popularidade dos apócrifos do NT é evidenciada pelo número destas obras que ainda existe, total ou parcialmente, e pelo seu largo uso. Sem dúvida, os líderes eclesiásticos tomaram cuidado para que os apócrifos nunca recebessem autorização oficial; mas, nas comunidades mais ignorantes, às vezes eram usados sem suspeitas nos cultos das igrejas, e seu conteúdo continuava a causar um impacto amplo sobre a fé popular. Este fato é demonstrado por um estudo dos relevos nos sarcófagos, na Idade Média, bem como dos mosaicos e vitrais das igrejas e catedrais, da arte dos manuscritos iluminados, e dos temas dos mistérios. Todos estes tiraram parte da sua inspiração dos apócrifos do NT.

Se, portanto, quisermos compreender muitos aspectos da vida medieval, é necessário estudar os apócrifos. Além disso, obteremos visões importantes da natureza do cristianismo durante o período pós-apostólico. Tendências heréticas, crenças e superstições estão escritas de modo marcante nestas obras. Pode-se discernir que os ensinamentos sobre a graça ficam para trás, havendo uma ascensão correspondente do legalismo, uma crescente veneração por Maria e um aumento no valor dos sacramentos. Além disso, um estudo destas obras apócrifas demonstrará a superioridade dos livros do NT, tanto no conteúdo quanto na forma, e aumentará nosso respeito para com o cânon e para com a validez do processo canônico.

Conforme foi notado acima, as obras apócrifas do NT têm formas paralelas aos livros do NT. Já se sabe alguma coisa a respeito de mais de cinqüenta evangelhos apócrifos. Alguns deles foram conservados na sua totalidade, outros, em fragmentos, e ainda outros são conhecidos apenas pelo nome. Nestes, geralmente, o autor ocultou seu próprio nome e atribuiu sua obra a um apóstolo ou discípulo. Aqueles que estão disponíveis na sua totalidade são: O Proto-evangelho de Tiago (irmão do Senhor); o Evangelho de Pseudo-Mateus; O Evangelho da Natividade de Maria; a História de José, o Carpinteiro; o Evangelho segundo Tomé; o Evangelho da Infância; o Evangelho segundo Nicodemos; o Evangelho segundo Filipe; o Evangelho dos Egípcios.

Numerosos Atos dos Apóstolos também foram compostos. Entre os mais conhecidos está a coletânea chamada Atos Leucianos, porque foram colecionados por Léucio. Estas obras fragmentárias, em número de cinco, incluem os Atos de Paulo, de João, de André, de Pedro e de Tomé.

Epístolas apócrifas não são tão numerosas, porque era mais difícil falsificá-las ao ponto de apresentarem alguma aparência de autenticidade. Entre as mais conhecidas está a Epístola dos Apóstolos, que tratava de tendências heréticas; a Epístola aos Laodicenses (cf. Cl 4.16), seleções das cartas de Paulo (especialmente Filipenses); 3 Coríntios e a Correspondência entre Paulo e Sêneca.

Os apocalipses eram modelados de modo semelhante ao Livro do Apocalipse no NT. Os mais famosos entre eles são: o Apocalipse de Pedro (século II) e o Apocalipse de Paulo (século IV). Entre outras coisas, os dois têm visões do céu e do inferno, com cenas de bem-aventurança e descrições lúgubres do castigo.

Uma das mais relevantes descobertas de obras apócrifas do NT foi feita em 1946, em Nag Hammadi, cerca de 50 km. ao norte de Luxor, no Egito. Eram trinta e sete obras completas, e cinco obras fragmentárias, geralmente com uma tendência gnóstica, todas escritas em cóptico, traduzidas de originais gregos. H. F. VOS

Veja também APÓCRIFOS DO ANTIGO TESTAMENTO; GNOSTICISMO; BÍBLIA, CÂNON DA.

Bibliografia. E. J. Goodspeed, *Strange New Gospels;* A. Helmbold, *The Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible;* M. R. James, *The Apocryphal NT;* R. M. Wilson, ed., *NT Apocrypha,* 2 vols.; J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library.*

APOLINARISMO. Uma heresia do século IV que leva o nome do seu originador, Apolináris (ou Apolinário), o Jovem. Apolinário nasceu entre 300 e 315, e morreu pouco antes de 392. Parece que viveu toda a sua vida em Laodicéia, ao sudoeste de Antioquia. Era um homem de capacidade tão rara e de santidade tão atraente, que até mesmo seus opositores mais irredutíveis homenageavam seu caráter sólido. Como jovem, veio a ser um leitor leigo na igreja de Laodicéia, sob o governo do Bispo Teodoto, e c. de 332 foi excomungado por pouco tempo, por ter freqüentado uma atividade pagã. Em 346 foi excomungado pela segunda vez pelo Bispo George, ariano. Apesar disso, a congregação niceana de Laodicéia elegeu-o bispo, cerca de 361.

As evidências sugerem que Apolinário dedicava mais tempo ao ensino e à escrita, na cidade próxima de Antioquia, do que à administração eclesiástica. Como mestre reverenciado, era amigo de Atanásio, consultor de Basílio Magno, por correspondência, e teve entre seus alunos Jerônimo, em 373 ou 374.

O apolinarismo parece ter emergido paulatinamente como um fio independente do cristianismo, à medida que seus opositores conseguiam fazer com que ele fosse condenado. Um sínodo em Alexandria, em 362, condenou o ensino, mas não o ensinador. Basílio Magno persuadiu o Papa Damaso I a censurá-lo, c. de 376, e em 377 Apolinário e o apolinarismo foram igualmente condenados por um sínodo de Roma. O Concílio geral de Constantinopla, em 381, considerou anátemas Apolinário e a sua doutrina. O Imperador Teodócio I passou, então, a promulgar uma série de decretos contra o apolinarismo em 383, 384 e 388. Mas o herege idoso, segundo parece, continuava escrevendo e ensinando calmamente em Antioquia e Laodicéia, seguindo sua paixão pela verdade, própria de um estudioso, e com a confiança serena de um santo, quanto à sua retidão.

O apolinarismo já se havia tornado um cisma específico em 373, porque, quando o Imperador Valente deportou certos bispos egípcios para Diocesaréia, Apolinário abordou-os com saudações e um convite para entrarem na comunhão com ele. Os bispos, por sua vez, rejeitaram suas propostas. Já em 375, Vitális, um discípulo de Apolinário, tinha fundado uma congregação em Antioquia. Vitális foi consagrado bispo por Apolinário, que também organizou a eleição do seu amigo Timóteo ao bispado de Berito. Os apolinarianos tiveram pelo menos um sínodo em 378, e há evidência no sentido de ter ocorrido um segundo sínodo. Depois da morte de Apolinário, seus seguidores dividiram-se em dois partidos, os vitalianos e os polemeanos ou sinusiatos. Por volta de 420, os vitalianos já estavam reunidos com a Igreja Grega. Pouco mais tarde, os sinusiatos fundiram-se no cisma monofisita.

O apolinarismo foi o precursor das grandes lutas cristológicas que lançaram Antioquia contra Alexandria, tendo Roma por árbitro, e o resultado final foi o cisma monofisita permanente da cristandade, depois do Concílio de Calcedônia, em 451.

Deodoro de Tarso, líder da escola antioquiana desde c. de 378 até sua morte em c. de 392, tipificava a cristologia daquela escola literalista de interpretação bíblica. Para defender a imutabilidade e a eternidade do Logos (Verbo), falava de Cristo como Filho de Deus e Filho de Maria pela natureza e graça respectivamente. A união entre elas era moral. Se isto não era dualismo cristológico, estava perigosamente perto dele.

Por contraste, a escola alexandrina abordava a cristologia do modo verbo-carne. O Verbo ou o Logos tomou sobre Si a carne humana na Sua encarnação, e os alexandrinos tendiam a negar ou desconsiderar o fato de Cristo possuir uma alma ou mente humana.

Sem dúvida, foi como representante do pensamento alexandrino, refutando a tendência em Antioquia, que Apolinário começou a ensinar e a escrever sobre a cristologia, indo em direção ao seu próprio extremo.

O desvio central do apolinarismo da ortodoxia posterior de Calcedônia começou numa tricotomia platônica. O homem era visto como corpo, alma sensível e alma racional. Apolinário achava que, se a natureza humana de Cristo não foi diminuída de alguma

maneira, um dualismo seria o resultado. Além disso, se alguém ensinava que Cristo era um homem completo, logo, Jesus tinha uma alma racional humana em que residia o livre arbítrio; e sempre que havia livre arbítrio, havia pecado. Seguia-se, portanto, que o Logos assumiu somente um corpo e a alma sensível que era estreitamente vinculada a este. O próprio Logos ou Verbo tomou o lugar da alma racional (ou espírito ou *nous*) na humanidade de Jesus. Desta maneira, podemos falar da "única e exclusiva natureza encarnada do Verbo de Deus". Esta doutrina foi desenvolvida por Apolinário na sua *Demonstração da Encarnação Divina*, escrita em 376 como resposta à condenação papal inicial.

Apolinário foi um escritor prolífico, mas depois da sua excomunhão em 381 suas obras foram assiduamente procuradas para serem queimadas. Assim, o apolinarismo deixou pouca literatura a não ser as citações nas obras dos seus críticos. O princípio geral segundo o qual o apolinarismo foi condenado foi a percepção que havia no Oriente de que "aquilo que Cristo não tomou sobre Si não é curado". Se o Logos não assumiu a alma racional do homem Jesus, logo, a morte de Jesus não podia curar nem redimir as almas racionais dos homens. E, enquanto a igreja se debatia com esta percepção, rejeitava o apolinarismo e avançava em direção à Definição de Calcedônia, que repreendeu e corrigiu tanto Antioquia como Alexandria nos seus extremos: "Ele mesmo é perfeito tanto na divindade quanto na humanidade; ele mesmo também é realmente Deus e realmente homem, com alma racional e com corpo". V. L. WALTER

Veja também CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA

Bibliografia. C. E. Raven, *Apollinarianism*; G. L. Prestige, *Fathers and Heretics*; B. Altaner, *Patrology*; P. A. Norris, *Manhood and Christ*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*.

APOLOGÉTICA. A palavra em português deriva de uma raiz grega que significa "defender, dar resposta, responder, defender-se legalmente'. Nos tempos do NT uma *apologia* era a defesa de alguma coisa, feita formalmente no tribunal (2 Tm 4.16). Como subdivisão da teologia cristã, a apologética é um discurso sistemático e argumentativo na defesa da origem divina e da autoridade da fé cristã. Pedro ordenou aos cristãos que sempre estivessem preparados para dar a razão da esperança que têm (1 Pe 3.15). Definida de modo amplo, a apologética sempre tem sido uma parte da evangelização.

O cristianismo é uma cosmovisão que afirma algumas coisas muito exatas – e.g., o cosmos não é eterno nem se explica por si só; existe um Criador; Ele escolheu um povo e revelou-Se a ele; e Ele Se encarnou num judeu específico num tempo definido na história. Todas estas reivindicações precisam ser fundamentadas. Nisto está envolvida a apologética. A única maneira de omitir da fé a apologética é abrir mão das reivindicações da fé quanto a ser ela verdadeira.

No decurso da história cristã, a apologética tem adotado vários estilos. Poderíamos dividi-los em duas classes gerais: a subjetiva e a objetiva.

A Escola Subjetiva. Esta inclui grandes pensadores, tais como Lutero, Pascal, Lessing, Kierkgaard, Brunner e Barth. Geralmente expressam a dúvida de que o descrente possa ser "levado a crer através de argumentos". Ressaltam, pelo contrário, a experiência pessoal ímpar da graça, o encontro interior e subjetivo com Deus. Tais pensadores raramente têm reverente temor da sabedoria humana, mas, pelo contrário, de modo geral rejeitam a filosofia tradicional e a lógica clássica, e ressaltam o trans-racional e o paradoxal. Pouco lhes importa a teologia natural e as provas teístas, principalmente porque sentem que o pecado cegou de tal maneira os olhos do homem que o seu raciocínio não pode funcionar de modo apropriado. Segundo a metáfora de Lutero, a razão é uma meretriz.

Pensadores da escola subjetiva apreciam fortemente o problema da averiguação. Lessing falou em nome de muitos deles quando ressaltou que "as verdades acidentais da história nunca poderão se tornar a prova de verdades necessárias da razão". O problema de se passar de fatos contingentes (i.é, possivelmente falsos) da história para a certeza religiosa interior profunda tem sido chamado "o fosso de Lessing".

Kierkegaard queixou-se de que a verdade histórica é incomparável a uma decisão eterna, apaixonada. A passagem da história para a certeza religiosa é um "salto" de uma dimensão para outro tipo de realidade. Disse que toda a apologética tem a simples intenção de tornar plausível o cristianismo. Mas tais provas são vãs, porque "defender alguma coisa sempre é desacreditá-la".

Mesmo assim, apesar de todo o seu anti-intelectualismo, Kierkegaard ainda tinha um tipo de apologética para o cristianismo, defesa esta que foi desenvolvida, por estranho que pareça, do próprio absurdo da afirmação cristã. O próprio fato de que algumas pessoas têm crido que Deus apareceu na terra na figura humilde de um homem é tão estarrecedor que fornece uma ocasião para outras pessoas compartilharem da fé. Nenhum outro movimento já sugeriu que baseemos a felicidade dos seres humanos no seu relacionamento com um evento que ocorreu na história. Kierkegaard acha, portanto, que semelhante idéia "não subiu ao coração de homem algum".

Até mesmo Pascal, que desconsiderava as provas metafísicas da existência de Deus e preferia as "razões do coração", chegou, por fim, a fazer uma defesa interessante da fé cristã. Nas suas *Pensées* recomendou a religião bíblica por ter ela um conceito profundo da natureza do homem. A maioria das religiões e filosofias ou ratifica o orgulho estulto do homem, ou o condena ao desespero. Somente o cristianismo estabelece a verdadeira grandeza do homem através da doutrina da imagem de Deus, ao passo que, ao mesmo tempo, explica suas presentes tendências malignas através da doutrina da queda.

E somos informados de que, a despeito do *Nein!* enérgico proferido por ele, há uma apologética adormecida debaixo de milhões de palavras na obra *Church Dogmatics* ("Dogmática Eclesiástica"), de Karl Barth.

A Escola Objetiva. Esta coloca o problema da averiguação claramente no âmbito dos fatos objetivos. Enfatiza as realidades externas – as provas teístas, os milagres, as profecias, a Bíblia e a pessoa de Jesus Cristo. Existe, no entanto, uma distinção crucial entre duas escolas dentro do campo objetivista.

A Escola da Teologia Natural. Entre todos os grupos, este adota a visão mais animada da razão humana. Inclui pensadores tais como Tomás de Aquino, Joseph Butler, F. R. Tennant, e William Paley. Por trás de todos estes pensadores há uma tradição empírica na filosofia que remonta até Aristóteles. Tais pensadores crêem no pecado original, mas raras vezes questionam a competência básica da razão na filosofia. É possível que o raciocínio tenha sido enfraquecido pela queda, mas, por certo, não foi gravemente aleijado.

Aquino procurava pontos de concordância entre a filosofia e a religião, insistindo em que a existência de Deus podia ser demonstrada pela razão, mas que também era revelada nas Escrituras. Empregava, nas suas provas da existência de Deus, três versões do argumento cosmológico e o argumento teleológico.

Na sua *Analogy of Religion* ("Analogia da Religião") [1736], Butler usou a abordagem tomista básica, mas a diluiu um pouco com sua ênfase na probabilidade, "o próprio guia da vida". Desta maneira, desenvolveu uma epistemologia muito próxima da atitude pragmática do cientista. Butler argumentou que a clareza geométrica tem pouco lugar nas esferas da moral e da religião. Se alguém ficar ofendido pela ênfase dada à probabilidade, que simplesmente reflita no fato de que a maior parte da vida é baseada nela. O homem raramente lida com verdades absolutas e demonstrativas.

Apologistas desta escola sempre têm uma abordagem ingênua e simplista às evidências a favor do cristianismo. Acham que uma apresentação simples e direta dos fatos

(milagres, profecias) bastará para persuadir o descrente.

A Escola da Revelação. Esta inclui gigantes da fé, tais como Agostinho, Calvino, Abraão Kuyper e E. J. Carnell. Estes pensadores geralmente reconhecem que as evidências objetivas (os milagres, as provas da existência de Deus, as profecias) são importantes na tarefa apologética, mas insistem em que o homem não-regenerado não pode ser convertido meramente pelo fato de ser exposto às provas, porque o pecado enfraqueceu gravemente o raciocínio humano. Será necessário um ato especial do Espírito Santo para permitir que as evidências sejam eficazes.

Não se deve tirar desta idéia a conclusão de que a escola da revelação considera sem valor as evidências externas. Pelo contrário, a obra do Espírito pressupõe a Bíblia e o Jesus Cristo histórico, ambos externos. Embora a fé seja, em grande medida, algo criado pelo Espírito Santo, permanece a verdade de que não se pode tê-la à parte dos fatos. Resumindo: o Espírito Santo é a causa *suficiente* da fé, ao passo que os fatos são uma causa *necessária* da fé.

A escola da revelação, portanto, extrai sua percepção tanto da escola subjetiva quanto da escola da teologia natural. Da primeira, adquirem uma desconfiança da razão não regenerada, e da segunda, uma apreciação apropriada do papel dos fatos na fé cristã. Conforme disse Lutero: "Antes da fé e do conhecimento de Deus, a razão é trevas, mas nos crentes é um instrumento excelente. Assim como todos os dons e os instrumentos da natureza são maus nos ímpios, assim também são bons nos crentes".

Por estranho que pareça, as duas escolas objetivistas usam o mesmo corpo de evidências quando praticam a apologética; simplesmente têm diferenças de opiniões sobre como e quando as provas convencem o descrente. No decurso dos séculos, apologistas cristãos da escola objetivista têm usado um vasto material: (1) Provas teístas – os argumentos ontológico, cosmológico, teleológico e moral. (2) Profecias do At – predições a respeito do Messias judeu cumpridas em Cristo, tais como Is 9.6; Mq 5.1-3; e Zc 9.9-10. (3) Milagres bíblicos – sinais do poder de Deus que ocorrem em agrupamentos grandes nas Escrituras, sendo que os dois maiores se centralizam no Êxodo e na vinda de Cristo. (4) A pessoa de Cristo – a personalidade e caráter incomparáveis de Cristo, ilustrados por Seu amor e solicitude por pessoas de todos os tipos, especialmente os proscritos. (5) Os ensinos de Cristo – as doutrinas sem igual, os belos ditos e parábolas de Jesus. (6) A ressurreição de Cristo – o maior milagre das Escrituras, o alicerce de todo o edifício da apologética. (7) A história da cristandade – a influência benigna da fé cristã sobre a raça humana.

A. J. HOOVER

Veja também DEUS, ARGUMENTOS EM PROL DA EXISTÊNCIA DE; TEODICÉIA; MAL, O PROBLEMA DO.

Bibliografia. F. F. Bruce, *The Apostolic Defense of the Gospel;* A. Dulles, *A History of Apologetics;* J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua;* W. Paley, *A View of The Evidences of Christianity;* B. Pascal, *Pensées;* B. Ramm, *Varieties of Christian Apologetics;* J. K. S. Reid, *Christian Apologetics;* A. R. Vidler, *Twentieth Century Defenders of the Faith;* O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums.*

APOSTA DE PASCAL, A. Uma apologética famosa proposta por Blaise Pascal nas suas *Pensées*. Pascal faz os preparativos para o passo da fé, aparentemente irracional, forçando a razão até aos próprios limites dela. Argumenta, em primeiro lugar, que podemos conhecer a existência e a natureza do espaço finito porque somos limitados, e vivemos no espaço, ainda que não conheçamos a qualidade da ilimitação. Visto, porém, que não possuímos os atributos de Deus da infinidade e da não-extensão, e, portanto, não podemos conhecer Sua existência ou natureza, a prova racional da Sua existência

é impossível. Avançando do conhecimento racional para a hipótese razoável, Pascal afirma: "Ou Deus existe, ou Ele não existe", e propõe que apostemos no assunto. Apostar que Ele existe importa numa modesta entrega da nossa razão, mas optar pela não-existência divina é arriscar a perda da vida e felicidade eternas. O valor da aposta (a nossa razão) é mínimo comparado ao prêmio que pode ser ganho. Se aquele que apostou em Deus tiver razão, ganhará tudo, mas nada perderá se sua escolha se revelar errada. Já que foi demonstrado que esta aposta é razoável, pode-se avançar, agora, do âmbito do provável para a ação prática de se colocar a fé em Deus.

R. V. PIERARD

Veja também PASCAL, BLAISE.

APOSTASIA. Repúdio e abandono deliberado da fé que a pessoa professou (Hb 3.12). A apostasia difere da heresia quanto ao grau. O herege nega algum aspecto da fé cristã mas retém o nome de cristão. A transferência de uma igreja para outra da mesma fé não é apostasia. Além disso, é possível que uma pessoa negue a fé, conforme fez Pedro, e depois a reafirme numa ocasião posterior.

Is 1.2-4 e Jr 2.1-9 oferecem várias ilustrações típicas de apostasias durante a história de Israel. Tanto os líderes quanto o povo deixaram a sua fé em troca de várias formas de idolatria e de imoralidade. Vários exemplos são citados também na LXX: Acaz, em 2 Cr 29.19, e Manassés, em 2 Cr 33.19.

Talvez o exemplo mais notório no NT seja o de Judas Iscariotes. Outros incluem Demas (2 Cr 4.10) e Himeneu e Alexandre (1 Tm 1.20). O apóstolo Paulo foi acusado de ensinar os judeus a abandonar sua religião mosaica (At 21.21). João enfrentou este problema (1 Jo 2.18-19). Os apóstolos advertiram contra a ascensão da apostasia na igreja, culminando no aparecimento do homem da iniqüidade (1 Tm 4.1-3; 2 Ts 2.3). O NT faz advertências freqüentes contra o perigo da apostasia. Há, também, referências às conseqüências de apostatar da fé (Hb 6.5-8; 10.26).

Dez períodos de perseguição intensificaram o problema para a igreja primitiva. Uma confissão pública de culpa e de arrependimento era exigida antes de os culpados de apostasia serem perdoados. O Imperador Juliano (361-63), que renunciou a fé cristã e que fez um esforço tão vigoroso para reestabelecer o paganismo no Império Romano, veio a ser chamado "o Apóstata".

L. G. WHITLOCK JR.

APÓSTOLO, APOSTOLADO. O uso bíblico do termo "apóstolo" é quase inteiramente limitado ao NT, onde ocorre setenta e nove vezes; dez vezes nos evangelhos, vinte e oito em Atos, trinta e oito nas epístolas, e três no Apocalipse. Nossa palavra em português é uma transliteração da palavra grega *apostolos*, que é derivada de *apostellein*, enviar. Embora várias palavras com o significado de *enviar* sejam usadas no NT, expressando idéias como despachar, soltar, ou mandar embora, *apostellein* enfatiza os elementos da comissão – a autoridade de quem envia e a responsabilidade diante deste. Portanto, a rigor, um apóstolo é alguém enviado numa missão específica, na qual age com plena autoridade em favor de quem o enviou, e que presta contas a este.

O substantivo ocorre só uma vez na LXX. Quando a esposa de Jeroboão veio para Aías procurando informações a respeito da saúde do filho dela, o profeta respondeu: "Estou encarregado de te dizer duras novas" (1 Rs 14.6). Aqui *apostolos* traduz o hebraico *šālûaḥ*, que veio a ser um termo um pouco técnico no judaísmo. Um *šālûaḥ* podia ser aquele que dirigia a adoração da congregação de uma sinagoga e, desta maneira, representava-a; também podia ser um representante do Sinédrio enviado em negócios ofi-

ciais. O sacerdócio também estava incluído dentro deste termo, bem como algumas poucas personagens de destaque na narrativa do AT que agiram de modo notável em nome de Deus. Mas em caso algum o *šālûaḥ* operava além dos limites da comunidade judaica. Portanto, no *šālûaḥ* não há nenhuma antecipação da ênfase missionária associada com o *apostolos* do NT.

Cristo como Apóstolo. Em Hb 3.1. Jesus é chamado "o Apóstolo... da nossa confissão", em franco contraste com Moisés, a quem o judaísmo atribuía o termo *šālûah*. Jesus falava mais diretamente da parte de Deus do que Moisés. Declarou repetidas vezes que tinha sido enviado pelo Pai. Quando disse que estava enviando ao mundo os Seus discípulos escolhidos assim como o Pai enviara a Ele, nosso Senhor estava outorgando ao apostolado a sua dignidade suprema (Jo 17.18).

Os Doze como Apóstolos. Nos evangelhos, estes homens são mais freqüentemente chamados de discípulos, porque sua principal função durante o ministério de Cristo era estar com Ele e aprender dEle. Mas também são chamados apóstolos porque Jesus lhes transmitiu Sua autoridade para pregarem e expulsarem demônios (Mc 3.14-15; 6.30). Simplesmente porque esta atividade foi limitada enquanto Jesus estava com eles, o termo "apóstolo" raramente é usado. Depois do Pentecoste, esta situação foi alterada.

O número doze relembra as doze tribos de Israel, mas a base da liderança já não é tribal, mas pessoal e espiritual. Segundo parece, o grupo dos apóstolos era considerado fixo quanto ao seu número, porque Jesus falava de doze tronos na era vindoura (Mt 19.28; cf. Ap 21.14). Judas foi substituído por Matias (At 1), mas depois disso nenhum esforço foi feito para selecionar homens para suceder àqueles que foram levados pela morte (At 12.2).

A primeira menção dos apóstolos acha-se nas listas dos dons espirituais (1 Co 12.28; Ef 4.11). Visto que estes dons são outorgados pelo Cristo ressurreto mediante o Espírito, é provável que, no começo da era apostólica, estes homens que tinham sido nomeados por Jesus e treinados por Ele passaram a ser considerados possuidores de uma segunda investidura para marcar a fase nova e permanente da sua obra, para a qual a anterior tinha sido uma preparação. Tornaram-se o alicerce da igreja num sentido somente sobrepujado pela condição de pedra fundamental do próprio Cristo (Ef 2.20).

Os deveres dos apóstolos eram a pregação, o ensino e administração. Sua pregação baseava-se na sua associação com Cristo e a instrução recebida dEle, e incluía o testemunho da Sua ressurreição (At 1.22). Seus convertidos passavam imediatamente a receber instrução da parte deles (At 2.42), que, segundo se presume, consistia em grande maioria das lembranças que os apóstolos tinham do ensino de Jesus, aumentadas por revelações do Espírito (Ef 3.5). Na área da administração suas funções eram variadas. De modo geral, eram responsáveis pela vida e bem-estar da comunidade cristã. Indubitavelmente, assumiam a liderança no culto quando a morte de Cristo era relembrada na Ceia do Senhor. Administravam o fundo comunitário para o qual os crentes contribuíam, visando o socorro dos irmãos necessitados (At 4.37), até que esta tarefa se tornou um fardo e foi transferida para homens especialmente escolhidos para a sua execução (At 6.1-6). A disciplina estava nas mãos deles (At 5.1-11). À medida que a igreja crescia e se espalhava, os apóstolos dedicavam cada vez mais atenção à supervisão destes grupos espalhados de crentes (At 8.14; 9.32). Às vezes, o dom do Espírito Santo era dado através deles (At 8.15-17). Os poderes sobrenaturais que tinham exercido quando o Senhor estava entre eles, tais como a expulsão de demônios e a cura de doentes, continuavam sendo a autenticação da sua autoridade divina (At 5.12; 2 Co 12.12). Tomavam a liderança na resolução de problemas debatíveis que se colocavam diante da igreja, e associavam consigo os presbíteros como expressão do procedimento democrático (At 15.6; cf. 6.3).

Paulo como Apóstolo. Os aspectos distintivos do apostolado de Paulo foram: a nomeação direta por Cristo (Gl 1.1) e a designação feita a ele do mundo gentio como sua

esfera de trabalho (Rm 1.5; Gl 1.16; 2.8). Seu apostolado foi reconhecido pelas autoridades em Jerusalém, de conformidade com sua própria reivindicação no sentido de ser classificado em pé de igualdade com os primeiros apóstolos. Apesar disso, nunca afirmou ser membro do grupo dos Doze (1 Co 15.11), mas, pelo contrário, mantinha-se independente. Era capacitado para dar testemunho da ressurreição porque a sua chamada viera do Cristo ressurreto (1 Co 9.1; At 26.16-18). Paulo considerava o seu apostolado uma demonstração da graça divina bem como uma chamada à labuta sacrificial, ao invés de uma oportunidade para se gloriar no seu cargo (1 Co 15.10).

Outros Apóstolos. A explicação mais natural de Gl 1.19 é que Paulo está esclarecendo que Tiago, o irmão do Senhor, é um apóstolo, de conformidade com o reconhecimento que recebia da igreja de Jerusalém. Em harmonia com isto, em 1 Co 15.5-8, onde Tiago é mencionado, todos os demais são apóstolos. Barnabé (juntamente com Paulo) é chamado de apóstolo (At 14.4, 14), mas provavelmente apenas num sentido restrito, como alguém enviado pela igreja de Antioquia, à qual devia prestação de contas depois de completada a sua missão (14.27). Em Jerusalém, não era considerado como um apóstolo (At 9.27), embora mais tarde recebesse a destra da comunhão, juntamente com Paulo (Gl 2.9). Andrônico e Júnias são notáveis entre os apóstolos, conforme é dito em Rm 16.7. Silvano e Timóteo parecem estar incluídos como apóstolos na declaração de Paulo em 1 Ts 2.6. As referências em 1 Co 9.5 e 15.7 não vão necessariamente além dos Doze.

Fica razoavelmente claro que, além dos Doze, Paulo e Tiago desfrutavam do reconhecimento principal como apóstolos. Outros, também, podem ser indicados como apóstolos em circunstâncias especiais. Mas não há justificativa para fazer de "apóstolo" o equivalente de "missionário". Na prática da igreja moderna, missionários pioneiros de destaque são freqüentemente chamados de apóstolos, mas esta é apenas uma força de expressão. Na era apostólica, quem tinha esta categoria era mais do que um pregador (2 Tm 1.11). Todos os discípulos tinham que ser pregadores, mas nem todos eram apóstolos (1 Co 12.29). É curioso que, em certa altura da vida da igreja, todos estavam ocupados na pregação, menos os apóstolos (At 8.4). Paulo não teria tido a necessidade de defender com tanta veemência o seu apostolado se estivesse apenas defendendo o seu direito de proclamar o evangelho. Lado a lado com o uso distintivo e mais técnico da palavra está o seu emprego ocasional no sentido de mensageiro (Fp 2.25; 2 Co 8.23). E. F. HARRISON

Veja também SUCESSÃO APOSTÓLICA; IGREJA, AUTORIDADE NA.

Bibliografia. A. Fridrichsen, *The Apostle and His Message*; F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*; K. Lake in *The Beginnings of Christianity*; V, 37-59; J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*; T. W. Manson, *The Church's Ministry*; C. K. Barret, *The Signs of an Apostle*; W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church*; K. E. Kirk, ed., *The Apostolic Ministry*; E. Schweizer, *Church Order in the NT*; J. Roloff, *Apostalat–Verkündigung–Kirche*; G. Klein, *Die Zwölf Apostel, Ursprung und Gehalt einer Idee*; K. H. Rengstorf, *TDNT*, I, 398ss.; J. A. Kirk, "Apostleship Since Rengstorf", *NTS* 21:249ss.; D. Müller e C. Brown, *NDITNT*, I, 234ss.

ARCA DA ALIANÇA. Uma estrutura retangular de madeira de acácia, em forma de caixa, medindo cerca de 1,20m. x 0,75m. x 0,75m., revestido, dentro e fora, de ouro puro batido. Era coberta por uma tampa de ouro maciço, na qual estavam fixados querubins de ouro, um em cada extremidade. Estes seres celestiais ficavam voltados para a tampa embaixo, e suas asas cobriam a arca (Ex 25.10-40). A tampa de ouro na qual os querubins estavam fixados chamava-se o "expiatório" (heb. *kappōret*, "cobertura", e do meio deles Deus Se comunicava com o Seu povo (Ex 25.22). A arca era a única peça de mobília no Santo dos Santos do tabernáculo, e continha cópias das tábuas da lei (Ex 25.16; 2 Rs

11.12), um vaso com o maná (Ex 16.33-34) e a vara de Arão (Nm 17.10). Quando a arca era levada para outro lugar, era carregada por sacerdotes que usavam varas longas (Nm 4.5), e quem a tocasse era passível de morte (cf. 2 Sm 6.6-7). A arca sobreviveu até o exílio, quando, então, provavelmente, foi levada à Babilônia (cf. 2 Rs 24.13). R. K. HARRISON

Veja também TABERNÁCULO, TEMPLO.

ARIANISMO. É incerta a data de nascimento de Ário, o sacerdote norte-africano que deu seu nome a um dos cismas mais perturbadores do cristianismo. Parece ter nascido na Líbia. Com toda a probabilidade, foi aluno de Luciano de Antioquia. Durante o episcopado de Pedro de Alexandria (300-311), Ário foi consagrado diácono naquela cidade e começou a carreira pastoral tempestuosa conhecida na história. Em rápida sucessão, foi excomungado por sua associação com os melícios, restaurado por Aquilas, Bispo de Alexandria (311-12), e recebeu ordens sacerdotais e a igreja de Baucalis. Entre 318 e 323, Ário entrou em conflito com o Bispo Alexandre no tocante à natureza de Cristo. Numa série confusa de sínodos, procurava-se a harmonia entre os adeptos de Alexandre e os seguidores de Ário; em março de 324, Alexandre convocou um sínodo provincial que reconheceu a paz, mas declarou Ário anátema. Ário respondeu publicando *Thalia* (que existe somente na forma de citações, ao ser refutado por Atanásio) e pelo seu repúdio àquela paz. Em fevereiro de 325, Ário foi condenado num sínodo em Antioquia. A esta altura, o Imperador Constantino já havia feito uma intervenção, e convocou o primeiro concílio ecumênico, o Concílio de Nicéia. Este concílio reuniu-se no dia 20 de maio de 325, e, subseqüentemente, condenou Ário e os seus ensinos. Neste concílio, Atanásio estava presente como parte da comitiva de Alexandre. Participou pouco dos assuntos do Concílio de Nicéia, mas quando chegou a ser Bispo de Alexandria, em 328, tornou-se um inimigo inexorável de Ário e do arianismo, e o defensor incansável da fórmula de Nicéia.

Depois da sua condenação, Ário foi deportado para Ilírico. Ali, continuou escrevendo e ensinando, apelando a um círculo cada vez mais amplo de adeptos políticos e eclesiásticos do arianismo. Por volta de 332 ou 333, Constantino abriu negociações, com Ário, e em 335 os dois se encontraram em Nicomédia. Ali, Ário apresentou uma confissão que Constantino considerou suficientemente ortodoxa para permitir a reconsideração do caso de Ário. Por isso, em seguida à dedicação da Igreja da Ressurreição em Jerusalém, o Sínodo de Jerusalém declarou-se favorável à readmissão de Ário à comunhão, justamente quando este jazia no leito de morte em Constantinopla. Visto que conceitos arianos estavam sendo propostos por muitos bispos na ativa e por muitos membros da corte, e uma vez que o próprio Ário deixara de desempenhar um papel vital na controvérsia, sua morte em 335 ou 336 nada fez para diminuir a agitação na igreja. Longe de resolver as questões, o Concílio de Nicéia deu origem a um debate cristológico de alcance imperial, por ter condenado Ário.

Ário foi um racionalista grego até às últimas conseqüências. Herdou a cristologia oriental do Logos, quase universalmente aceita. Trabalhou em Alexandria, o centro dos ensinamentos origenistas a respeito da subordinação do Filho ao Pai. Misturou esta tradição com uma cristologia racionalista sem o equilíbrio que Orígenes tinha mantido na sua teologia subordinacionista por meio da insistência na geração eterna do Filho.

A proteção contra o erro de Ário e do arianismo levantada pelo Concílio de Nicéia na forma do símbolo e dos anátemas por ele adotados serve como esboço da posição fundamental de Ário.

A afirmação de Nicéia, "em um só Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado do Pai, Unigênito, da substância do Pai", serviu para contrabalançar a asseveração central de Ário no sentido de Deus ser imutável, ímpar, incognoscível, único. Por isso, os arianos

achavam que nenhuma substância de Deus poderia ser comunicada a qualquer outro ser, nem compartilhado com ele, em hipótese alguma. A declaração do Concílio, "verdadeiro Deus de verdadeiro Deus", afastou o argumento de Ário no sentido de que, sendo Deus imutável e incognoscível, Cristo seria forçosamente um ser criado, que Deus criou do nada, sem dúvida o primeiro na ordem criada, mas participante dela. Isto limitava o conceito da pre-existência de Cristo ao mesmo tempo em que adaptava ao arianismo a cristologia do Logos, que era predominante. O Logos, o primogênito, criado por Deus, encarnou-se no Cristo, mas, asseverou Ário, "houve um tempo em que Ele não existia".

A expressão de Nicéia: "da mesma substância do Pai" tornou o termo grego *homoousios* a palavra-chave dos ortodoxos. O arianismo desenvolveu dois partidos, um dos quais achava que Cristo tinha uma substância semelhante à do Pai (*homoiousios*). Uma ala mais extremada insistia que, como ser criado, Cristo era diferente do Pai quanto à substância (*anomoios*). O próprio Ário teria pertencido ao primeiro partido, o mais moderado.

Os anátemas do concílio estendiam-se a todos aqueles que alegavam "que houve um tempo em que Ele não existia"; "antes da Sua geração Ele não existia"; "Ele foi feito do nada"; "o Filho de Deus é de outra subsistência ou substância"; e "o Filho de Deus [é] criado ou alterável ou mutável". O último anátema atacou outro ensinamento ariano. Ário e os arianos posteriores tinham ensinado que Cristo cresceu, transformou-se e amadureceu no Seu entendimento do plano divino, de conformidade com as Escrituras, e, portanto, não podia fazer parte do Deus imutável. Não era Deus Filho; pelo contrário, o título de Filho de Deus foi-Lhe dado como simples honra.

Um observador naqueles dias poderia facilmente ter imaginado que o arianismo iria triunfar na igreja. Começando com Constâncio, a corte freqüentemente era ariana. Atanásio de Alexandria foi exilado cinco vezes, interrompendo seu longo episcopado. Uma série de sínodos repudiou de várias maneiras o símbolo niceano – Antioquia, em 341; Arles, em 353; em 355, Libério de Roma e Óssio de Córdoba foram exilados e, um ano mais tarde, Hilário de Poitier foi mandado para a Frígia. Em 360, em Constantinopla, todos os credos anteriores foram repudiados, e o termo substância (*ousia*) foi declarado ilegal. O Filho foi simplesmente declarado "semelhante ao Pai que O gerou".

O contra-ataque ortodoxo contra o arianismo ressaltou que a teologia ariana reduziu Cristo a um semideus e, com efeito, reintroduziu no cristianismo o politeísmo, posto que Cristo era adorado entre os arianos assim como entre os ortodoxos. Mas a longo prazo o argumento mais eficaz contra o arianismo era o constante grito de guerra soteriológica de Atanásio de que somente Deus, verdadeiro Deus, verdadeiramente Deus Encarnado podia reconciliar o homem caído com o Deus santo, e redimi-lo. O trabalho eficiente dos pais capadocianos – Basílio Magno, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo – trouxe a resolução final que revelou ser teologicamente aceitável à igreja. Dividiram o conceito da substância (*ousia*) a partir do conceito da pessoa (*hypostasis*) e permitiram, assim, que os defensores da fórmula niceana original, e o partido posterior moderado, ou semi-ariano, se unissem numa compreensão de Deus como uma só substância e três pessoas. Cristo, portanto, era de uma só substância com o Pai (*homoousion*) mas uma pessoa separada. Com este entendimento, o Concílio de Constantinopla, em 381, conseguiu reafirmar o Credo de Nicéia. O Imperador Teodósio I, homem de capacidade, colocou-se ao lado da ortodoxia, e o arianismo começou a minguar no império.

A longa luta contra o arianismo ainda não havia acabado, porque Ufilas, o famoso missionário enviado às tribos germânicas, tinha aceito a declaração homoeana feita em Constantinopla, em 360. Ulfilas ensinava a semelhança entre o Filho e o Pai, e a subordinação total do Espírito Santo. Ensinou os visigodos ao norte do Danúbio, e eles, por sua vez, levaram este semi-arianismo de volta para a Itália. Os vândalos foram ensinados por sacerdotes visigodos e, em 409, transportaram o mesmo semi-arianismo através dos Pi-

reneus para a Espanha. Somente no fim do século VII a ortodoxia finalmente amorteceu o arianismo. Mesmo assim, o arianismo renasceu na era moderna na forma do unitarismo extremado, e as Testemunhas de Jeová vêem em Ário um precursor de C. T. Russell.

V. L. WALTER

Veja também CONCÍLIO DE NICÉIA; ATANÁSIO.

Bibliografia. J. Daniélou e H. Marrou, *The Christian Centuries*, I, caps. 18-19; J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*; R. C. Gregg e D. E. Groh, *Early Arianism*; T. A. Kopececk, *A History of Neo-Arianism*, 2 vols.; H. M. Gwatkin, *Studies in Arianism*; E. Boularand, *l'Hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, 2 vols.

ARISTÓTELES, ARISTOTELISMO. O filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.) era filho do médico da corte do rei da Macedônia. Com dezessete anos de idade, foi para a Academia de Platão em Atenas, onde permaneceu vinte anos (367-347) como estudante e, depois, como professor. Depois da morte de Platão, passou os doze anos subseqüentes fora de Atenas, e durante três destes anos serviu como tutor do filho de Filipe II da Macedônia, Alexandre Magno. Em 335, voltou para Atenas a fim de abrir uma nova escola chamada o Liceu, onde ensinou durante os doze anos seguintes. Por ocasião da morte de Alexandre, sentimentos anti-macedônios ameaçavam a escola, forçando Aristóteles a fugir para Eubéia, onde morreu pouco depois.

A maioria dos escritos de Aristóteles, que sobreviveram substancialmente intactos, consistem em tratados inéditos que ou serviam como suas anotações para preleções, ou eram usados como textos pelos seus alunos. Produziu alguns escritos na forma de diálogos, mas só sobreviveram fragmentos citados por escritores de épocas posteriores. Entre suas obras principais estão: *Ética; Física; Metafísica;* suas obras de Lógica chamadas o *Órganon*; uma variedade de tratados sobre as ciências naturais – e.g., *Sobre os Céus, Sobre a Alma, Sobre as Partes dos Animais; Política; Retórica; Poética*.

Tradicionalmente, os escritos de Aristóteles têm sido considerados uma expressão de um sistema filosófico acabado. Apesar disso, neste século foram feitas tentativas para se descobrir um desenvolvimento dentro do pensamento de Aristóteles. Boa parte dos primeiros trabalhos nesta questão foi influenciado pela divisão, feita por Werner Jaeger, da vida de Aristóteles em três períodos. No primeiro período (até 347) foi considerado um platonista leal que apresentava a matéria na forma de diálogos. Esposou o conceito que Platão tinha da alma e das formas. O segundo período (347-335) foi de insatisfação cada vez maior com o platonismo. Aristóteles criticava em especial a doutrina das formas. No período final, veio a ser defensor do empirismo e, finalmente, rejeitou todos os aspectos essenciais da metafísica especulativa platônica. Contudo, avaliações mais recentes da sua filosofia inverteram a direção do desenvolvimento do seu pensamento. Diz-se que os escritos mais antigos de Aristóteles refletem uma hostilidade contra a filosofia de Platão. À medida que amadurecia, há a evolução de conceitos mais sofisticados, os quais, embora não sejam de Platão, estão mais próximos (em espírito) dos de Platão.

Classificação dos Escritos. A matéria dos escritos de Aristóteles pode ser dividida em quatro grupos principais: (1) Os tratados lógicos, comumente chamados o *Órganon*. Estes escritos incluem: *Categorias, De Interpretatione, Analítica Anterior, Analítica Posterior* e *Tópicos*. (2) Escritos sobre a filosofia natural e a ciência. As obras mais relevantes entre estas são: *Sobre Vir a Existir e Morrer, De caelo, Física, De historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium* e *De anima* sobre a natureza humana. (3) Uma coletânea de obras conhecida pelo nome de *Metafísica*. (4) Obras sobre ética e política. As mais importantes destas são: *Ética a Eudemo, Ética a Nicômaco, Política, Retórica* e a obra existente em fragmentos, *Política*.

A Lógica. Aristóteles não fala da lógica como uma parte específica da filosofia; pelo contrário, considera-a uma ferramenta metodológica envolvida na totalidade da ciência e da filosofia. Embora o termo "ferramenta" (*organon*) não seja de Aristóteles, não deixa de ser fiel ao modo de ele entender as coisas. Sua lógica pode ser dividida em três partes: (1) modos básicos de ser, que são apreendidos por conceitos e definições únicos (*Categorias*); (2) a união e a separação destes modos de ser, segundo são expressos por julgamentos (*De interpretatione*); e (3) a maneira de a mente passar do raciocínio acerca da verdade conhecida para a desconhecida (*Analítica Anterior* e *Posterior*).

Aristóteles alista os modos de ser e os tipos de conceitos, num total de dez: substância (homem ou cavalo); quantidade, (dez metros de comprimento); qualidade (verde); relacionamento (menos do que); lugar (Atenas); data (400 a. C.); situação ou posição (sentado); estado ou característica (sóbrio); ação (cortando); e paixão [sofrimento] (sendo cortado). Em algumas listas (e.g.: *Analítica Posterior*) são omitidos a situação e o estado. Entidades extramentais existem como substâncias, qualidades, relacionamentos, e assim por diante. Os conceitos básicos entendem estes modos de ser.

A verdade e a falsidade relacionam-se com proposições e julgamentos, não com conceitos isolados. As proposições combinam ou separam dois conceitos categóricos. Se, por exemplo, estes conceitos forem combinados tanto na proposição quanto na realidade, logo, a proposição é verdadeira; senão, é falsa.

Toda a ciência é universal e é conhecida indutivamente a partir da experiência sensorial de substâncias individuais e das suas propriedades. Certos sujeitos e predicados obtidos pela indução são vistos pela mente na qualidade de necessariamente ligados entre si. Estes formam as premissas da ciência no sentido exato, tornando seus alicerces evidentes em si mesmos e sem necessitarem de provas. Além disso, o conhecimento pode ser deduzido pelo raciocínio silogista. Este processo é descrito em *Analítica Anterior* e requer a descoberta de um meio-termo para a sua execução.

A Filosofia Natural. A natureza, para Aristóteles, é caracterizada pelas mudanças. Por isso, a filosofia natural é fundamentalmente uma análise do processo de mudança. A mudança sempre é descontínua. Sempre há uma privação inicial que é adquirida na forma final. A mudança, no entanto, também é contínua. Alguma coisa sai do nada. Deve, portanto, haver um substrato, a matéria, que sobrevive a todas as mudanças. Aristóteles identifica quatro tipos de mudança. A mais fundamental é a emergência de uma nova substância originária de alguma substância ou substâncias anteriores. Uma vez existente, qualquer substância pode ser sujeita aos outros três tipos de mudança: qualidade, quantidade e lugar.

Todas as mudanças podem ser explicadas em termos de quatro causas. Há a causa material, ou a matéria da qual a coisa evoluiu, bem como a causa formal, que lhe dá forma ou estrutura. A causa eficiente impõe a forma sobre a matéria, ao passo que a causa final é a finalidade para a qual aquela substância emerge, e que requer que a causa eficiente aja de determinada maneira.

A mudança também tem um relacionamento importante com a potencialidade. Envolve a concretização do potencial. Visto haver um movimento da potencialidade para o concreto, deve haver uma causa eficiente externa que esclarece a origem de um objeto e da sua existência contínua. Aristóteles sustentava que semelhante causa eficiente era necessária para o universo físico como um todo. Deve, portanto, haver um motor imóvel primo que não está sujeito a mudanças. Por causa da existência de uma regularidade em toda a natureza, pode-se concluir que esta causa prima é inteligente.

Aristóteles pensava que a terra estava no centro do universo físico. Era cercada por certo número de esferas rotativas, o que explicava o movimento dos planetas. A esfera mais exterior contém as estrelas e é movida por uma aspiração da causa imóvel.

Há vários tipos de substância material. Mais fundamentalmente, há os elementos e

as suas combinações que perfazem o âmbito das substâncias não animadas. Estas são movidas somente por causas externas. Entre as substâncias vivas há muitos organismos. Há plantas com partes diferenciadas que interagem entre si, reproduzem-se e crescem por si mesmas. Os animais também têm as funções vegetativas das plantas, mas também possuem órgãos sensoriais que tornam possível a interação com o meio ambiente. Por meio destes órgãos, satisfazem as necessidades e escapam ao perigo.

O supremo ser terrestre é o homem. Aristóteles dedica um tratado inteiro, *De Anima*, ao estudo da natureza humana. O homem é substância material e, portanto, faz parte da natureza. Isto quer dizer que o homem, como outras entidades naturais, é composto de uma matéria subjacente da qual emergiu o corpo humano, bem como a alma que dá forma ou estrutura ao corpo. Tanto o corpo quanto a alma são essenciais ao homem.

A alma humana é feita de três partes unidas. Há a parte vegetativa, que permite ao ser humano nutrir-se, crescer e reproduzir-se. A parte animal capacita-o a sentir e desejar objetos, bem como locomover-se de um lugar para outro. A terceira parte é distintivamente humana; é a parte racional. Através dela, o homem é capacitado para cumprir as funções distintivamente humanas.

A Metafísica. A realidade mais fundamental é a própria existência. Todas as categorias são tipos restritos de existência. A metafísica é o estudo da existência como existência. Tudo, quer seja mutável ou imutável, quantitativo ou não-quantitativo, é classificado dentro da matéria da metafísica. A partir desta perspectiva, compreende-se a estrutura mais fundamental do mundo. Ao contrário de Platão, que entendia que as causas ulteriores de todas as coisas achavam-se nas formas que existiam à parte do mundo natural, Aristóteles sustentava que as estruturas formais acham-se nas coisas individuais que determinam.

O fundamento da realidade não é uma essência abstrata mas uma substância individual (e.g., este barco ou este homem). As substâncias individuais são uma combinação da matéria e da forma. A matéria é como um substrato, ao passo que a forma determina e concretiza a matéria. A forma faz com que uma entidade seja de certo tipo. Outras categorias, tais como o lugar, o tempo, a ação, a quantidade, a qualidade, e o relacionamento estão inerentes na substância como acidentes. Como tais, não podem existir sem substâncias.

Deus, ou o motor imóvel, é a causa prima de toda a existência finita. Ele é a realidade total, e a Ele falta toda e qualquer potencialidade; de outra forma haveria a necessidade de alguma coisa prévia a Ele para torná-IO real. A concretização de alguma coisa potencial envolve a mudança. Visto que Deus é pura realidade, Ele deve ser imutável, eterno e imaterial, porque a matéria é uma forma de potência. Sendo imaterial, Ele é uma mente, não depende de objetos externos para a reflexão, mas contempla Sua própria existência perfeita.

A Filosofia Prática. A filosofia e a ciência teoréticas procuram a verdade por amor a ela mesma. A filosofia prática, por outro lado, deseja a verdade a fim de orientar a ação humana. A ação é de três tipos: ação transitiva, dirigida para fora do agente para alguma entidade externa; a ação imanente, mediante a qual o ser humano procura aperfeiçoar a si mesmo; e ações imanentes de seres humanos que cooperam para se aperfeiçoar numa comunidade humana.

O guia certo à ação é a ética individual. O tratamento anterior que Aristóteles deu a este tópico acha-se em *Ética a Eudemo*, e sua reflexão mais madura registra-se em *Ética a Nicômaco*.

O homem tem uma natureza complexa que, tal qual outras substâncias, procura completar ou aperfeiçoar a si mesma. Porém, ao contrário de outras substâncias, esta natureza não inclui uma coletânea de tendências fixas que automaticamente atingem o alvo antes mencionado. Mas o homem possui raciocínio, que lhe possibilita a apreensão

do fim ulterior e o guia até ele. Os vários apetites humanos devem ser governados pela razão.

O alvo em direção ao qual todos os seres humanos se esforçam com mais ou com menos clareza é a felicidade ou o bem-estar. A felicidade é a operação de todas as partes da natureza humana, em sujeição à razão, durante a vida inteira. Algumas coisas materiais serão necessárias como instrumentos de ação. Mais importante, esta vida requer que todas as tendências correspondam à razão e ajam sob a influência dela. Submeter estas tendências à razão requer a aprendizagem de virtudes morais básicas. Estas virtudes são os hábitos racionais que levam a agir de certa maneira. De início, o hábito vem de fora. Os pais podem castigar ou recompensar o comportamento, mas a virtude moral não será realmente aprendida até que o hábito seja interiorizado e a ação seja praticada por amor a ela mesma.

A virtude moral relaciona-se com o meio termo ideal. Cada virtude é o meio termo entre dois extremos. Por exemplo: a coragem é o meio termo entre a covardia, de um lado, e a imprudência, do outro lado. Este meio termo não é uma média matemática ou quantitativa, mas uma média intelectual. Com nossas paixões orientadas e controladas pela razão e pelo bom fortúnio, pode-se viver uma vida feliz. Mesmo assim, as virtudes intelectuais, visto serem mais especificamente humanas, são os prazeres que coroam uma vida feliz. A contemplação e a oração são as virtudes intelectuais mais fundamentais, porque subjazem às demais. Exigem menos ajuda física e podem ser desfrutadas sem a ajuda de outras pessoas.

Aristóteles pensa, também, que o homem é um animal político que precisa da comunidade para atingir a sua mais alta perfeição. A comunidade é necessária, porque ali o bem comum tem prioridade sobre o bem individual, que é mera parte do bem da comunidade. O alvo certo da política é a felicidade e a virtude para todos os cidadãos.

O Aristotelismo. Pode ser dividido em dois ramos. Em primeiro lugar, há o ramo greco-europeu, que brotou do discípulo de Aristóteles, Teofrasto. Este assumiu a direção do Liceu quando Aristóteles morreu, e desenvolveu algumas das doutrinas do seu mestre. Não demorou muito para a lógica aristotélica ser usada e absorvida por grupos, tais como os estóicos e os céticos. No século I a.C., o conjunto de obras de Aristóteles foi colecionado e editado por um grupo de estudiosos, sob a liderança de Andrônico de Rodes.

Plotino (204-70 d.C.), pai do neoplatonismo, adotou de Aristóteles tudo quanto lhe era necessário, e rejeitou o restante. Aceitou a doutrina do intelecto separado, mas atacou as dez categorias. Porfírio de Tiro (234 - *c.* 305), um seguidor de Plotino, escreveu uma introdução (*Isagoge*) a cinco conceitos: espécie, gênero, diferenças, propriedade e acidente. A *Isagoge* veio a fazer parte do *Órganon* e foi a inspiração da doutrina medieval das cinco vozes. A importância e a popularidade desta obra foi assegurada por Boécio, que escreveu um comentário sobre ela.

Durante a primeira parte da Idade Média, as obras de Aristóteles sobre a lógica receberam a máxima atenção. Contrastes entre a substância e o acidente, a matéria e a forma, tornaram-se distinções teológicas importantes. No século XIII, a influência de Aristóteles foi grandemente aumentada com a tradução das suas obras do árabe para o latim. De igual importância era a disponibilidade de comentários árabes escritos por filósofos islâmicos de destaque. Por exemplo, o trabalho de Averróis (1126-98) era mais honrado no Ocidente do que na pátria dele. Sua influência foi sentida mais diretamente nas obras de Alberto Magno e Tomás de Aquino. Foi na Universidade de Paris que Alberto Magno entrou pela primeira vez em contato com os comentários de Averróis sobre Aristóteles. Porém, foi o aluno de Alberto, Tomás de Aquino, que produziu uma síntese de pensamento cristão e de aristotelismo. Mas o aristotelismo ficou com má fama por causa de Averróis, que defendia a eternidade do universo, levando a igreja a condenar a

obra de Aristóteles e de Averróis, em 1277.

Com a canonização de Aquino e o estudo das suas obras, o aristotelismo voltou a uma posição privilegiada. A influência de Aristóteles pode ser vista nos teólogos escolásticos Duns Scotus e William de Occam. Durante a Renascença, a ênfase dada ao humanismo e às línguas clássicas levou à renovação do interesse dos eruditos por Platão e Aristóteles.

Houve entre os séculos XVI e XVIII, outra reação no Ocidente contra o aristotelismo. A reação foi, pelo menos parcialmente, resultado dos conceitos de astronomia expressados por pensadores como Copérnico (1473-1543), que entravam em conflito com muitos dos conceitos de Aristóteles. Apesar disso, a Igreja Católica apôs seu selo de aprovação à obra de Aquino, com a encíclica do Papa Leão XIII, *Aeterni Patris*, em 1879.

O aristotelismo desenvolveu um segundo ramo, chamado o Médio Árabe, que contrastava nitidamente com o greco-europeu. No Ocidente, o aristotelismo emergiu através do escolasticismo medieval, ao passo que no Oriente a formulação da filosofia aristotélica adotou uma forma que bem provavelmente seria rejeitada por Aristóteles. Os filósofos islâmicos liam Aristóteles com óculos neoplatônicos, o que levava a um tratamento um pouco brusco das suas doutrinas.

A influência de Aristóteles no Oriente chegou ao seu auge com os escritos de Avicena (980-1037) e de Averróis. Avicena foi o grande neoplatonista do islamismo. Escreveu obras que tratam de lógica, metafísica e ciências naturais. Averróis foi um muçulmano espanhol que escreveu comentários sobre as obras de Aristóteles.

P. D. FEINBERG

Veja também NEOPLATONISMO; ALBERTO MAGNO; TOMÁS DE AQUINO; AVERRÓIS; DUNS SCOTUS, JOHANNES; WILLIAM DE OCCAM.

Bibliografia. W. D. Ross, ed., *The Works of Aristotle Translated into English*, 12 vols.; F. Copleston, *Medieval Philosophy*; É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*; F. van Steenberghen, *Latin Aristotelianism and The Philosophical Movement in the 13th Century*.

ARMAGEDOM. Este local (gr. *harmagedōn*) é mencionado uma vez na Bíblia, em Ap 16.16, onde o profeta descreve o sexto flagelo. Nesse lugar, os "reis do mundo inteiro" serão reunidos sob a inspiração dos "espíritos de demônios" (16.14), a fim de pelejarem. Embora a explicação do profeta, dizendo que este nome é hebraico, vise ajudar o intérprete, os estudiosos em geral têm concordado com J. Jeremias na sua conclusão de que "o enigma de Har Magedon ainda aguarda uma solução".

O problema principal é que o nome (h)armagedom não aparece em qualquer escrito hebraico existente. A solução mais popular é que aqui temos uma referência ao monte (*har*) de Megido (*magedōn*). Há mérito na idéia pelo fato de Megido ter sido uma fortaleza militar (Js 12.21; 17.11; Jz 1.27; 2 Rs 8.27) e de muitas batalhas famosas terem sido travadas naquela área: entre Israel e Sísera (Jz 5.19), bem como entre Josias e o Faraó Neco (2 Rs 23.29). Por outro lado, R. H. Charles imagina se uma corrupção na linguagem (*'arḥemdâ*, "cidade de desejo"; ou *har migdô*, "seu monte frutífero") não deveria indicar Jerusalém, o monte de Israel. A expectativa profética parece indicar uma batalha climática na região de Sião (Jl 3.2; Zc 14.2; 1 Enoque 56.7). Além disso, se a linguagem figurada apocalíptica de Ap 16-20 é derivada de Ez 38-39, aqui, também, temos um retrato da batalha final nos "montes de Israel" (Ez 38.7ss.; 39.2). Ainda outros (e.g., Beasley-Murray) sugerem que não há alusão a nenhum local geográfico; pelo contrário, este nome representa um evento. Nele, o clímax da história é achado na confrontação final entre as forças de Deus e as de Satanás/o mal.

Na teologia contemporânea, "Armagedom" freqüentemente adota este significado simbólico. No pensamento bíblico, o dia do Senhor, que é o ponto culminante da Sua história, virá em meio a guerras multinacionais (Jl 3.9-15; Zc 14.1-5; Sf 3.8; cf. Mc 13.7, 14ss., 24 ss.) Em Ap 19.11-21, os exércitos do céu travam batalha contra os reis da terra, lutando pelo reino milenar. Por isso, a rebelião contra Deus e Seu Messias será a marca registrada do fim dos tempos. O conceito de que a guerra devastadora tipificará o fim do mundo entra até mesmo no pensamento secular. A Primeira Guerra Mundial foi chamada "Armagedom" e o filme recente de Francis Coppola: *Apocalypse Now* – "Apocalipse Agora", incluiu figuras apocalípticas. Realmente, muitos conservadores especulam a respeito da ameaça da guerra nuclear na política moderna, e argumentam favoravelmente ao cumprimento iminente do Armagedom bíblico. O conhecido livro de Hal Lindsey, *A Agonia do Grande Planeta Terra*, sugere que o Armagedom virá quando exércitos do Ocidente forem engajados contra 200 milhões de soldados da China numa batalha terrestre feroz, "situando-se o vórtice da peleja no Vale de Megido". G. M. BURGE

Bibliografia. R. D. Culver, *ZPEB*, I, 311; J. Jeremias, "Har Magedon (Apoc 16, 16)", *ZNW* 31:73-77, e *TDNT*, I, 468; R. H. Charles, *The Revelation of St. John*, II, 50-51; J. F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ*; R. Mounce, *The Book of Revelation*.

ARMINIANISMO. A posição teológica de Jacobus Arminius e o movimento que teve nele a sua origem. Considera a doutrina cristã de modo muito semelhante aos pais pré-agostinianos e a João Wesley, posterior a ele. De vários modos básicos difere da tradição de Agostinho-Lutero-Calvino.

Esta forma de protestantismo surgiu na Holanda, pouco depois de a "alteração" do catolicismo romano ter ocorrido naquele país. Ressalta exclusivamente as Escrituras como autoridade suprema para as doutrinas. Ensina que a justificação é somente pela graça, não havendo nada de meritório em nossa fé que a ocasione, visto que apenas pela graça preveniente a humanidade caída pode exercer tal fé.

O arminianismo é um tipo distinto de teologia protestante, por vários motivos. Uma das suas doutrinas distintivas é seu ensino acerca da predestinação, pois assim os escritores bíblicos o fazem, mas afirma que esta predestinação da parte de Deus é salvar aqueles que se arrependem e crêem. Assim sendo, seu ponto de vista é chamado predestinação condicional, visto que a predeterminação do destino dos indivíduos é baseada na presciência de Deus quanto ao modo de eles, espontaneamente, aceitarem ou rejeitarem Cristo.

Arminius defendeu seu ponto de vista com mais exatidão no seu comentário sobre Romanos 9, no seu *Exame do Panfleto de Perkins*, e na sua *Declaração de Sentimentos*. Argumentou contra o supralapsarianismo, popularizado por Teodoro Beza, genro de João Calvino e professor de Arminius em Genebra, e defendido vigorosamente na Universidade de Leiden por Francisco Gomarus, um colega de Arminius. A opinião deles era que, antes da queda, e até mesmo antes da criação do homem, Deus já determinara qual seria o destino eterno de cada pessoa. Arminius acreditava, também, que a opinião de Agostinho e Martinho Lutero, a favor da predestinação incondicional infralapsariana, é antibíblica. Esta é a opinião de que o pecado de Adão foi livremente escolhido, mas que, depois da queda, o destino eterno de cada pessoa foi determinado por Deus, que é totalmente soberano. Na sua *Declaração de Sentimentos* (1608) Arminius ofereceu vinte argumentos contra o supralapsarianismo que, segundo disse (não muito corretamente), aplicavam-se também ao infralapsarianismo. Estes argumentos dizem, entre outras coisas, que aquele conceito está destituído de boas-novas; que é repugnante à natureza sábia, justa e boa de Deus, e à natureza livre do homem; "altamente desonroso a Jesus Cristo";

"danoso à salvação dos homens"; e que "inverte a ordem do evangelho de Jesus Cristo" (a saber: que somos justificados depois de crermos, e não antes de crermos). Disse que, na realidade, todos os argumentos se resumem em um só: a predestinação incondicional faz de Deus "o autor do pecado".

Em associação com o conceito de Arminius quanto à predestinação condicional há outros ensinamentos significantes do "holandês reservado". Um deles é sua ênfase à liberdade humana. Neste ponto, ele não era pelagiano, conforme alguns têm pensado. Acreditava profundamente no pecado original, compreendendo que a vontade do homem natural decaído não está somente aleijada e ferida, como também totalmente incapacitada, à parte da graça preveniente, de fazer qualquer coisa boa. Outro ensino é que a expiação de Cristo é ilimitada nos benefícios que outorga. Entendia que textos tais como "Ele morreu por todos" (2 Co 5.15; cf. 5.14; Tt 2.11; 1 Jo 2.2) significam exatamente o que dizem, ao passo que puritanos tais como João Owen e outros calvinistas entendiam que "todos" significa apenas todos aqueles que foram anteriormente eleitos para serem salvos. Um terceiro ensino é que, embora Deus não deseje que pessoa alguma pereça, mas que todas cheguem ao arrependimento (1 Tm 2.4; 2 Pe 3.9; Mt 18.14), a graça salvífica não é irresistível conforme se diz no calvinismo clássico; ela pode ser rejeitada.

Segundo a opinião de Arminius, os crentes podem perder a sua salvação e estarem eternamente perdidos. Citando para apoio desta posição passagens como 2 Pe 1.10 ("Por isso, irmãos, procurai, com diligência cada vez maior, confirmar a vossa vocação e eleição; porquanto, procedendo assim, não tropeçareis em tempo algum", os arminianos procuram nutrir e encorajar os crentes de modo que permaneçam num estado de salvação. Embora os arminianos considerem que foram bem sucedidos em afastar muitos calvinistas de opiniões tais como a eleição incondicional, a expiação limitada e a graça irresistível, reconhecem que não tiveram muito êxito na área da segurança eterna. As obras de R. T. Shank, *Life in the Son* ("Vida no Filho"), e H. O. Wiley, *Christian Theology* ("Teologia Cristã"), em três volumes, apresentam um sólido argumento bíblico contra a segurança eterna, partindo da tradição arminiana, mas esta posição não tem convencido os calvinistas de modo geral.

Uma extensão do calvinismo para o arminianismo tem ocorrido em décadas recentes. Desta forma, muitos arminianos, cuja teologia não é muito exata, dizem que Cristo pagou a penalidade pelos nossos pecados. No entanto, tal ponto de vista é estranho ao arminianismo que, pelo contrário, ensina que Cristo sofreu por nós. Os arminianos ensinam que o que Cristo fez, Ele o fez em favor de cada pessoa; logo, o que Ele não podia ter feito era pagar a penalidade, visto que, assim, nunca alguém iria para a perdição eterna. O arminianismo ensina que Cristo sofreu por todos, para que o Pai pudesse perdoar aqueles que se arrependem e crêem; Sua morte é de tal natureza que todos verão que o arrependimento é dispendioso, de modo que se esforçarão para deixar a anarquia no mundo governado por Deus. Este ponto de vista é chamado a teoria governamental da expiação. Seus ensinamentos germinais acham-se em Arminius, mas seu aluno, o advogado e teólogo Hugo Grotius, delineou o conceito. No metodismo, John Miley explicou melhor esta teoria em *The Atonement in Christ* ["A Expiação em Cristo"] (1879). Os arminianos que conhecem a sua teologia têm problemas com os ministérios em cooperação com calvinistas, tais como as campanhas de Billy Graham, porque os conselheiros são freqüentemente ensinados a dizer às pessoas que Cristo pagou a penalidade dos pecados delas. Mas um aspecto importante da tradição arminiana – desde o próprio Arminius, passando por João Wesley, até ao tempo presente – é o espírito de tolerância; deste modo, cooperam freqüentemente nestes ministérios sem mencionar a questão à liderança. Os arminianos acham que a razão pela qual as Escrituras sempre declaram que Cristo sofreu (e.g., At 17.3; 26.23; 2 Co 1.5; Fp 3.10; Hb 2.9-10; 13.12; 1 Pe 1.11; 2.21; 3.18; 4.1, 13), e não que foi castigado, é que o Cristo que foi crucificado não tinha culpa porque

estava sem pecado. Além disso, acham que Deus Pai não nos estaria perdoando de modo algum se a Sua justiça já tivesse sido satisfeita por aquilo que ela realmente exige: o castigo. Entendem que somente pode haver castigo ou perdão, não os dois – reconhecendo, por exemplo, que uma criança ou é castigada ou perdoada, e não perdoada depois de o castigo ter sido aplicado.

Uma extensão do calvinismo batista para o arminianismo é a oposição ao batismo de crianças. Até recentemente, a longa tradição arminiana tem habitualmente enfatizado o batismo infantil – como faziam Arminius e Wesley (Lutero e Calvino também, quanto a isto). Ele tem sido considerado o sacramento que ajuda a graça preveniente a ser implementada, refreando a criança do mal, até o tempo em que se converta de modo evangélico. Os arminianos acreditam que os vários batismos de famílias inteiras, mencionados em At 16-17 e em 1 Co 1, dão a entender que as crianças eram batizadas, e que este ato, no NT, corresponde à circuncisão do AT. Mas os incultos freqüentemente acham que não devem batizar crianças, porque tantos evangélicos da linha batista não o fazem.

A inerrância bíblica é outra extensão. A tradição arminiana tem feito parte da longa tradição protestante que Jack Rogers, do Seminário Fuller, discute em seu livro *Confessions of a Conservative Evangelical* ("Confissões de um Evangélico Conservador"). Interessa-se pela autoridade e pela infalibilidade da Bíblia, e expressa confiança de que as Escrituras são inerrantes em questões de fé e de prática, ao passo que se conservam abertas quanto à possibilidade da existência de erros matemáticos, históricos ou geográficos. Os estudiosos dentro desta tradição, de modo geral, não acreditam que Harold Lindsell interprete corretamente a longa tradição cristã a respeito das Escrituras em obras tais como *The Battle for the Bible* ("A Batalha pela Bíblia"), quando diz que até cerca de 150 anos atrás os cristãos em geral acreditavam na inerrância total das Escrituras.

Outra extensão diz respeito às questões escatológicas. O arminianismo não é dispensacionalista propriamente dito, não se compromete com um conceito milenista específico, pouco se interessa pelas profecias específicas (crê que Deus deseja que nos concentremos naquilo que está claro nas Escrituras: a redenção feita por Cristo e uma vida de santidade). Mas muitos arminianos leigos sucumbiram diante de livros proféticos populares tais como os de Hal Lindsey, que ensinam de modo inequívoco que os eventos e tendências políticas atuais cumprem profecias bíblicas específicas.

Um problema considerável para os arminianos é que freqüentemente suas opiniões têm sido erroneamente descritas. Alguns estudiosos têm dito que o arminianismo é pelagiano, é uma forma de liberalismo teológico, e é sincretista. É verdade que certa ala do arminianismo retomou a ênfase que Arminius dava à liberdade humana e à tolerância de teologias diferentes, vindo a ser latitudinária e liberal. Na realidade, hoje, as duas denominações na Holanda que tiveram sua origem em Arminius estão nestas condições, de modo geral. Mas os arminianos que promovem os verdadeiros ensinos de Arminius, e os do grande arminiano que é João Wesley, cuja opinião e movimento às vezes têm sido chamados "o arminianismo em chamas", têm repudiado todas as associações com a esquerda teológica. Em larga escala, tais arminianos são compostos de cerca de oito milhões de cristãos que hoje representam a Associação Cristã da Santidade (o Exército da Salvação, a Igreja do Nazareno, a Igreja Wesleyana, etc.). Este tipo de arminianismo defende fortemente o nascimento virginal de Cristo, os Seus milagres, Sua ressurreição corpórea e a Sua expiação vicária (Seu sofrimento pelo castigo que os crentes teriam recebido); a inspiração dinâmica e infalibilidade das Escrituras; a justificação somente pela graça, mediante a fé somente; e os destinos finais do céu e do inferno. É, portanto, evangélico, mas um evangelismo que em certos aspectos importantes é diferente do calvinismo evangélico.

J. K. GRIDER

Veja também ARMINIUS, JACOBUS; METODISMO; TRADIÇÃO WESLEYANA, A.

Bibliografia. *The Works of James Arminius*, 3 vols. (1853) ed.); J. K. Grider, *WBE*, I, 143-48; A. W. Harrison, *Arminianism and The Beginnings of Arminianism*; G. O. McCullough, ed., *Man's Faith and Freedom*; C. Pinnock, *Grace Unlimited*.

ARMINIUS, JACOBUS (1560-1609). Nascido em Oudewater, Holanda, Arminius foi educado nas universidades de Marburg (1575) e Leiden (1576-81), na academia em Genebra (1582, 1584-86) e em Basiléia (1582-83). Foi pastor de uma congregação em Amsterdã (1588-1603) e professor da Universidade de Leiden desde 1603 até à sua morte.

Não escreveu uma teologia sistemática completa, como João Calvino fizera, mas deixou uma quantidade considerável de escritos produzidos tanto durante seu pastorado de quinze anos como quando era professor em Leiden. Seu tratado sobre Romanos 7 interpretava os vv. 7-25 como o retrato de uma pessoa despertada (vv. 12, 21) mas não regenerada (vv. 15, 18, 24). Escreveu um tratado sobre Romanos 9, no qual interpretou esta passagem, usada por muitos calvinistas para ensinar a predestinação incondicional, para ensinar somente a predestinação condicional. Um dos seus escritos mais significantes é seu *Exame do Panfleto de Perkins*, uma resposta do tipo "predestinação condicional" à opinião de William Perkins, de Cambridge. Sua *Declaração de Sentimentos* (1608), que apresentou às autoridades do governo em Haia, demonstrava seus argumentos contra o supralapsarianismo (a opinião de que o destino de cada pessoa foi determinado por Deus antes da queda de Adão). Além disso, procurou obter um "status" favorável na Holanda para seu próprio tipo de ensino a favor da predestinação condicional. Também escreveu tratados tais como uma apologia contra trinta e uma apresentações incorretas das suas opiniões, que já haviam circulado por algum tempo; *Controvérsias Públicas*; e *Setenta e Nove Controvérsias Particulares* (uma publicação póstuma das suas anotações para suas aulas de teologia em Leiden).

Arminius foi o expositor mais capacitado daquilo que vários outros já estavam ensinando: que a predestinação divina dos indivíduos baseia-se na Sua presciência do modo pelo qual eles, espontaneamente, aceitarão ou rejeitarão Cristo (no contexto da graça preveniente).

Seus ensinamentos foram promovidos especialmente por João Wesley, pelos metodistas e, em nossos dias, pelas denominações que compõem a Associação Cristã da Santidade.

J. K. GRIDER

Veja também ARMINIANISMO.

Bibliografia. C. Brandt, *The Life of James Arminius*; C. Bangs, *Arminius*.

ARMISTRONGUISMO. Este movimento, fundado por Herbert W. Armstrong, tornou-se famoso através da sua revista *The Plain Truth* (A Verdade Pura e Simples) e do programa de rádio *The World Tomorrow* (O Mundo Amanhã). O nome completo do grupo é A Igreja de Deus Mundial, com sede no Ambassador College, em Pasadena, E.U.A. O armistronguismo é uma mistura de interpretação profética que aplica à situação norte-americana o ensino do Israelitismo Britânico, bem como uma variedade de outras doutrinas escolhidas dentre os Adventistas e as Testemunhas de Jeová. Recentemente, o armistronguismo tem sido abalado por disputas internas entre Herbert W. Armstrong e seu filho Garner Ted. Estas incluem acusações de imoralidade e suborno em grande escala.

I. HEXHAM

Veja também ADVENTISMO; ISRAELITISMO BRITÂNICO; TESTEMUNHAS DE JEOVÁ.

Bibliografia. R. R. Chambers, *The Plain Truth about Armstrongism;* M. E. Jones, ed., *Ambassador Report;* L. F. Deboer, *The New Pharisaism;* J. Tuit, *The Truth Shall Make You Free.*

ARREBATAMENTO DA IGREJA, O. Uma expressão usada pelos pré-milenistas para se referirem à união da igreja com Cristo na Sua Segunda Vinda (do latim *rapio*, "arrebatado"). A principal passagem bíblica na qual este ensinamento é baseado é 1 Ts 4.15-17: "Ora, ainda vos declaramos, por palavra do Senhor, isto: nós, os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem. Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor".

As principais divisões da interpretação das palavras de Paulo centralizam-se no relacionamento entre o tempo do arrebatamento e o período de tribulação que marca o fim da era. Os pré-tribulacionistas ensinam que a igreja será removida antes deste período de sete anos e da revelação do anticristo. Um segundo grupo, os mid-tribulacionistas, argumentam que a igreja será arrebatada durante a tribulação, depois de o anticristo ter subido ao poder, mas antes dos julgamentos severos que preparam o caminho para a volta de Cristo, que virá a fim de estabelecer o Seu reino na terra. Outra abordagem ao problema é a dos pós-tribulacionistas, que crêem que a igreja continuará a existir no mundo durante a tribulação inteira, e que será removida no fim do período quando Cristo voltar em poder.

O Pré-Tribulacionismo e a Origem da Controvérsia do Arrebatamento. A despeito da tentativa dos dispensacionalistas de identificar todos os pré-milenistas com aspectos peculiares do pensamento deles, tais como o arrebatamento pré-tribulacionista, fica óbvio que, no decurso da maior parte da história da igreja, aqueles que ensinavam o pré-milenismo não tinham uma interpretação tão pormenorizada dos tempos do fim. Até o começo do século XIX, aqueles crentes que discutiam o arrebatamento acreditavam que ele ocorreria junto com a volta de Cristo no fim do período da tribulação. A contribuição de John Nelson Darby à escatologia levou muitos cristãos a ensinarem que a volta de Cristo se daria em duas etapas: uma, para buscar Seus santos no arrebatamento, e a outra, com Seus santos para controlar o mundo no fim da grande tribulação. Segundo esta interpretação das profecias bíblicas, entre estes dois eventos seria cumprida a septuagésima semana predita por Daniel (9.24-27) e o anticristo viria com poder. Com a igreja saindo de cena, Deus reativaria naquele tempo Seu tratamento com Israel.

As idéias de Darby tiveram ampla influência na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Muitos evangélicos tornaram-se pré-tribulacionistas através da pregação dos evangelistas interdenominacionais nos séculos XIX e XX. A *Bíblia de Scofield* bem como os principais institutos bíblicos e faculdades de teologia tais como o Seminário Teológico de Dallas, o Seminário Talbot, e o Seminário Teológico "Grace" também contribuíram para a popularidade deste ponto de vista. Durante os tempos conturbados da década de sessenta, houve um reavivamento do ponto de vista pré-tribulacionista num nível popular, através dos livros de Hal Lindsey e dos ministérios dos pregadores e ensinadores bíblicos que empregam os meios eletrônicos de comunicação.

Embora seja óbvia a influência de Darby no trabalho dos seus sucessores, é mais difícil determinar como ele chegou à compreensão do arrebatamento secreto antes da tribulação. Samuel P. Tregelles, membro do movimento Irmãos de Plymouth, assim como Darby, alegou que o dito ponto de vista teve sua origem num culto carismático dirigido por Edward Irving, em 1832. Outros estudiosos afirmam que o novo modo de en-

tender o arrebatamento resultou de uma visão profética dada a uma jovem escocesa, Margaret MacDonald, em 1830. Ela alegava ter introspeção especial quanto à Segunda Vinda, e começou a compartilhar com outros o seu ponto de vista. Sua conduta extática e seus ensinos apocalípticos provocaram uma renovação carismática na Escócia. Impressionado pelos relatos de um novo Pentecoste, Darby visitou o cenário do reavivamento. De acordo com seu próprio testemunho dado em anos posteriores, ele conheceu Margaret MacDonald, mas rejeitou as alegações quanto a um novo derramamento do Espírito. A despeito da sua oposição à abordagem geral de MacDonald, alguns escritores acreditam que Darby aceitou o conceito dela quanto ao arrebatamento, e o adaptou ao seu sistema.

Outros estudiosos acham que devemos aceitar a explicação do próprio Darby sobre como chegou ao seu ponto de vista escatológico. Baseou-se em seu entendimento de que a igreja e Israel são entidades separadas nas Escrituras. Quando a igreja for removida do mundo, então poderão ser cumpridos os eventos proféticos que dizem respeito a Israel. O anticristo subirá ao poder por meio de promessas de paz à terra, e fará um acordo para proteger o novo Estado de Israel. Os judeus, no entanto, serão traídos pelo seu novo benfeitor, que repentinamente suspenderá todas as cerimônias religiosas tradicionais e exigirá que lhe prestem culto. Aqueles que não cooperarem serão perseguidos. Este holocausto final contra o povo escolhido de Deus o levará a aceitar Cristo como seu Salvador. Pragas devastarão a terra durante este período de tribulação e, finalmente, a batalha do Armagedom resultará na volta à terra, vitoriosa, pessoal e visível, de Cristo e Seus santos. O Senhor, então, amarrará Satanás durante mil anos, e reinará na terra com Seus seguidores durante o milênio. Segundo os pré-milenistas pré-tribulacionistas, todas as profecias que deveriam ter sido cumpridas quando Cristo veio pela primeira vez, serão realizadas na Sua Segunda Vinda. A rejeição de Cristo pelos judeus no século I forçou o adiamento do reino até a Segunda Vinda. O ponto de vista adotado quanto à igreja e à sua posição na profecia é crucial para a aceitação do arrebatamento pré-tribulacionista e o sistema que ele sustenta.

Outro argumento oferecido em prol do arrebatamento pré-tribulacionista é que a influência constrangedora do Espírito Santo deve ser removida antes de o anticristo poder ser revelado (2 Ts 2.6-8). Porque o Espírito está especialmente associado com a igreja, segue-se que a igreja deverá estar fora de cena depois de o Espírito ter se retirado. Entre as outras razões que parecem apoiar o pré-tribulacionismo é a iminência do arrebatamento. Se ele pode ocorrer a qualquer momento, nenhum sinal prévio da tribulação, tal como a revelação do anticristo, a batalha do Armagedom, ou a abominação no templo, poderá anteceder o "bendito evento".

O Ponto de Vista Mid-Tribulacionista. Um dos líderes na apresentação de um ponto de vista diferente do arrebatamento foi Harold John Ockenga, um líder no movimento evangélico que se desenvolveu nos Estados Unidos depois da Segunda Guerra Mundial. Num breve testemunho pessoal em *Christian Life* ("Vida Cristã") (fev. de 1955), citou muitas dificuldades associadas com o pré-tribulacionismo. Estas incluíram o aspecto secreto do arrebatamento, o reavivamento a ser experimentado durante a tribulação, a despeito da remoção do Espírito Santo, e a redução da importância da igreja envolvida na escatologia dispensacionalista. Outros líderes evangélicos acrescentaram suas críticas à posição pré-tribulacionista. As modificações que defendiam eram superficiais, incluindo a limitação da ira de Deus contra o mundo (Ap 16-18) aos primeiros três anos e meio antes da batalha do Armagedom. Influenciados pela menção repetida de três anos e meio (quarenta e dois meses) em Dn 7, 9 e 12, e em Ap 11 e 12, argumentavam a favor de um período abreviado de tribulação. Como apoio deste argumento, citavam Dn 7.25 que indica que a igreja estará sujeita ao governo tirânico do anticristo durante três anos e meio. Dn 9.27 também indica que o governante mundial do fim dos tempos fará um

acordo com os cristãos e os judeus, dando garantias da liberdade religiosa, mas que passará, depois, a levar a efeito a segunda etapa do seu plano, e suprimirá as observâncias religiosas. Acreditava-se que várias passagens do NT também apoiavam o mid-tribulacionismo, incluindo Ap 12.14, que prediz uma fuga da igreja para o deserto durante os primeiros três anos e meio do período da tribulação. Além disso, os mid-tribulacionistas acreditavam que o ponto de vista deles se encaixa no discurso do Monte das Oliveiras (Mt 24; Mc 13; e Lc 12) melhor do que a interpretação pré-tribulacionista.

Os mid-tribulacionistas declaram que o arrebatamento deve ocorrer depois de certos sinais preditos e da fase preliminar da tribulação, conforme a descrição em Mt 24.10-27. O evento não será secreto, mas sim acompanhado por uma demonstração impressionante, incluindo um alto brado e o ressoar da trombeta (1 Ts 4.16; Ap 11.15; 14.2). Este sinal dramático atrairá a atenção das pessoas não salvas e, quando estas perceberem que os cristãos desapareceram, virão para Cristo em números tão grandes que haverá um reavivamento em grande escala (Ap 7.9, 14).

O Ponto de Vista Pós-Tribulacionista. Muitos outros intérpretes não se sentiam à vontade com a forte distinção que os pré-tribulacionistas fizeram entre a Igreja e Israel. Cristo, segundo acreditavam, voltaria para arrebatar os Seus santos e para estabelecer Seu reino milenar ao mesmo tempo. Citavam numerosas passagens (Mt 24.27, 29) que indicavam que a Segunda Vinda de Cristo deve ser visível, pública e posterior à tribulação. O argumento baseava-se no fato de que os conselhos dados nas Escrituras às igrejas, no tocante aos últimos dias, não fazem sentido se a igreja não tiver de passar pela tribulação. Por exemplo, a igreja é ordenada a fugir para as montanhas quando ocorrerem certos eventos, tais como o estabelecimento do abominável da desolação no lugar santo (Mt 24.15-20).

Muitos argumentos sugeridos por aqueles que defendem o ponto de vista pós-tribulacionista são declarados em oposição à posição pré-tribulacionista, que tem sido a interpretação mais geralmente sustentada entre os pré-milenistas norte-americanos do século XX. Incluídas nestas críticas há sugestões de que a volta iminente de Cristo não requer um arrebatamento pré-tribulacionista. Os pós-tribulacionistas também indicam a dificuldade em resolver quais passagens das Escrituras se aplicam a Israel, e quais delas são relevantes para a Igreja. Além disso, argumentam que há uma falta notável de ensinos explícitos no NT a respeito do arrebatamento.

Os defensores da posição pós-tribulacionista diferem entre si quanto à aplicação das Escrituras proféticas e aos pormenores da volta de Cristo. John Walvoord detectou entre eles quatro escolas de interpretação. A primeira delas, o pós-tribulacionismo clássico, é representada pela obra de J. Barton Payne, que ensinou que a igreja sempre tem estado na tribulação e, portanto, a grande tribulação já foi cumprida, na sua maior parte. O segundo grupo principal dos pós-tribulacionistas é o que mantém a posição semiclássica que se acha na obra de Alexander Reese. Entre a variedade de crenças sustentadas por estas pessoas, a mais comum é a de que todo o curso da história da igreja é uma era de tribulação, mas que, além dela, haverá um período futuro de grande tribulação. Uma terceira categoria de interpretação pós-tribulacionista é chamada futurista, e é apresentada de modo competente nos livros de George E. Ladd. Aceita um período futuro de três anos e meio, ou sete anos, de tribulação entre a presente era e a Segunda Vinda de Cristo. Foi levado a esta conclusão por uma interpretação literal de Ap 8-18. Um pré-milenista firme, ele acredita que o arrebatamento pré-tribulacionista foi um acréscimo às Escrituras que, por isso mesmo, obscureceu o evento verdadeiramente importante, o próprio aparecimento de Cristo para inaugurar o Seu reino. Um quarto ponto de vista é o de Robert H. Gundry, que Walvoord chama de interpretação pós-tribulacional dispensacional. Gundry combina de modo original os argumentos pré-tribulacionistas com a aceitação do arrebatamento pós-tribulacionista.

A Interpretação do Arrebatamento Parcial. Além dos pontos de vista pré-tribulacionista, mid-tribulacionista e pós-tribulacionista do arrebatamento, tem havido aqueles que argumentam a favor de uma teoria do arrebatamento parcial. Este pequeno grupo de pré-tribulacionistas ensina que somente os que forem fiéis na igreja serão arrebatados no início da tribulação. Os demais serão arrebatados durante o período de sete anos, ou no fim dele. Segundo estes intérpretes, aqueles que forem mais leais a Cristo serão levados primeiro, e os mais mundanos serão arrebatados mais tarde. Embora este ponto de vista seja condenado pela maioria dos pré-milenistas, o respeitado G. H. Lang o defendia.

Conclusão. A interpretação do arrebatamento tem provocado algumas diferenças de opinião entre os evangélicos. Aqueles que defendem um arrebatamento pré-tribulacionista têm sido acusados de terem uma atitude severamente limitada para com a igreja e a sua missão, a cultura e a educação, e os eventos da atualidade. Embora alguns dispensacionalistas dêem motivo a isto, por considerarem sua posição quase como doutrina fundamental da fé, a maioria rejeitaria a crítica acima como generalização sem base. Insistiriam que sua posição não exclui nem uma ética social altamente desenvolvida, nem uma política de rejeição do mundo, no sentido correto desta expressão. R. G. CLOUSE

Veja também SEGUNDA VINDA DE CRISTO; ESCATOLOGIA; DISPENSAÇÃO, DISPENSACIONALISMO; MILÊNIO, CONCEITOS DO; DARBY, JOHN NELSON.

Bibliografia. O. T. Allis, *Prophecy and the Church;* R. Anderson, *The Coming Prince;* E. S. English, *Rethinking the Rapture;* R. H. Gundry, *The Church and the Tribulation;* G. E. Ladd, *The Blessed Hope;* D. MacPherson, *The Incredible Cover-Up;* P. Mauro, *The Seventy Weeks and the Great Tribulation;* J. B. Payne, *The Imminent Appearing of Christ;* J. D. Pentecost, *Things to Come;* A. Reese, *The Approaching Advent of Christ;* J. F. Strombeck, *First the Rapture;* J. F. Walvoord, *The Rapture Question;* L. J. Wood, *Is the Rapture Next?*

ARREPENDIMENTO. No AT, o verbo "arrepender-se" (*niḥam*) ocorre cerca de trinta e cinco vezes. Geralmente é empregado para indicar uma mudança contemplada em Deus nos Seus tratos com os homens, para o bem ou para o mal, segundo Seu justo juízo (1 Sm 15.11, 35; Jn 3.9-10) ou, negativamente, para garantir que Deus não Se apartará do Seu propósito já declarado (1 Sm 15.29; Sl 110.4; Jr 4.28). Em cinco lugares, *niḥam* refere-se ao arrependimento ou abrandamento do homem. A LXX traduz *niḥam* por *metanoeō* e *metamelomai*. Qualquer destes verbos gregos pode designar ou o arrependimento humano ou o "abrandamento" divino.

Apesar disso, o pano de fundo da idéia do arrependimento no NT não se acha primariamente em *niḥam* (a não ser em Jó 42.6; Jr 8.6; 31.19), mas, sim, em *šûb*, que significa "voltar-se para longe de, ou em direção de", no sentido religioso. A LXX traduz consistentemente *šûb* por *epistrephō* e *apostrephō*. O arrependimento segue-se a uma volta completa, que é dom de Deus (Jr 31.18-20; Sl 80.3, 7, 19). Is 55.6-7 oferece o convite típico no AT, ao arrependimento e à conversão. A tristeza sincera pelo pecado, bem como a conversão, às vezes são colocadas num âmbito escatológico, sendo ligadas ao cancelamento do juízo, à volta do cativeiro, à vinda do grande tempo da salvação, e à vinda do Pentecoste (Jr 31.17-20, 31-34; Jl 2.12-32).

No NT, *metanoia* (substantivo) ocorre vinte e três vezes, e *metanoeō* (verbo) trinta e quatro vezes. *Metamelomai* aparece pouco, e é usado quase exclusivamente no sentido de "lastimar-se, ter remorso". *Metanoeō* (*metanoia*) quase sempre é usado num sentido favorável.

O arrependimento é o tema da pregação de João Batista (Mt 3.1; Mc 1.4; Mt 3.8). O batismo na água para o arrependimento é acompanhado pela confissão dos pecados (Mt

3.6; cf. 1 Jo 1.8-9). Jesus continua o tema de João, mas acrescenta, de modo significante: "O tempo está cumprido" (Mc 1.15). Sua vinda é a vinda do reino em pessoa, e é decisiva (Mt 11.20-24; Lc 13.1-5). Todos os relacionamentos da vida devem ser radicalmente alterados (Mt 5.17-7.27; Lc 14.25-35; 18.18-30). Os pecadores, e não os justos, são chamados à *metanoia* e o céu regozija-se por causa do arrependimento deles (Lc 15). A pregação do arrependimento e do perdão dos pecados deve ser ligada à proclamação da cruz e da ressurreição (Lc 24.44-49). Os apóstolos são fiéis a esta missão (At 2.38; 3.19; 17.30; 20.21). As igrejas infiéis devem arrepender-se (Ap 3.5, 16). Os apóstatas crucificam de novo para si mesmos o Filho de Deus, e não podem ser renovados para arrependimento (Hb 6.5-6).

Os escritores do NT freqüentemente distinguem entre o arrependimento e a conversão (At 3.19; 26.20), e entre o arrependimento e a fé (Mc 1.15; At 20.21): "[*Epistrephō*] tem um significado um pouco mais amplo do que *metanoeō*... [e] sempre inclui o elemento da fé. *Metanoeō* e *pisteuein* podem ficar lado a lado; mas não *epistrephō* e *pisteuein*" (Louis Berkhof: *Systematic Theology* – "Teologia Sistemática" – p. 482). A distinção entre *metanoeō* e *epistrephō* não deve ser exagerada. *Metanoia*, no mínimo, é usada para indicar o processo total de mudança. Deus concedeu aos gentios "o arrependimento para a vida" (At 11.18), e a tristeza segundo Deus produz "arrependimento para a salvação" (2 Co 7.10). No entanto, de modo geral, pode-se dizer que *metanoia* denota aquela mudança interior de mente, afeições, convicções e lealdades que se arraiga no temor a Deus e na tristeza pelos delitos cometidos contra Ele, a qual, quando é acompanhada pela fé em Jesus Cristo, resulta no abandono do pecado e na volta para Deus e Seu serviço na totalidade da vida. Ela nunca traz pesar (*ametamelēton*, 2 Co 7.10) e é dada por Deus (At 11.18). *Metanoeō* indica a mudança interior consciente, ao passo que *epistrephō* dirige a atenção especialmente à transformação do centro determinativo para toda a vida (At 15.19; 1 Ts 1.9).

Calvino ensinava que o arrependimento nascia no temor sincero a Deus e consistia na mortificação do velho homem e na vivificação pelo Espírito. A mortificação e a renovação são obtidas pela união com Cristo na Sua morte e ressurreição (*Institutas 3.3.5,9*).

Beza (seguindo Lactâncio e Erasmo) fazia objeção à tradução de *metanoeō* por "*poenitentiam agite*", mas a tentativa de colocar *resipiscentia* ("o vir a si mesmo") foi infeliz. Lutero ocasionalmente usava "*Thut Busse*!" ("façam penitência!") mas sua tese era que Jesus, ao dar tal ordem, queria dizer que a totalidade da vida devia ser penitência diante de Deus.

O catolicismo romano ensina que o sacramento da penitência consiste materialmente em contrição, confissão e satisfação. Mas o pronunciamento judicial da absolvição pela igreja é necessária para dar a estes elementos validez genuína.

C. G. KROMMINGA

Veja também CONVERSÃO; SALVAÇÃO; ORDEM DA SALVAÇÃO; PENITÊNCIA.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; W. D. Chamberlain, *The Meaning of Repentance*; B. H. DeMent, *ISBE*, IV, 2558-59; R. B. Girdlestone, *Synonims of the OT*; J. Schniewind, *Die Freude der Busse*; G. Spykman, *Attrition and Contrition at the Council of Trent*; G. Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church*; F. Laubach e J. Goetzmann, *NDITNT*, I, 496ss.; J. J. von Allmen, ed., *Vocabulary of the Bible*; J. Jeremias, *NT Theology*, I, 152 ss.; *TDNT*: J. Behm, IV, 975ss.; O. Michel, IV, 626ss.; G. Bertram, VII, 722ss.

ARTE CRISTÃ. A arte é realmente cristã quando a obra de arte satisfaz a norma artística no mundo de Deus e tem um espírito de santidade que reconhece que nossa existên-

cia como criaturas assediadas pelo pecado precisa ser reconciliada com Deus mediante Jesus Cristo.

A Arte Inspirada pelo Espírito Santo na História. Durante os tempos bíblicos mais antigos, o Senhor levantou coreógrafos (Ex 15.20), escultores (Ex 25.9-40), ourives (Ex 31.1-11), autores de cânticos (Salmos), compositores (2 Cr 5.11-14), contistas (Jz 9.7-20, também Cristo com as Suas parábolas), poetas (cf. Is 40) e artesãos de muitos tipos (1 Rs 7.13-22), que cantavam com júbilo ao Senhor e louvavam o nome de Deus com a obra artística das suas mãos, sem medo de violar o mandamento proclamado no Sinai que proibia a manufatura de imagens tolas que pudessem levar o povo à idolatria. A despeito da oratória (Gn 4.23-24) e arquitetura antigas (Gn 11.1-9), que eram um testemunho da vaidade, a arte foi desde o princípio um dom dado por Deus às criaturas humanas (cf. o poema de Adão a respeito de Eva em Gn 2.23); Deus quis que a vocação artística fosse exercida como um aproveitamento obediente e edificante de matérias, sons, formas, paisagens, palavras, gestos e outras coisas semelhantes que Ele colocou sob os cuidados dos homens e das mulheres.

A Arte Catequética e o Iconoclasmo. Na época em que a igreja se tornou uma potência mundial no governo de Constantino, que se converteu à fé cristã como imperador (313), argumentos quanto às imagens serem idolatria incipiente (Clemente de Alexandria) ou um livro de instruções ilustradas próprias para o ensino dos analfabetos (Gregório de Nissa), já tinham levantado a problemática para séculos de controvérsias sobre a arte visual.

A pintura bizantina em Constantinopla (depois de 330 d.C.) sintetizou tentativas anteriores de se produzir arte cristã, formando um estilo de rica ornamentação mas pouca figuração. Contudo, os artesãos empregados para embelezar as igrejas de Ravena (século VI), talvez sendo herdeiros do pensamento cristão siríaco, abriram novos terrenos na arte. O aspecto monumental dos templos greco-romanos e a retratação ilusionista das coisas reais, comuns na mimese helenista, foram substituídos por um esplendor simples, como de uma jóia, dos mosaicos que demonstravam uma qualidade sacramental. Quer sendo formadas figuras humanas levando presentes como os magos, quer cenas de perfeição pastoril representando a nova terra, as imagens visíveis destes artífices cristãos tendiam a tornar presente e garantir uma realidade que ainda não era visível. Até mesmo os emblemas zoomórficos, originalmente cópticos, do anjo, do leão, do novilho e da águia como representação dos evangelistas soavam uma nota de celebração um pouco mais poderosa do que qualquer enfoque didático; os retratos e os motivos em Ravena são mais ricamente litúrgicos do que devocionais.

A posição tomada pelo Papa Gregório Magno (590-604) a favor do uso catequético das imagens, posição esta mais tarde reafirmada por Carlos Magno (800-814), que era moderado, foi atacada pelo decreto do Imperador Leão III, que em 726 proibiu a adoração das imagens; o filho de Leão, Constantino V (741-75), seguiu uma política iconoclasta aberta e vigorosa que até mesmo suprimia as imagens da Virgem Maria. O Segundo Concílio de Nicéia (787), no entanto, enunciou explicitamente a reabilitação doutrinária das imagens, usando a distinção exata formulada por João de Damasco entre a veneração (*proskynesis*) às imagens e a adoração (*latria*), que devia ser prestada exclusivamente a Deus. Embora a antipatia contra retratos de Deus persistisse fortemente na igreja até 867, a prática popular recebeu paulatinamente não apenas a justificativa doutrinária necessária para usar as imagens que ensinassem as histórias bíblicas, como também, em harmonia com a posição neoplatônica de Pseudo-Dionísio adotada por João de Damasco, afirmava que as santas imagens eram um meio de graça. Ícones, especialmente de Cristo – que viera à terra na carne visível – recebiam muita estima como recursos mnemônicos, hipnóticos, aprovados pela hierarquia eclesiástica para a comunhão mediadora

entre Deus e o adorador comum.

A Arte Eclesiástica e a Reforma. Os movimentos monásticos de reforma no Ocidente do século X ao XII afetaram a arte com a ambivalência embutida nas suas doutrinas combinadas: *luxus pro Deo* ("esplendor para Deus", o programa cluníaco do poder temporal) em oposição à renúncia mística (a Ordem Cisterciana e, posteriormente, a Franciscana). A arquitetura romanesca isolava um determinado espaço impenetrável do mundo exterior iluminado. Mas a subseqüente edificação gótica de catedrais, com arcobotantes e pinturas em vitrais , concretizou os princípios da teologia escolástica em que a razão devia esclarecer a fé com uma ordem exaustiva e concordante que abrangia tudo que existe debaixo do sol e que voava alto para um anonimato sublime. A presença cada vez maior de *Andachtsbilder*, esculturas cavernosas do tipo Pietá com implicações de relíquias, bem como gárgulas, davam indícios de um fascínio cada vez mais individualista e apreensivo da realidade da morte que espreitava a vida.

Um espírito diferente corria pelos *Canterbury Tales* ("Contos da Cantuária"), de Geoffrey Chaucer, respirava nas artes gráficas de figuras tais como Holbein, Dürer, Cranach e Lucas van Leyden, e achou forma na salmodia huguenote da Reforma. Agora havia um ânimo coloquial, uma apreciação dos fenômenos das criaturas e uma alegria nesta vida terrestre diante da face de Deus, onde a fé não procurava tanto o entendimento analógico dos mistérios de Deus quanto ela mesma oferecia um caminho para se andar no meio das glórias e das desgraças do tumulto histórico. Ao contrário da *Divina Commedia* poderosa e alegórica de Dante, que era um *itinerarium mentis ad Deum* (o caminho da mente para Deus), Chaucer apresenta um calidoscópio da sociedade que exala coragem piedosa e risadas grosseiras e que faz a peregrinação, mas a faz com carne e sangue e impertinência. Em seguida ao movimento de Lutero de reforma eclesiástica institucional, xilogravuras e outras gravuras começaram a florescer no norte da Europa. Ao contrário da escultura e dos afrescos, a arte que estava no papel perdeu o estigma de ser um ídolo: era possível segurar a imagem nas mãos e corresponder à sua mensagem em qualquer lugar, fora do recinto da igreja. Os cânticos de Lutero e as melodias originais dos Salmos, escritas por Louis Bourgeois e por outros em Genebra, também alteraram drasticamente a música da igreja. Aqueles que não foram treinados no cântico gregoriano e nos seus enfeites vocais podiam, agora, aprender músicas com uma nota por sílaba e com estrofes que se repetiam, de modo que o louvor em cânticos chegou à boca do povo comum como cânticos folclóricos.

Embora o Concílio de Trento (1545-63) reafirmasse a prioridade da arte eclesiástica em todo o seu esplendor barroco maneirista como ferramenta apropriada para a catequese, a possibilidade de a arte ser inspirada pelo cristianismo, mas não sujeita à hegemonia eclesiástica – uma doutrina notável da Reforma – veio a ser uma tradição de importância cultural. No século XVII, as pinturas feitas na Holanda por Rembrandt, Vermeer e muitos outros deram aos espectadores olhos para ver bênçãos naquilo que é corriqueiro e para ver glória nas trivialidades da criação, no céu e na água. O grande poeta John Milton alterou o movimento reformador ao combinar uma inclinação à independência no protestantismo (cf. seus tratados sobre o divórcio e a *Areopagitica*) com um humanismo clássico e cristão muito culto, de modo que a arte que concretizava semelhante conceito híbrido do mundo e da vida, fazia um enorme esforço intelectual para "justificar diante dos homens os caminhos de Deus (em *Paradise Lost* e *Paradise Regained* – "O Paraíso Perdido" e "O Paraíso Reconquistado"). John Bunyan, no entanto, veio a ser porta-voz de uma fé bíblica não adulterada que se contentava em passar pela vida como um peregrino avançando em direção, não a uma Cantuária terrestre, mas à Cidade Celestial.

A Arte Confessional Depois do Iluminismo Secular. A liderança cultural saiu das mãos dos cristãos na civilização ocidental, à medida que as tendências profundamente

secularizantes das ciências matemáticas e empiristas, da filosofia enciclopédica e do mercantilismo guerreiro dominavam a vida européia a partir de 1700 d.C. Os discípulos de Christopher Wren continuavam edificando igrejas na Inglaterra com uma intensidade delicada e refinada; Isaac Watts e os irmãos Wesley escreviam hinos em estrofes simplificadas de quatro linhas que consolavam com o evangelho os muitos pobres na sociedade; mas o pietismo, que também florescia na Alemanha, inibia os cristãos tanto de se perderem numa demonstração de artes quanto de darem orientação em tais questões de sensibilidade. No entanto, no novo mundo da América do Norte, o amálgama de racionalidade neoclássica e de idealismo transcendentalista de um Emerson não podia ocultar a consciência puritana do bem, que ainda restava e que lutava contra o coração maligno das trevas, consciência esta que vinha à superfície nas narrativas repletas de símbolos em *The Scarlet Letter* (1850) e *Moby Dick* (1851), de Nathaniel Hawthorne e Herman Melville, respectivamente.

À medida que a industrialização complicava e derrubava os padrões culturais tradicionais do privilégio e um espírito de positivismo, juntamente com invenções tais como a máquina fotográfica (c. de 1830), forçavam a arte a confrontar-se com a possibilidade de ser nivelada a meros fatos, artistas cristãos, tais como os da Irmandade Pré-Rafaelita, optaram, de modo conservador, pelo estilo de pintura mais antigo, ilustrativo, com pormenores leais à vida real de todos os dias, e com temas religiosos bíblicos e literários. Telas tais como *A Luz do Mundo*, de William Holman Hunt, chegaram, de certa forma, a servir como ícones vitorianos, espelhos para estimular a piedade subjetiva de quem os contemplava. A iniciativa de William Morris olhava mais para a frente, e procurava curar a fealdade urbana com bons projetos e atenção à arte; mas o "movimento das artes e das técnicas" ainda tinha um aspecto curioso, antiquado e medieval no seu programa, mesmo enquanto reduziu as formas arquitetônicas e as artes decorativas a linhas ordenadas. Quando os artistas cristãos não estão ocupados estabelecendo o ritmo cultural dos seus dias, mas procuram normas e padrões de relevância no passado, tendem, segundo parece, a introduzir em sua arte uma confissão temática da fé, ou apresentam toques obsoletos.

A Arte Cristã numa Cultura Pragmatista. Tendo em vista o retrocesso sofrido pelo idealismo cultural na Primeira Guerra Mundial e a profunda desordem misturada com a euforia dos avançados e as modas promovidas pela publicidade desde o dadaísmo europeu e o jazz norte-americano da década de 1920, a supremacia paulatina dos interesses tecnocráticos e comerciais sobre a arte fez com que a vocação artística profissional se defrontasse com uma crise: ou a arte se torna popular para uma audiência em massa (televisão e jornais populares), ou ela se retrai para um gueto dispendioso e esotérico (o cenário da galeria de arte em Nova Iorque, por exemplo). Num semelhante contexto pragmático e monopolista, a arte que realmente seria viável e honraria a soberania do Senhor sobre a história será relativamente rara e de qualidade excepcional, ou achará uma moradia marginal nas comunidades cristãs fora da corrente principal secular resistente à fé.

As gravuras e pinturas de Georges Rouault reinvestem a tradição bizantina com uma seriedade sombria do tipo dos vitrais, que é notavelmente bíblica no seu horror às atrocidades desumanas modernas, e que é verdadeiramente compassiva na sua composição, cor e estilo corajoso próprio da arte cristã, quer se tratem de reis, prostitutas ou a paixão de Jesus Cristo. Gabriela Mistral, uma chilena que ganhou o Prêmio Nobel de poesia em 1945, atualiza uma santidade franciscana e lhe dá uma voz pungente e harmoniosa que lança auréolas de consolo sobre as esperanças das moças, sobre presos esquecidos, e até mesmo sobre ninhos de aves. O pintor canadense William Kurelek casa um amor pelo mundo da vida pobre, de Brueghel, com uma visão católico-romana da pobreza do sucesso conquistado sem a presença da cruz; sua marca da felicidade do povo prís-

tino é normalmente tocada por um sentido existencial do apocalipse da guerra nuclear, de modo que o observador cuidadoso nunca pode repousar em segurança. O que há de relevante na arte cristã tão variada que nasceu das sensibilidades católicas hoje é sua aura não-eclesiástica, de alcance mundial, sensível à tristeza.

Uma expressão mais oculta, "autônoma", ou até mesmo tangencial da fé bíblica entre as artes do século XX merece ser mencionada: as esculturas do alemão Ernst Barlach articulam com austeridade tosca um forte clamor em madeira e metal a favor da reconciliação com Deus e o próximo, a ponto de terem provocado a ira do governo nazista, que destruiu boa parte da obra. O judeu de Nova Iorque, Abraão Rattner, não somente concebeu uma enorme parede de vitrais pintados com emblemas apocalípticos para uma das principais sinagogas de Chicago, como também, repetidas vezes, lutou com a crucificação de Cristo nas pinturas, tentando exorcizar, por assim dizer, tanto o Gólgota quanto Auschwitz da experiência judaica. Gabriel García Márquez, da Colômbia, prêmio Nobel de ficção em 1982, desmascara a corrupção política numa pequena cidade da América do Sul, com horizontes fantásticos que justapõem anjos genuínos, forças sobrenaturais e os pontos fracos cômicos de pessoas débeis.

O canto espiritual negro dos dias da Guerra Civil dos Estados Unidos adota um novo fervor evangélico nas melodias e nas letras de Mahalia Jackson, cuja formação batista singela age profeticamente através de cascatas de batidas rítmicas e som glorioso. As pinturas, estampas e construções de Henk Krijger concretizam e transmitem reminiscências tanto de Bauhaus quanto do expressionismo alemão, suavizadas e mescladas em formas fortes e tranqüilas e em cores escolhidas com perícia que revelam uma vocação artística integrada pela perspectiva da Reforma no sentido de a vida comum ser uma vocação a ser vivida diretamente diante de Deus e a ser redimida ao compartilhar a tristeza, a alegria e a esperança.

Fermento Novo e Categorias Reformadoras. Os anglo-católicos em todos os lugares continuam a renovar o vocabulário, de centenas de anos, do culto com artes litúrgicas. Os povos indígenas, tais como os índios e os esquimós da América do Norte e muitas culturas tribais na África, que vieram a confessar Jesus Cristo como Senhor através dos esforços missionários da igreja, estão descobrindo, nesta presente geração, sua própria linguagem não-ocidental para a arte que compartilha a fé bíblica. Os menonitas e vários outros grupos estão agora procurando meios de praticar as artes cristãs, visto que veículos de comunicação em massa já não possibilitam um afastamento da práxis artística. Faculdades cristãs de ciências humanas na América do Norte chegaram a criar importantes mini-comunidades em todo o país, para desenvolver a formação alternativa cristã da poesia, pintura, música e teatro. Embora a indústria em Nashville, nos E.U.A., continue a colocar compositores musicais cristãos dentro de fórmulas sonoras que venderão bem no mercado da classe média, há eventos, até mesmo em grande escala, tais como o Festival "Greenbelt" ("Faixa Verde"), na Inglaterra, que estão pesquisando a música orquestral tipo "pop" ou "rock" com um desejo sincero de descobrir uma arte cristã integrada, realmente nova e poderosa.

As antigas categorias de arte "sacra" ou "secular" são ilusórias, como se a arte pudesse ser, em primeiro lugar, "natural" ou "neutra" e, algumas vezes, "sacra", se própria para a igreja ou se transmitir uma mensagem cristã. De fato, é certo entender que a arte genuína pode ser apropriadamente aproveitada ou "encapsulada" para o serviço especialmente limitado da igreja (para a liturgia), do estado (em monumentos) ou do comércio (na propaganda). Mas a arte por si só, seja um romance, um concerto musical, um balé ou peça de teatro, nunca deixa de ter um compromisso, no nível fundamental da lealdade humana, com Jesus Cristo ou com um falso deus. E a arte não é sacra em virtude do seu tópico, de qualquer fórmula específica ou de receber a bênção dos oficiais eclesiásticos. Quando reconhecemos que a arte cristã é uma vocação artística permeada

de um espírito verdadeiramente santo, em contraste com uma arte sutilmente ditada por um espírito hindu, budista, muçulmano, ou por um espírito humanista secular que adora as mãos humanas, então a questão da arte cristã será reconhecida corretamente como tarefa frágil e fruto da obediência na história, levada a efeito por artistas dotados dentro do corpo de Cristo espalhado no mundo. C. G. SEERVELD

Veja também ESTÉTICA, CONCEITO CRISTÃO DA.

Bibliografia. E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* e "Art and Reformation", in *Symbols in Transformation;* E. Kitzinger, "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *DOP* 8:83-150; É. Doumergue, *l'Art et le sentiment dans l'oeuvre de Calvin;* L. Wencelius, *Calvin et Rembrandt;* É. Mâle, *Religious Art from the Twelfth to the Eighteenth Century;* W. A. Visser't Hooft, *Rembrandt and the Gospel;* D. Davie, *A Gathered Church: The Literature of the English Dissenting Interest, 1700-1930;* J. H. Hagstrum, *Sex and Sensibility, Ideal and Erotic Love from Milton to Mozart;* R. Paulson, *Shakespeare, Milton, and the Bible;* T. S. Eliot, *The Sacred Wood;* K. Harries, *The Meaning of Modern Art;* H. R. Rookmaaker, *Art and the Public Today and Modern Art and the Death of a Culture;* W. A. Dyrness, *Rouault: A Vision of Suffering and Salvation;* J. Barzun, *The Use and Abuse of Art;* R. Hugues, *The Shock of the New: Art and the Century of Change.*

ARTIGOS GALICANOS, OS QUATRO (1682). Redigidos numa assembléia especialmente convocada dos bispos franceses em Paris, em março de 1682, estes artigos (ou estatutos) procuravam delinear, o mais claramente possível, os respectivos poderes dos papas, dos reis, e dos bispos na Igreja Católica francesa. A ocasião imediata desta reunião foi uma disputa que irrompera entre o rei francês, Luís XIV e o Papa Inocêncio XI, a respeito do direito de fazer nomeações para bispados vagos e a respeito de dispor das rendas deles. A assembléia de 1682 adotou quatro proposições esboçadas por Bossuet, Bispo de Meaux, com base em um pronunciamento feito anteriormente pela faculdade teológica na Sorbonne. Estes artigos declaravam: (1) que os papas não têm controle sobre questões temporais, que os reis não estão sujeitos a qualquer autoridade eclesiástica nos negócios civis, que os reis não podem legitimamente ser depostos pela igreja, e que seus súditos não podiam ser desobrigados da sua lealdade política mediante qualquer decreto papal; (2) que o papado está sujeito à autoridade dos concílios gerais da igreja, conforme já fora decretado pelo Concílio de Constância (1414-18); (3) que a autoridade papal deve ser exercida com o devido respeito pelos usos e costumes eclesiásticos locais e nacionais; (4) que, embora o papa tenha "a participação principal nas questões de fé", dependendo do consentimento de um concílio geral, seus julgamentos não estão livres de alterações.

Os artigos – uma expressão clássica do galicanismo, i.é, do catolicismo francês nacionalista – foram ensinados em todas as universidades francesas, por ordem de Luís XIV; mas visto não serem aceitáveis ao papado, vários bispados franceses permaneceram vagos durante muitos anos. Em 1693, O Papa Alexandre VIII permitiu ao rei francês a retenção das rendas dos bispados vagos, em troca do abandono dos Artigos Galicanos; mas estes continuaram a ser ensinados na França durante todo o século XVIII.

N. V. HOPE

Veja também GALICANISMO.

Bibliografia. W. H. Jervis, *The Gallican Church;* S. Z. Ehler e J. B. Morrall, *Chruch and State Through the Centuries;* A. Galton, *Church and State in France, 1300-1907.*

ARTIGOS IRLANDESES (1615). Cento e quatro artigos de fé adotados na primeira convocação da Igreja Episcopal da Irlanda. Os artigos estão dispostos em dezenove títu-

los. Foram escritos, em grande parte, por James Ussher, que na época era presidente da Faculdade de Teologia da Universidade "Trinity", de Dublin, posteriormente Arcebispo de Armagh. Estes artigos afirmam a total soberania de Deus, a predestinação, a eleição e a reprovação, e a justificação pela fé, juntamente com a importância do arrependimento e das boas obras. Ensinam o conceito puritano do Dia do Senhor, identificam o papa como o anticristo, e reconhecem o rei como chefe da igreja e do estado. Não mencionam a necessidade da ordenação episcopal, nem as três ordens do ministério. Estes artigos são considerados mais calvinistas do que os Trinta e Nove Artigos anteriores (1563), da Igreja da Inglaterra. Em 1635, os Artigos Irlandeses foram oficialmente substituídos pelos Trinta e Nove Artigos, embora o Arcebispo Ussher continuasse a exigir a lealdade aos dois compêndios de Artigos. A Confissão de Fé de Westminster (da Assembléia de Teólogos convocada pelo Parlamento Britânico na década de 1640) extrai mais matéria dos Artigos Irlandeses do que de qualquer outra fonte. Sendo assim, os Artigos Anglicanos Irlandeses – transmitidos através da Confissão de Fé de Westminster – tiveram sua influência maior sobre as igrejas presbiterianas do mundo de língua inglesa. D. F. KELLY

Veja também TRINTA E NOVE ARTIGOS, OS; USSHER, JAMES; CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER.

Bibliografia. A. F. Mitchell, *Westminster Confessions of Faith; A Contribution to the Study of Its History, and to the Defense of Its Teaching;* P. Schaff, ed., *The Creeds of Christendom,* I, 662-65, III, 526-44.

ARTIGOS DE ISSY (1695). Trinta e quatro artigos compostos por uma comissão da Igreja Católica em 1695, em Issy, perto de Paris. A comissão, composta de J. B. Bossuet, L. de Noailles e M. Tronson, foi formada para condenar ensinos errôneos nos escritos de Madame Guyon, que estava sob a influência do Bispo Fénelon. Entraram em debate as teorias do quietismo (não muito diferente do movimento protestante da santidade e da vida mais profunda, no século XIX), que pregava um abandono do esforço humano e passividade completa da vontade, a fim de se alcançar um estado de espiritualidade agradável a Deus. A necessidade da oração de petição era deixada de lado, a favor de um estado passivo e contemplativo da alma. A vida e arrependimento era inferior à perda silenciosa da alma em Deus, ou até mesmo um impedimento positivo a ela. É duvidoso que Madame Guyon ou o Bispo Fénelon realmente sustentassem as doutrinas extremistas do quietismo, tais como a indiferença à doutrina da trindade e da encarnação, ou a impossibilidade do pecado na alma submissa. Embora Madame Guyon, F. Fénelon e J. B. Bossuet houvessem assinado os Artigos de Issy, Bossuet e Fénelon continuaram a travar batalhas literárias, até que a Igreja condenou Fénelon com vinte e três proposições, em 1699. D. F. KELLY

Veja também GUYON, MADAME; QUIETISMO.

Bibliografia. J. de Guibert, *Documenta Ecclesiastica Christianae Perfectionis Studim Spectantia;* H. Heppe, *Geschichte der Quietistischen Mystik in der Katholischen Kirche;* R. A. Knox, *Enthusiasm;* B. B. Warfield, *Perfectionism.*

ARTIGOS DA RELIGIÃO. Um termo comumente empregado para os padrões de doutrina da Igreja Metodista Unida. Os artigos têm sua origem na forma abreviada dos Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra, preparada por João Wesley, para ser usada na Igreja Episcopal Metodista Norte-americana, organizada em 1784; Wesley reduziu os

Trinta e Nove Artigos para vinte e quatro. A conferência organizadora acrescentou um vigésimo-quinto artigo (Artigo 23) delineando os relacionamentos da igreja com o recém-formado governo norte-americano. Este artigo substituiu o Artigo XXXVII do *Livro de Oração Comum* – uma declaração da autoridade do monarca britânico sobre a igreja – que Wesley, de modo sábio, omitira da sua lista.

Os Artigos da Religião conforme foram adotados pela Conferência do Natal de 1784 permaneceram intactos no decurso de toda a história da Igreja Episcopal Metodista e dos grupos que sucederam a ela. A Conferência Geral de 1808 ajudou a garantir esta continuidade removendo o direito de emendar os Artigos da jurisdição direta de Conferências Gerais posteriores. Foi estipulado que haveria emendas somente diante de um voto de dois terços de qualquer Conferência Geral que recomendasse a mudança, seguido por uma confirmação subseqüente de um voto de três quartos em todas as Conferências Anuais. A única mudança na declaração doutrinária original da igreja foi a inclusão da Confissão de Fé da Igreja dos Irmãos Unidos no *Livro de Disciplina*, por ocasião da formação da Igreja Metodista Unida atual, em 1968. Este acréscimo introduziu na declaração doutrinária oficial da igreja, pela primeira vez, um artigo sobre a perfeição cristã – doutrina esta que é fundamental na teologia wesleyana, mas que nunca tinha sido incorporada nas doutrinas da *Disciplina*. M. E. DIETER

Veja também WESLEY, JOÃO; TRADIÇÃO WESLEYANA, A.

Bibliografia. *The Book of Discipline of the United Methodist Church*, 1980; H. M. DuBose, *The Symbol of Methodism, Being an Inquiry into the History, Authority, Inclusions and Uses of the Twenty-Five Articles;* A. A. Jimeson, *Notes on the Twenty-Five Articles of Religion as Received and Taught by the Methodists in the United States.*

ARTIGOS DE SMALCALD, OS (1537). Os artigos da fé que receberam o nome da cidade em Hesse-Nassau, Alemanha, onde foram apresentados a líderes protestantes; agora fazem parte do *Livro da Concórdia*, a coletânea normativa de confissões luteranas. Os Artigos foram ocasionados pelo convite do Papa Paulo III a um concílio em Mántua. Convidados a estarem presentes, os protestantes alemães, através do eleitor João Frederico, da Saxônia, pediram que Lutero escrevesse uma confissão para ser por eles apresentada. Lutero a escreveu na época do Natal de 1536. Juntamente com seu Catecismo Menor e o Maior, estes artigos são a contribuição dele ao *Livro da Concórdia*. Lutero foi impedido por uma doença de estar presente quando os príncipes e os teólogos se reuniram em fevereiro de 1537, em Smalcald. Os artigos de Lutero foram endossados pela maioria dos teólogos presentes. Os príncipes adiaram sua atuação, declarando que se recusavam a reconhecer o concílio, que nunca foi realizado. Os Artigos de Smalcald estão agrupados em três partes: (1) os que dizem respeito aos "artigos principais" da "Majestade Divina", acerca dos quais não havia controvérsias com Roma, como no caso da Trindade; (2) aqueles que dizem respeito "aos artigos que se referem ao ofício e à obra de Jesus Cristo, ou à nossa redenção", acerca dos quais havia controvérsia com Roma, não sendo possível qualquer meio-termo, como no caso da justificação somente pela graça , mediante a fé; (3) aqueles que dizem respeito a questões diversas, acerca das quais havia controvérsia, mas que estavam abertas à negociação, tais como os votos monásticos e o casamento de sacerdotes. Os artigos eram prezados como "um testemunho corajoso e nítido da posição luterana" e como testemunho da fé pessoal de Lutero, porque ele os escreveu num tempo quando sentia que sua morte se aproximava. Foram publicados por Lutero em 1538 e, em 1541, apareceu uma tradução em latim. Em 1553 receberam o nome de Artigos de Smalcald numa edição publicada em Weimar. No período

de uma geração ganharam aprovação generalizada na Alemanha luterana, e foram incluídos no *Livro da Concórdia*. Junto com eles havia o "Tratado sobre o Poder e a Primazia do Papa" (1537), de Philip Melanchthon. Foi oficialmente adotado em Smalcald e, embora visasse suplementar a Confissão de Augsburgo, veio a associar-se com os artigos. C. G. FRY

Veja também CONFISSÃO DE AUGSBURGO; CONCÓRDIA, LIVRO DA.

Bibliografia. T. G. Tappert *et al.*, trads. e eds., *The Book of Concord*; W. D. Allbeck, *Studies in the Lutheran Confessions*; R. D. Preus, *Getting into the Theology of Concord*; D. P. Scaer, *Getting into the Story of Concord*.

ARTIGOS DE TORGAU, OS. Três documentos compostos por teólogos luteranos do século XVI. O nome provém de uma cidade no Rio Elba, na Alemanha.

(1) Os Artigos de Torgau, de 1530, foram preparados por Martinho Lutero, Philip Melanchthon e Justo Jonas, e apresentados ao eleitor João, o Constante, em antecipação à Dieta de Augsburgo. Continham uma introdução e dez artigos, que tratavam primariamente dos abusos na prática católico-romana (e.g., a invocação dos santos, a proibição do casamento dos clérigos, a comunhão num só elemento) e defendiam o culto na língua vernácula. Melanchthon os incorporou (juntamente com os Artigos de Schwabach) à Confissão de Augsburgo.

(2) Os Artigos ou Confissão de Torgau, de 1574, foram preparados por vários teólogos luteranos e aceitos pelo corpo docente de Wittenberg. Tratavam da Ceia do Senhor, e continham artigos positivos e negativos. É afirmado um alto conceito luterano da Eucaristia, porque "pela união sacramental o pão é o corpo de Cristo, e o vinho é o sangue de Cristo". Interpretações alternativas, especialmente as dos suíços, são declaradas "erros perigosos" que "devem ser refutados e condenados em nossas igrejas".

(3) Os Artigos de Torgau ou o Livro de Torgau, de 1576, foram ocasionados por controvérsias dentro das igrejas luteranas, e chegou-se a uma solução em uma convenção realizada em Torgau, entre 28 de maio e 7 de junho de 1576, estando, entre os presentes, Jacob Andreae, Martin Chemnitz, Andreas Musculus, David Chytraeus e Nicolas Selnecker. Fez-se muito uso de documentos anteriores, especialmente da Fórmula de Maulbronn e da Concórdia Suábia-Saxônica, e o livro foi submetido ao eleitor Augusto, que circulou o documento amplamente entre os estados luteranos. Depois de receber muitas sugestões das igrejas territoriais, o Livro de Torgau recebeu uma revisão total em 1577, em Bergen, na Alemanha, e foi chamado o Livro de Bergen. Foi incorporado na Fórmula da Concórdia, a declaração de 1577, que ofereceu um consenso de conceitos doutrinários e a união eclesiástica para os luteranos. C. G. FRY

Veja também CONCÓRDIA, FÓRMULA DA.

Bibliografia. W. D. Allbeck: *Studies in the Lutheran Confessions.*

ASBURY, FRANCIS (1745-1816). O pai do metodismo nos Estados Unidos. Asbury nasceu perto de Birmingham, na Inglaterra. Seus pais, embora fossem pobres, deram-lhe uma educacão altamente religiosa e o motivaram a reunir-se com os metodistas para estudos e orações, depois de ele ter passado por um despertamento religioso com treze anos de idade. Dentro de pouco tempo, começou a pregar, vocação esta que ornou com uma vida inteira de trabalho feito com dedicação. Quando João Wesley fez um apelo pe-

dindo voluntários para irem aos Estados Unidos, em 1771, Asbury aceitou com bom ânimo.

Asbury chegou quando os estados ainda eram colônias da Grã-Bretanha. Rapidamente, tomou a liderança entre os quatro missionários metodistas que já estavam nos Estados Unidos. Seus colegas estavam a favor de um clérigo "estabelecido", localizado nas áreas populosas, mas Asbury estava convicto de que os pregadores devem ir onde o evangelho mais precisa ser ouvido – em bares, cadeias, campos e ao longo das estradas. Sua liderança autoritária, porém muito mais a força do seu exemplo, estabeleceu o estilo normativo para o ministro metodista itinerante, ou viajante, nos Estados Unidos antigos. Mais tarde, exortaria os seus associados a "entrarem em toda cozinha e loja; falar com todos, velhos e jovens, sobre a salvação das suas almas". O desejo de Asbury de divulgar o evangelho manteve-o em atividade durante o restante da sua vida. Durante o seu ministério, viajou quase 480.000 quilômetros, principalmente a cavalo. Atravessou os montes Apalaches mais de sessenta vezes, para alcançar os norte-americanos das florestas. É provavel que ele tenha conhecido o interior norte-americano mais do que qualquer outra pessoa da sua geração, e é possível que tenha sido a pessoa mais conhecida na América do Norte.

A despeito dos esforços enérgicos de Asbury, os metodistas não se expandiram rapidamente no início. A Guerra da Independência revelou ser uma pedra de tropeço de grandes proporções. Quando irrompeu a violência em 1775, todos os missionários metodistas, menos Asbury, voltaram para a Inglaterra. Os ataques que João Wesley fazia contra o movimento em prol da independência não tornaram mais fácil a situação para os metodistas norte-americanos. O próprio Asbury procurou manter-se neutro, mas quando entendeu que a independência era inevitável, tornou-se cidadão de Delaware.

Na década de 1780, os metodistas norte-americanos estabeleceram uma organização para vincular os centros estabelecidos no leste com postos missionários avançados na fronteira. Em 1784, Wesley nomeou Asbury e Thomas Coke como "superintendentes gerais" dos metodistas nos Estados Unidos. Em dezembro daquele ano, na histórica Conferência de Natal em Baltimore, a Igreja Episcopal Metodista nos Estados Unidos foi oficialmente organizada, tendo em Asbury sua força orientadora. A partir daquele tempo, a igreja cresceu rapidamente, especialmente para o oeste das montanhas, onde as dificuldades da vida e o quase-barbarismo da população desencorajavam os representantes das denominações mais tradicionais.

A mensagem de Asbury, tanto na cidade como fora dela, era tradicionalmente protestante, com as ênfases wesleyanas especiais: a livre graça de Deus, a liberdade da humanidade para aceitar ou rejeitar tal graça e a necessidade de o cristão lutar pela abolição do pecado deliberado depois da conversão. A organização feita por Asbury dos "cavaleiros dos circuitos" talvez tenha sido uma causa do sucesso metodista ainda maior do que a doutrina da livre graça. Desde cedo, apoiava as reuniões de acampamentos evangelísticos, e aceitava de bom grado os reavivamentos como um meio de alcance evangelístico. Além disso, trabalhava para consolidar as novas conquistas à fé, através da educação dos leigos bem como através dos cavaleiros dos circuitos.

Durante a totalidade da sua vida, Asbury foi um exemplo sólido de um ministério dedicado. Além disso, pregava um evangelho que se estendia além da vida interior, atingindo a responsabilidade exterior do cristão; estabeleceu academias e faculdades, e legou seus modestos bens ao "Esforço Livresco" Metodista. Ele argumentava contra a escravidão, e conclamava à abstinência das bebidas fortes. As estatísticas nunca contam uma história inteira. Mas quando Francis Asbury veio para os Estados Unidos, em 1771, quatro ministros metodistas estavam cuidando de cerca de 300 leigos. Quando morreu, em 1816, havia 2.000 ministros e mais de 200.000 metodistas dedicados, segundo a sua expressão, ao "Redentor querido...das almas preciosas". M. A. NOLL

Veja também METODISMO.

Bibliografia. *Journal and Letters of Francis Asbury*, 3 vols.; F. Baker, *From Wesley to Asbury: Studies in Early American Methodism*; L. C. Rudolph, *Francis Asbury*.

ASCENSÃO DE CRISTO. O ato do Deus-homem com o qual encerrou Suas aparições aos Seus discípulos depois de ter sido ressuscitado, sendo finalmente separado deles quanto à Sua presença física, e passando para o outro mundo, onde há de permanecer ate à Sua Segunda Vinda (At 3.21). Lucas descreve este evento com poucas palavras, em Lc 24.51, e com mais pormenores, em At 1.9. Mesmo se as palavras "sendo elevado para o céu" não fizerem parte do texto original de Lc 24.51, temos uma boa razão para dizer, à luz das palavras claras e inequívocas de Lucas no seu segundo livro, que as palavras debatidas em Lc 24.51 expressam aquilo que estava na sua mente. Segundo o testemunho oral dos apóstolos, Lucas continua sua história da vida de Jesus até "ao dia em que dentre nós foi levado às alturas" (At 1.22).

De conformidade com o Quarto Evangelho, o Senhor referiu-Se em três ocasiões à Sua ascensão ao céu (Jo 3.13; 6.62; 20.17). Paulo refere-se a Cristo elevado muito acima de todos os céus a fim de permear o universo inteiro com Sua presença e Seu poder (Ef 4.10). Expressões tais como "recebido na glória" (1 Tm 3.16), "depois de ir para o céu" (1 Pe 3.22), e "que penetrou os céus" (Hb 4.14) referem-se ao mesmo evento. Paulo exorta os crentes colossenses: "... buscai as coisas lá do alto, onde Cristo vive, assentado à direita de Deus" (Cl 3.1); numerosas referências no NT a Cristo, assentado à destra de Deus, pressupõem a ascensão.

Em Ef 1.20ss., Paulo passa diretamente da ressurreição para a exaltação de Cristo ao lugar de poder e autoridade supremos no universo. Em passagens como Rm 8.34 e Cl 3.1 talvez pareça que o ato de Cristo assentar-Se à destra de Deus é considerado o resultado imediato da ressurreição dentre os mortos, não deixando lugar, conforme alguns têm argumentado, para a ascensão como evento separado; mas é difícil ver qualquer força num argumento derivado do silêncio de Paulo em passagens como estas, visto que ele declara, tão enfaticamente, em Ef 4.10, a sua fé na ascensão. As aparições de nosso Senhor após a ressurreição tinham demonstrado, sem dúvida, que Ele já pertencia ao mundo superior de luz e glória; mas com a ascensão, Suas rápidas visitas aos Seus discípulos, feitas a partir daquele mundo, chegaram ao fim, e os céus O receberam à vista deles. Mas, através da presença de Espírito Santo nos discípulos, eles iriam, mais do que nunca, chegar mais perto do Senhor, que, por sua vez, estaria para sempre com eles (Jo 14.16-18).

Levantar objeções contra o relato da ascensão de Cristo aos céus, dizendo que ele subentende um conceito infantil e desatualizado do universo, é uma solene leviandade. Embora possamos concordar com Westcott, quando este diz que "a mudança que Cristo revelou mediante a ascensão não foi uma mudança de lugar, mas uma mudança de estado, não local, porém espiritual" (*The Revelation of the Risen Lord* – "A Revelação do Senhor Ressurreto" – p. 180), não somos anticientíficos ao pensarmos no país onde "o rei em toda a Sua glória é visto sem véu" como o mundo superior de luz e glória, tão acima de nós quanto o bem está acima do mal e a bem-aventurança acima da desgraça.

O catecismo de Heidelberg sugere três grandes benefícios que recebemos da ascensão. (1) O Senhor glorificado no céu é nosso Advogado na presença do Seu Pai (Rm 8.34; 1 Jo 2.1; Hb 7.25). Como nosso Sumo Sacerdote, Ele ofereceu na cruz o único sacrifício perfeito e definitivo pelos nossos pecados, para todo o sempre (Hb 10.12) e, agora, depois de Se assentar à destra de Deus, entrou no Seu ministério sacerdotal no céu. Como nosso Rei-Sacerdote, Ele transmite a todos os crentes, mediante o Espírito Santo, os

dons e as bênçãos que lhes conquistou ao morrer por eles. "A intercessão de Cristo no céu", disse o velho pregador escocês Traill, "é uma lembrança bondosa e poderosa do Seu povo, e de todas as suas preocupações, dirigida com nobreza e majestade; não como um suplicante ao estrado dos pés, mas como um príncipe coroado no trono, à destra do Pai". (2) Temos nossa carne no céu, de modo que, conforme disse o sutil pensador escocês "Rabbi" Duncan, "o pó da terra está no trono da majestade nas alturas". Nisto, segundo diz o Catecismo de Heidelberg, temos "uma garantia segura de que Ele, como nosso Cabeça, também nos levará a nós, os Seus membros, até Ele mesmo". (3) Ele nos envia o Seu Espírito, como penhor da herança prometida.

O terceiro benefício é de suprema importância. O Espírito Santo não foi dado, na plenitude da Sua operação graciosa nas almas dos homens, até que Jesus foi glorificado (Jo 7.39). "Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis. Porque Davi não subiu aos céus..." (At 2.33-34). Desta maneira foi demonstrado ao universo que, conforme a expressão de Zahn, "o Senhor que subiu aos céus vive na comunhão celestial com Seu e nosso Pai, e Ele participa ativamente na operação do poder bem com da graça de Deus neste mundo" (*The Apostles' Creed* ["O Credo dos Apóstolos"], 162).

O Senhor que subiu aos céus está conosco na luta aqui (Mc 16.19-20), e sabemos que Ele foi para o céu "para garantir a nossa entrada e preparar a nossa morada" (Jo 14.2; Hb 6.20).

A. ROSS

Bibliografia. *HDAC; HDB; HDCG;* W. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord;* A. M. Ramsey in *Studiorum Novi Testamenti Societas; Bulletin II;* H. B. Swete, *The Ascended Christ;* M. Loane, *Our Risen Lord.*

ASTROLOGIA. Antiga ciência ou arte que alega poder descobrir e interpretar a influência de estrelas e planetas sobre pessoas ou eventos. Alguns tiram a conclusão de que os planetas realmente exercem uma influência, ao passo que outros acreditam que um estudo dos seus movimentos e das suas posições fornecerá uma indicação ou predição de como se sairá uma pessoa ou um evento. A astrologia deve ser diferenciada da astronomia, sendo que esta última procura informações a respeito dos corpos celestes e das leis que governam os seus movimentos, enquanto a primeira trata do alegado significado no relacionamento entre os corpos celestes e os eventos da terra.

Os princípios astrológicos parecem ter sido desenvolvidos primeiramente na Mesopotâmia, entre os assírios e babilônios dos séculos VII e VI a.C. A interpretação dos movimentos e das posições dos corpos celestes era um dos principais meios à disposição dos sacerdotes para que eles descobrissem a vontade e as intenções dos deuses. Horóscopos para os indivíduos ainda não tinham sido desenvolvidos; a astrologia se restringia aos interesses do bem-estar público e do rei como chefe de estado. Durante o período persa, no final do século VI a.C., a astrologia começou a ser cultivada no Egito. Depois da morte de Alexandre Magno e da dissolução do seu império, a astrologia achou seu caminho do Império Selêucida para dentro do mundo grego ocidental. Durante o século III a.C., horóscopos pessoais tornaram-se populares. No século I a.C., as práticas astrológicas espalharam-se entre os romanos. Augusto e Tibério foram imperadores do século I d.C. que aceitavam práticas astrológicas.

De grande importância no impacto da astrologia foi Ptolomeu (Claudius Ptolomaeus), o famoso matemático, astrônomo e geógrafo de Alexandria, no século II. Tendo estabelecido o conceito de que a terra era esférica e de que ela era o centro do universo, passou, no seu *Tetrabiblos*, a fornecer o texto astrológico normativo da Idade Média. No espírito crédulo da Idade Média, tanto os judeus quanto os cristãos eram totalmente le-

vados pela prática da astrologia. Ela foi desenvolvida ainda mais pelos árabes muçulmanos durante os séculos VII até XIII. A astrologia, que desfrutava de considerável popularidade, até mesmo nos círculos políticos do Ocidente, durante os séculos XIV e XV, perdeu seu domínio depois da vinda da nova astronomia de Copérnico e de Newton, durante os séculos XVI e XVII, e da chegada subseqüente da idade da razão. O ressurgimento da astrologia em anos recentes deve-se, em parte, à ansiedade e à incerteza dos tempos, e ao declínio da influência do cristianismo e dos princípios bíblicos na civilização ocidental.

O AT é bem claro ao condenar a adoração dos corpos celestes (cf., e.g., Dt 4.19; 17.2-5; 2 Rs 17.16), prática esta que Manassés introduziu no reino do sul (2 Rs 21.5) e que Josias removeu (2 Rs 23.5). A questão não parou aí, entretanto; Jeremias refere-se à adoração pelos hebreus da "rainha do céu" (Istar, o planeta Vênus; 7.18; 44.17-19) e, de modo geral, à adoração dos corpos celestes (8.2; 19.13).

Mas, semelhante adoração não é a mesma coisa que a prática da astrologia. Isaías referiu-se especificamente aos que contemplavam as estrelas, aos "que dissecam os céus", aos que distinguiam os sinais do zodíaco (47.13). Sua condenação ficou clara na declaração de que nem sequer podiam salvar a si próprios. Os hebreus deviam buscar ao seu Deus de modo direto. Os astrólogos também foram condenados indiretamente nos dias de Daniel, quando não puderam satisfazer às exigências de Nabucodonosor. Daniel, mediante a capacitação divina, tomou o lugar deles (2.27; 4.7; 5.7,11).

É possível que, no NT, haja duas referências à astrologia. Alguns pensam que "altura" e "profundidade" devem ser considerados termos astrológicos, porém é mais provável que devam ser tratados como termos astronômicos, e que se refiram simplesmente aos espaços celestes acima e abaixo do horizonte, onde as estrelas se movem e de onde surgem. O aparecimento de uma estrela na ocasião do nascimento de Jesus tem dado origem a muita discussão astronômica e astrológica. Os magos, talvez sacerdotes da Média, viram a estrela de Jesus no oriente (Mt 2). Quer tenha sido uma nova recorrente, um cometa, uma conjunção de planetas (e.g., Júpiter, Marte e Saturno), ou simplesmente alguma luz sobrenatural no céu, significava para eles o nascimento de um grande soberano entre os judeus. Um sinal isolado deste tipo não é nenhuma confirmação da astrologia. Deus tem o direito de vir de encontro aos corações que buscam a Ele, por meio de um veículo de comunicação que entendam. Se houve um sinal nos céus no momento da morte de Jesus (o sol escureceu) e se haverá sinais nos céus na Sua segunda vinda (cf. Lc 21.25), por que não deveria haver um sinal nos céus na Sua primeira vinda?

H. F. VOS

Veja também CIÊNCIAS OCULTAS.

Bibliografia. F. Cumont: *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans; Tetrabiblos* ed. F. E. Robbins.

ATANÁSIO (c. de 296-373 d.C.). Bispo de Alexandria de 328 até 373. Inimigo inexorável do arianismo, Atanásio foi, de modo especial, o instrumento que levou a efeito a sua condenação no Concílio de Nicéia. É considerado o maior teólogo do seu tempo.

Atanásio foi criado dentro da ordem da igreja imperial, e permaneceu leal a essa instituição durante toda a sua vida. Pouco se sabe dos anos da sua juventude. Declara-se que ele era filho de pais prósperos, mas em anos posteriores ele mesmo deixou claro que era um homem pobre. Como jovem, atraiu a atenção de Alexandre, que presidia o bispado de Alexandria. Já nesta idade, Atanásio foi recebido na casa do bispo e teve o melhor treinamento que aqueles tempos podiam fornecer. Sua educação foi essencialmente grega; era um "classicista", e parece nunca ter adquirido qualquer conhecimento do hebrai-

co. Demonstrava, naturalmente, a influência do seu patrono, Alexandre, e do pensador alexandrino anterior, Orígenes. Contava entre seus conhecidos e tutores na mocidade com alguns que tinham sofrido nas grandes perseguições e, sem dúvida, tirara parte da intensidade da sua fé do fervor gerado durante aqueles anos cruciais. Não muito depois de completar vinte anos de idade, Atanásio lançou-se aos trabalhos escritos e produziu obras teológicas de importância duradoura. Uma delas foi *Contra Gentiles*, uma defesa do cristianismo contra o paganismo; outra foi *De incarnatione*, uma tentativa de explicar a doutrina da redenção.

Durante este período de obras escritas, Atanásio estava ativo como secretário e confidente do seu bispo, que pessoalmente o tornou diácono. Foi neste cargo que esteve presente ao primeiro concílio geral realizado em Nicéia, em 325. No concílio, o partido anti-ariano, liderado pelo Bispo Alexandre, obteve uma vitória notável contra o subordinacionismo ariano. O concílio afirmou que o Filho de Deus era "de uma só substância (consubstancial) com o Pai", o que significa que ambos participam igualmente da natureza fundamental da deidade. Depois de terminado o concílio, Atanásio voltou com seu bispo para Alexandria e continuou trabalhando com ele para estabelecer a fé que tinha sido definida em Nicéia. Em 328, Alexandre morreu, e Atanásio foi seu sucessor no bispado.

A gestão de Atanásio como Bispo de Alexandria foi marcada por cinco períodos de exílio. Sua defesa vigorosa da fórmula de Nicéia tornou-o um alvo para os adeptos de Ário, que se reagruparam depois do concílio. Mesmo assim, durante seus quarenta e seis anos como bispo, houve um número suficiente de anos de relativa paz no império e na igreja, e Atanásio realizou muitas coisas como teólogo. Reconhece-se que ele era um clérigo e um pastor mais do que um teólogo sistemático ou especulativo. No entanto, isto não significa que seu pensamento não seja coerente, mas que sua obra se desenvolveu em correspondência com as necessidades de cada momento, mais do que com base nas exigências de um sistema. Suas obras são pastorais, exegéticas, polêmicas e até biográficas; não há nenhum tratado individual que procure apresentar a totalidade da sua teologia. Mesmo assim, para Atanásio, a veracidade ou a falsidade de uma doutrina deve ser julgada na base de até que ponto expressa dois princípios básicos da fé cristã: o monoteísmo e a doutrina da salvação. Estes são os pontos centrais para sua reflexão teológica.

Em *Contra Gentiles*, Atanásio discute os meios através dos quais se pode conhecer a Deus. São dois meios principais: a alma e a natureza. Deus pode ser conhecido através da alma humana, porque "embora o próprio Deus seja desconhecido, o caminho que leva a Ele não é longo, nem mesmo está fora de nós mesmos, mas se acha dentro de nós, e temos a possibilidade de achá-lo sozinhos" (30.1); isto é, ao estudar a alma podemos inferir algo a respeito da natureza de Deus. A alma é invisível e imortal; logo, o Deus verdadeiro deve ser invisível e imortal. Não há dúvida de que o pecado impede a alma de chegar a uma visão perfeita de Deus, mas a alma foi feita à imagem de Deus, e seu propósito era o de ser um espelho onde aquela imagem, que é a Palavra de Deus, brilhasse. Este é um tema platônico que se tornara parte da tradição alexandrina desde Orígenes.

Além disso, é possível conhecer a Deus através da Sua criação, que, "como se fosse composta de letras escritas, revela em voz alta, pela sua ordem e harmonia, seu próprio Senhor e Criador" (*Contra Gentiles*, 34.4). Mas a ordem do universo não somente demonstra que Deus existe, mas também que Ele é um só. Se houvesse mais de um Deus, a unidade de propósito que pode ser percebida em todo o cosmos seria impossível. Além disso, a ordem e a razão dentro da natureza demonstram que Deus a criou e que a governa pela Sua Palavra. Para Atanásio, a Palavra de Deus que governa o mundo é o Logos vivo de Deus, ou seja, o Verbo que é o próprio Deus. Este conceito de Deus indica que Atanásio, até mesmo antes de se envolver no conflito ariano, tinha desenvolvido uma compreensão do Verbo que era diferente, não somente da dos arianos, como tam-

bém do ponto de vista sustentado por muitos teólogos anteriores. Antes de Atanásio, havia uma tendência de se estabelecer a distinção entre o Pai e o Verbo com base no contraste entre o Deus absoluto e uma deidade subordinada. Isto, insistia Atanásio, era incompatível com o monoteísmo cristão.

A outra coluna da teologia de Atanásio era a soteriologia. A salvação de que a humanidade necessita é a continuação da criação, porque, na realidade, é uma recriação da humanidade caída. No pecado, o homem abandonou a imagem de Deus; um elemento de desintegração foi introduzido dentro da criação mediante o pecado. Este pode ser expulso somente mediante um novo ato de criação. Como conseqüência, o âmago da doutrina da redenção ensinada por Atanásio é que somente o próprio Deus pode salvar a humanidade. Se a salvação de que necessitamos é realmente uma nova criação, somente o Criador pode produzi-la. Este fato significa que forçosamente o Salvador é Deus, porque somente Deus pode outorgar uma existência semelhante à dEle.

Os princípios do monoteísmo e a doutrina da redenção influenciaram Atanásio na sua formulação de argumentos contra os arianos. Ao passo que estes geralmente apelavam à análise lógica e a distinções sutis, Atanásio referia-se constantemente às duas grandes colunas da sua fé. Neste sentido, a importância de Atanásio não se acha tanto nos seus escritos propriamente ditos, quanto nas coisas que ele defendia e conservava numa vida cheia de tensões e perturbações. Num momento crítico da história da igreja, ele sustentou o caráter essencial do cristianismo nas suas lutas contra arianos e imperadores. Se não fosse ele, disse Harnack (*History of Dogma* – "História dos Dogmas" – II), a igreja provavelmente teria caído nas mãos dos arianos. J. F. JOHNSON

Veja também CONCÍLIO DE NICÉIA; ARIANISMO; HOMOOUSION; CREDO ATANASIANO.

Bibliografia. H. von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church;* J. W. C. Wand, *Doctors and Councils;* F. L. Cross, *The Study of Athanasius.*

ATEÍSMO. A palavra grega *atheos*, "sem Deus", acha-se uma só vez no NT (Ef 2.12). Ali, é usada na forma plural para designar a condição de estar sem o Deus verdadeiro. Refere-se ao estado mais profundo da desgraça pagã (cf. Rm 1.28). Não se acha na LXX nem nos apócrifos. Tanto o AT quanto o NT começam com a realidade de Deus, ou a pressupõem, não como alguma premissa especulativa, mas como universalmente manifesta na natureza, na razão e consciência do homem, e na revelação divina. A língua hebraica não tem nenhuma palavra equivalente para referir-se ao ateísmo. No AT, a forma de ateísmo que se encontra é um ateísmo prático – a conduta humana que não leva Deus em consideração (Sl 10.4; 14.1; 53.1; cf. Is 31.1; Jr 2.13, 17-18; 5.12; 18.13-15).

Os gregos empregavam a palavra "ateísmo" em três sentidos: (1) ímpio ou sem Deus; (2) sem ajuda sobrenatural; (3) falta de crença em qualquer deus ou no conceito grego de Deus. Porque os cristãos negavam os deuses populares daqueles tempos, os pagãos freqüentemente os acusavam de ateísmo. Às vezes, os protestantes têm sido chamados de ateus por causa de sua recusa de endeusar Maria e de adorar os santos. Cada vez mais, em círculos especulativos, o termo passou a significar uma negação de Deus ou da idéia espiritual.

Assim como o século I introduziu uma devoção ao teísmo que era sem igual em seu objetivo e na sua profundidade, o século XX também produziu um comprometimento quase igual com o ateísmo. Este século viu o desenvolvimento do comunismo com sua devoção ao ateísmo, bem como o estabelecimento, em 1925, da Associação Norte-americana para Promoção do Ateísmo. Esta última organização foi formada para atacar todas as religiões mediante a distribuição de literatura atéia. Em 1929, foi formada

a sua sucessora, a Liga de Ateus Militantes, tendo como alvos a subversão dos alicerces religiosos da sociedade ocidental, o estabelecimento de centros para preleções sobre o ateísmo, a colocação de catedráticos ateus nas universidades e o patrocínio de conferencistas. Já em 1932, esta organização declarava ter uma afiliação de cinco milhões e meio de membros.

O ateísmo do século XX pode ser contrastado de duas maneiras com as formas mais antigas. (1) Hoje, o ateísmo reivindica ser a conseqüência lógica de um sistema racional que esclarece toda a experiência humana sem a necessidade de recorrer a Deus. O comunismo é um destes sistemas organizados e integrados. No seu âmago há um conceito materialista da história e a secularização total da vida. (2) Os ateus antigos eram considerados grosseiros e depravados. Hoje, muitos deles estão no corpo docente das universidades de maior prestígio e, na maioria dos casos, é o teísta quem parece ser o obscurantista.

Assim, em seu uso moderno, podem ser identificados quatro sentidos de "ateísmo". (1) O ateísmo clássico. Esta não é uma negação geral da existência de Deus, mas a rejeição do deus de uma nação específica. Os cristãos foram chamados ateus neste sentido repetidas vezes, porque se recusavam a reconhecer os deuses pagãos. Foi também neste sentido que Cícero chamou de ateus Sócrates e Diágoras de Atenas. (2) O ateísmo filosófico. Esta posição pode ser contrastada com o teísmo, que afirma uma deidade pessoal e auto-consciente (não um princípio, causa prima, ou força). (3) O ateísmo dogmático. Este é a negação total da existência de Deus. Esta posição é mais rara do que poderíamos pensar, porque as pessoas mais freqüentemente se declaram agnósticas ou secularistas. Tem havido, no entanto, aqueles que alegavam sustentar este ponto de vista (os ateus franceses do século XVIII). (4) O ateísmo prático. Embora Deus não seja negado, a vida é vivida como se Deus não existisse. Há total indiferença às Suas reivindicações, e freqüentemente há iniqüidade declarada e desafiadora (Sl 14.1). Esta forma de ateísmo impõe-se em grande escala, conforme se vê nas passagens bíblicas acima citadas.

Numerosos argumentos a favor do ateísmo têm sido apresentados. Alguns dos mais importantes são: (1) O ônus da prova real recai sobre o teísta, visto que o ateísmo é uma posição mais razoável, sem maior exame. (2) Um argumento estreitamente ligado ao anterior é a crença de que as provas teístas são inadequadas. (3) O teísmo é danoso à sociedade, porque leva à intolerância e à perseguição. (4) Com os avanços na ciência moderna, não há necessidade de Deus como hipótese explicativa. O sobrenatural é desnecessário. (5) A crença em Deus pode ser psicologicamente explicável. (6) Os positivistas lógicos argumentam que o teísmo não é verdadeiro nem falso, porque não é passível de provas (e.g., não há nada contra nem a favor dele) pela experiência sensorial pública. (7) O teísmo clássico é logicamente contraditório ou incoerente. Por exemplo: tem sido alegado que a idéia da existência necessária é incoerente, e que a existência de um Deus onipotente, perfeitamente bom, é inconsistente com a presença do mal no mundo.

Finalmente, objeções têm sido levantadas contra o ateísmo na sua forma teórica: (1) Ele é contrário à razão. A existência de alguma coisa, e não nada, requer a existência de Deus. (2) Ele é contrário à experiência humana, onde algum conhecimento de Deus, por mais suprimido e distorcido que tenha sido, sempre existiu universalmente. (3) O ateísmo não pode esclarecer o desígnio, a ordem e a regularidade que há no universo. (4) Ele não pode explicar a existência do homem e da mente. P. D. FEINBERG

Bibliografia. E. Borne, *Atheism;* A. Flew, *God and Philosophy* e *The Presumption of Atheism;* J. Lacroix, *Meaning of Modem Atheism;* A. MacIntyre e P. Ricoeur, *Religious Significance of Atheism;* I. Lepp, *Atheism in Our Time;* C. Fabro, *God in Exile.*

AULÉN, GUSTAF EMANUEL HILDEBRAND (1879-1978). Teólogo e estudioso sueco, Aulén foi nomeado professor de teologia na Universidade de Lund em 1913, e permaneceu ali até 1933. Tornou-se, então, bispo em Strängnäs (1933-53) tendo se envolvido profundamente na resistência sueca ao nazismo. Em 1952, voltou a ensinar em Lund e também continuou seu papel de liderança no movimento ecumênico, e participou com destaque da primeira assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948.

As obras teológicas de Aulén abrangem mais de meio-século de trabalho. *Faith of the Christian Church* ("Fé da Igreja Cristã") foi publicado pela primeira vez em 1923. A tradução em inglês da quinta edição em sueco ainda está em circulação e é um modelo de teologia luterana construtiva e ecumênica. Aos noventa e quatro anos, escreveu *Jesus in Contemporary Historical Research* ("Jesus nas Pesquisas Históricas Contemporâneas"). Nele apresentou sua análise dos trabalhos dos estudiosos bíblicos do NT, na década de 1960 e início da de 70, a respeito da vida e relevância de Cristo. Traduções das suas obras *Church, Law and Society* ("Igreja, Lei e Sociedade") e *Eucharist and Sacrifice* ("Eucaristia e Sacrifício") tornam suas preocupações disponíveis a quem lê inglês.

Aulén é mais conhecido pela sua análise clássica das teorias da expiação em *Christus Victor*, escrita quando ainda era catedrático na Universidade de Lund (1930). Depois de discutir os aspectos bíblicos e históricos das três teorias da expiação – a subjetiva, a latina (penal) e a clássica – Aulén procura dar nova vida à teoria clássica, onde a morte de Cristo é vista como o ato de Deus, em continuidade à Sua vida e ressurreição vitoriosas. A expiação é uma vitória divina que supera os poderes destrutivos do inferno e da morte, tornando disponível e visível o amor reconciliador de Deus.

Aulén também goza de fama na Igreja Luterana sueca como compositor de música eclesiástica, que é usada em grande escala. S. M. SMITH

AUTO-ESTIMA, AMOR-PRÓPRIO. A estimativa que a pessoa taz de si mesma. O amor-próprio é um exemplo, assim como também o é o ódio a si mesmo. A tradução que Kenneth Wuest fez de Rm 12.3 resume o conceito bíblico da auto-estima: "Porque estou dizendo pela graça que é dada a todos aqueles que estão entre vocês, que não pensem de modo mais elevado sobre si mesmo, além daquilo que se deve necessariamente estar pensando, mas estar pensando tendo em vista uma avaliação sensata [de si mesmo], conforme a cada um Deus repartiu uma medida de fé". Fazer uma auto-avaliação sensata é avaliar-se segundo os pontos fortes juntamente com os pontos fracos, levando em conta o potencial para o crescimento bem como as vulnerabilidades.

O amor-próprio envolve a aceitação de si mesmo, mas não é complacência. Envolve sentir-se confortável com a sua existência, mas não está despojado de um ímpeto para o crescimento. A arrogância não é o verdadeiro amor-próprio; pelo contrário, é uma reflexão de uma auto-estima baixa. Uma pessoa que tem certeza sobre si mesma não precisa dizer: "Eu sou o máximo". Os inseguros declaram a sua grandeza. Aqueles que têm um bom auto-conceito simplesmente continuam o seu trabalho, focalizando a sua tarefa. Procurar comprovar aos outros a sua própria grandeza é freqüentemente um esforço para comprová-la a si mesmo.

Por outro lado, a humildade não é sinônimo de uma auto-estima baixa. A verdadeira humildade é uma ausência de ocupar-se consigo mesmo. Subentende uma auto-imagem suficientemente boa para dar-se conta da sua própria finitude e para poder se esquecer de si mesmo. Por contraste, a auto-estima baixa envolve prostração, auto-difamação e ódio-próprio. A baixa auto-estima realmente é bem contrária ao conceito bíblico de como o cristão deve considerar-se a si mesmo. O psicólogo Rollo May declara, de modo bem sucinto e marcante, em *Man's Search For Himself* ("A Procura do Homem por Si Mesmo"), quão repulsiva é uma baixa auto-imagem. Nos círculos onde o desprezo

por si mesmo é pregado, naturalmente nunca é explicado por que uma pessoa deve ser tão descortês e sem consideração a ponto de impor sua companhia a outras pessoas, se ela mesma se acha tão enfadonha e insuportável. E, além disso, a multidão de contradições nunca é explicada numa doutrina que aconselha que todos devemos odiar aquela única pessoa, o "eu", e amar a todas as demais, com a expectativa óbvia de que elas nos amarão, apesar de sermos criaturas odiosas; ou que, quanto mais odiarmos a nós mesmos, tanto mais amaremos a Deus, que cometeu o engano, num momento de descuido, de formar esta criatura desprezível, "eu".

Em sua essência, o cristianismo não é uma teologia de ódio-próprio, porque há uma grande diferença entre o ódio-próprio e a velha natureza, de Rm 6. Para o cristão, a velha natureza, que caiu e está judicialmente condenada por Deus, foi descartada pelo sangue de Cristo. Assim, sem meio-termo, as Escrituras podem ordenar que amemos ao nosso próximo como amamos a nós mesmos, o que subentende um grau legítimo de amor-próprio. Neste amor-próprio estamos louvando a obra de Deus dentro de nós, obra esta que, de conformidade com Romanos, estabeleceu uma nova natureza que é de Deus. Este é o princípio do amor-próprio declarado pela Bíblia. Mas, com muita freqüência, como cristãos praticantes, assemelhamo-nos mais estreitamente à descrição de Rollo May, e "odiamos aquela única pessoa, o 'eu', e amamos a todas as demais".

Às vezes, até mesmo dentro dos círculos protestantes é importante diferenciar entre o ensino da igreja e a teologia bíblica. Em muitas ocasiões, entramos em contradição no tocante a um tópico tal como a auto-estima. Tendemos a enfatizar a auto-difamação, apesar de confiarmos explicitamente na inspiração literal de uma Bíblia que ensina que Deus nos criou à Sua própria imagem para termos comunhão com Ele. Depois, porque a queda do homem poderia ter obliterado aquele ato original, Deus usou Seu plano de redenção para garantir o Seu propósito.

As Escrituras estão repletas de exemplos de homens de Deus que ousaram experimentar e expressar o amor-próprio. Em Gênesis, a história de José e seus irmãos ilustra profundamente um homem que sabia que estava com a razão e que agia à altura, a despeito das acusações dos seus irmãos. A avaliação de Deus sobre este comportamento é indicada pela justificação de José, pela exatidão das visões que Deus lhe dera, com suas respectivas interpretações, pela sua posição de autoridade terrestre e, finalmente, pelo reconhecimento dos seus irmãos de que eles tinham pecado, e de que José era justo e reto.

Jó é um excelente exemplo de um homem profundamente testado por Deus nas suas múltiplas aflições. Mais uma vez, porém, o propósito era somente este: um teste, e não um castigo, e certamente não pela auto-difamação. Jó nunca deve ter pensado que ele para nada prestava, meramente por causa das suas aflições. É verdade que Deus, às vezes, nos corrige quando estamos errados, como, por exemplo, quando Ele impediu Moisés de cumprir seu desejo de entrar na terra prometida, mas na maioria dos casos Deus aflige a fim de que possa fazer uma obra extraordinária. Como no caso de Jó, Ele escolherá a pessoa em quem mais pode confiar. Deus podia confiar em Jó mais do que nos outros homens; e ainda, no fim, Deus lhe devolveu mais do que já lhe tinha tirado. Jó teria laborado em erro se tivesse interpretado suas aflições como sinal de sua inutilidade, embora seus amigos auto-justificados tentassem levá-lo a pensar assim.

Sempre há equilíbrio nas Escrituras. Paulo fala do seu grande pecado contra a igreja nas suas perseguições aos cristãos. Aquele reconhecimento não era uma baixa auto-estima neurótica. Era uma estimativa honesta de si mesmo, naquele tempo. Mais tarde, porém, aquele mesmo homem, com forte auto-aceitação e profunda confiança em Deus, não hesitou em afirmar sua posição de autoridade dentro da igreja do NT. Paulo era honesto na sua auto-estima no tocante ao seu próximo e a Deus. Em tempo algum perdeu seu senso de dependência de Deus como fonte do seu valor.

Também há ocasiões em que todos nós devemos cair, como objetos de desprezo, diante da presença de Deus. Isto não indica uma baixa auto-estima neurótica. Na realidade, semelhante postura humilde diante de Deus é um conceito realista da nossa posição diante dEle; e quanto maior for o senso de valor-próprio que o homem tiver, tanto mais fácil será para ele reconhecer sua condição humilde diante de Deus.

Portanto, em todas as partes das Escrituras existe a consistência do ensinamento piedoso de que devemos avaliar-nos a nós mesmos com honestidade diante dos homens e diante de Deus. A intenção de Deus é que tenhamos em nós a Sua imagem, e que tenhamos uma elevada consciência de auto-estima, que não é fingida nem falsa, mas real.

E. R. SKOGLUND

Veja também HUMILDADE; AMOR.

Bibliografia. J. Dobson, *Hide or Seek;* V. E. Frankl, *The Doctor and the Soul;* W. Glasser, *Reality Therapy: A New Approach to Psychiatry;* C. S. Lewis, *The Weight of Glory;* R. May, *Man's Search for Himself;* E. R. Skoglund, *Loving Begins with Me;* P. Tournier, *Culpa e Graça;* W. Trobisch, *Love Yourself.*

AUTO-EXAME. O escrutínio do íntimo de nosso ser interior, a fim de averiguar nossa condição, motivos e atitudes espirituais é, em grande parte, um ensino do NT. No AT, a sondagem dos pensamentos e intenções interiores era primariamente a responsabilidade do Todo-poderoso (Ex 20.20; Dt 8.2, 16, 13.3; Sl 26.2; pensamento este que é repetido em 1 Ts 2.4). O cristão deve "examinar-se a si mesmo" (*dokimazō*) para ter certeza de que está num relacionamento apropriado com Deus e com os homens, de modo que possa participar da Ceia do Senhor (1 Co 11.28). O mesmo é traduzido por "provar" em expressões tais como: "provando sempre o que é agradável ao Senhor" (Ef 5.10), "prove cada um o seu labor" (Gl 6.4); bem como "julgar", em 1 Ts 5.21.

Da mesma forma, o cristão é ensinado a "julgar" (*diakrinō*) a si mesmo para não ser julgado (1 Co 11.31-32). Ao julgar a si mesmo, e ao aceitar a correção (castigo) do Onipotente, ele não está sujeito à condenação. O auto-julgamento leva à confissão e ao perdão.

Nas práticas onde há incerteza, as quais alguns cristãos permitem e outros proíbem, o crente não deve "julgar" (*krinō*) seu irmão na fé; pelo contrário, deve examinar a si mesmo para não ser uma pedra de tropeço (Rm 14.13). Porque uma pessoa pode "crer em vão" (1 Co 15.2) e, portanto, não ter uma fé que seja "sem hipocrisia" (1 Tm 1.5; 2 Tm 1.5), o cristão deve "examinar-se" (*peirazō*) a si mesmo para certificar-se de que está na fé (2 Co 13.5). Assim, mediante o auto-exame cuidadoso e com oração deve comprovar a si mesmo que o Salvador habita dentro dele.

O cristão morno é aconselhado a julgar a si mesmo para reconhecer sua condição de desviado e para comprovar quais valores são verdadeiros e eternos (Ap 3.18). O propósito do auto-exame é sempre positivo – conhecer a si mesmo, as fraquezas e debilidades, a fim de receber a graça de Deus em Cristo. O auto-exame é um estímulo para a fé e a vida santa (Hb 12.1-2; 1 Pe 2.21-23). Não é introspecção mórbida, porque "se o nosso coração nos acusar, certamente Deus é maior do que o nosso coração, e conhece todas as coisas" (1 Jo 3.20).

V. R. EDMAN

AVERRÓIS (1126-1198). O filósofo e teólogo islâmico Ibn Rushd, ou Averróis, nasceu numa família erudita de juízes civis em Córdoba, na Espanha, e morreu na corte do califa em Marrakesh, no Marrocos. Deteve altos cargos civis na Espanha Islâmica, e acompanhou um dos califas como médico particular. Embora seja mais famoso pela sua obra na

filosofia e na teologia, feita como resultado da tentativa islâmica de sintetizar toda a filosofia grega, Averróis também era famoso pelo seu conhecimento do Direito (especialmente pelo seu domínio das tradições jurídicas islâmicas), da Medicina (um manual) e da Astronomia (tentativas de comprovar que a terra é redonda). De modo contrário ao conceito filosófico que prevalecia no pequeno círculo de filósofos islâmicos, essencialmente uma interpretação neoplatônica de Aristóteles, Averróis procurou redescobrir o Aristóteles verdadeiro, ou seja: estabelecer a autonomia da investigação filósofica sem o impedimento das considerações religiosas e teológicas. Para assim fazer, comentou quase todas as obras de Aristóteles, explicando o texto, palavra por palavra, em três versões diferentes de tamanho e complexidade variáveis. Destes comentários surgiram três problemas para confundir os teólogos islâmicos e cristãos igualmente.

A verdade é uma só, mas há três maneiras diferentes de descobri-la, sendo que a instrução religiosa (via Alcorão ou Bíblia) é a maneira inferior, e o pensamento filósofico, a superior. Se surgirem discrepâncias entre as verdades reveladas e as verdades arrazoadas, a linguagem religiosa, que é para todo o povo, deve ser interpretada de modo simbólico e ceder lugar à linguagem filósofica. Este é o fundamento da "teoria da verdade dupla", posteriormente associada com o nome de Averróis, que sugeria que a religião e a filosofia podiam deduzir ou ensinar verdades que parecem contrárias entre si. Averróis sustentava, em segundo lugar, a eternidade do mundo, e considerava Deus principalmente como o "motor" dele, o Motor Imóvel. Finalmente, ensinava que a alma é a forma substancial do corpo, sugerindo que também era imortal, ao passo que cada intelecto individual, embora seja pura forma, é passivo (ou potencial), ativado em direção ao entendimento por um único intelecto agente (geralmente considerado o equivalente a Deus ou às Suas idéias), sendo só este imortal.

Os ataques subentendidos por Averróis contra a revelação divina, criação e imortalidade da alma deixaram-no fora do favor da maioria dos pensadores muçulmanos, e muitas das suas obras foram perdidas na sua versão árabe original. Mas foram traduzidas quase imediatamente para o hebraico e o latim, e exerceram uma enorme influência desde o século XIII até XVII. A partir da década de 1230, filósofos e teólogos medievais aprenderam seus conhecimentos de Aristóteles através de Averróis e o consideravam simplesmente "o Comentarista". Alguns, especialmente das faculdades de Belas Artes (Boécio de Dácia, Siger de Brabante), pareciam oferecer uma recepção muito perigosa aos conceitos de Averróis, a respeito da autonomia da investigação filósofica, ao passo que outros (preeminentemente Tomás de Aquino) aprenderam dele muita coisa, mas neutralizaram ou refutaram as posições mais aberrantes, a favor da ortodoxia cristã. A despeito de (ou talvez como reação a) condenações papais contra as posições averroístas em 1270 a 1277, João de Jandun e João Baconthorpe defenderam abertamente a autonomia das verdades filósoficas e, desta maneira, deram início a uma tradição de "averroísmo latino" que continuou até o século XVII, mais freqüentemente ligado à Universidade de Pádua, na Itália.

J. VAN ENGEN

Bibliografia. *Encyclopedia of Philosophy*, I, 220-23; *Theologische Realenzyklopädie*, V, 51-61; F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs*; F. Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*.

Bb

BAAL-ZEBUBE. O rei Acazias, num ato de apostasia, mandou consultar "a Baal-Zebube, deus de Ecrom", uma das cidades dos filisteus (2 Rs 1.2-16). As duas partes do nome "Baal-Zebube" querem dizer "senhor da mosca". Baal (senhor), era o deus cananeu da fertilidade e do fogo, uma das principais divindades da área. *Zᵉbûb* significa mosca ou inseto venenoso (a mesma palavra é usada para indicar uma das pragas do Egito, Êx 8.20-32). Os filisteus podem realmente ter adorado a mosca, ou os judeus podem ter alterado *zᵉbûl* ("moradia," especialmente no templo ou no céu; daí "senhor do céu," ou "o Baal Supremo") para *Zᵉbûb*, o nome do inseto odiado.

Em Mc 3.22 (= Mt 12.24; cf. 9.34; Lc 11.15) os fariseus difamam a Jesus e procuram explicar Seu poder sobre os demônios, atribuindo-o à origem demoníaca, dizendo: "Ele está possesso de Belzebu, maioral dos demônios". Aqui Belzebu claramente significa Satanás. O significado exato de Belzebu é incerto. Mas, certamente, relaciona-se com o nome da deidade pagã associada com o inimigo perene de Israel. Seu uso no sentido de "Satanás" é melhor explicado pelo princípio: "O deus de uma religião é o demônio de outra".

Jesus respondeu, dizendo que Ele expulsava demônios, não por Belzebu, mas pelo poder de Deus através de que o "homem forte" (Satanás) foi amarrado. Isto comprovou a presença do reino de Deus. J. J. SCOTT JR.

Veja também SATANÁS.

Bibliografia. F. C. Fensam, "A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Ekron", *ZAW* 79:361-64; W. Foerster, *TDNT*, I, 605-6; L. Gaston, "Beel-zebub," *TZ* 18:247-55.

BAALI. A palavra aparece em Os 2.16, num contexto que retrata Israel como uma mulher adúltera que abandonou o seu marido (Deus). O profeta assevera que, num dia futuro, quando Israel se arrepender e for restaurado, voltará a chamar Deus de Ishi ("meu marido") ao invés de Baali (quase um sinônimo repugnante, porque continha o nome de Baal – que significa "senhor" – uma divindade cananéia). Baal era o deus mais importante do panteão cananeu. Um deus da fertilidade, era adorado extensivamente na Ásia ocidental, desde a Babilônia até ao Egito. No AT, o culto a ele rivalizava-se com o culto a

Javé, e parece ter chegado ao seu auge em Israel durante os dias de Acabe e de Jezabel. H. F. VOS

BABILÔNIA. Como Jerusalém, Babilônia tem um significado tríplice nas Escrituras – histórico, profético e simbólico (ou típico). Historicamente, pode referir-se à grande cidade no Rio Eufrates, ao reino da Babilônia, ou à planície chamada Babilônia. O império da Babilônia foi usado por Deus na derrota final de Judá e na destruição de Jerusalém. Nabucodonosor inicia os tempos dos gentios (Jr 27.1-11; Dn 2.37-38). A destruição final e total da Babilônia é predita nos profetas (Is 13.17-22; Jr 25.12-14). A cidade caiu diante dos medos em 539 a.C., mas a vasta desolação mencionada pelos profetas ainda não ocorreu.

Três passagens primárias (Is 13; 14; 47; Jr 50;; 51; Ap 16.17 - 19.5) predizem o destino final da Babilônia. O alcance universal, especialmente na profecia de Isaías, que ultrapassa o escopo da Babilônia até mesmo nos dias da sua maior glória, sugere que muitos aspectos desta predição ainda não foram cumpridos. Deus não transformou a terra inteira quando Babilônia caiu; na realidade, a cidade não foi destruída naquela ocasião.

Nossa preocupação principal é com o significado da Babilônia no livro do Apocalipse. As características do povo da terra de Sinar – rebeldia contra Deus, auto-suficiência, e cobiça pelo poder e pela glória (Gn 8.10; 11.1-9) – marcaram a história da Babilônia no decurso dos séculos, e são fundamentais na passagem sobre a Babilônia no Apocalipse.

O significado exato do termo "Babilônia", no Apocalipse, tem sido disputado desde os tempos dos pais da igreja. Ela é chamada repetidas vezes de "meretriz" (17.1, 5, 15, 16), e diz-se que ela está sentada sobre muitas águas, que são definidas como povos (v. 15). Além disso, é retratada montada numa besta escarlate, que representa as potências mundiais que guerreiam contra o Cordeiro de Deus. No fim, a besta acaba virando-se contra a meretriz para destruí-la. Em Ap 18, a Babilônia é destacada como uma potência comercial.

Qual é o significado da Babilônia nestas passagens? Os comentaristas mais antigos tendiam a tratar o assunto como uma profecia do mundo maligno. Outros têm insistido numa referência geográfica específica, tal como Jerusalém. Mas a menção de rios, navios e atividades comerciais extensivas não se enquadram na Cidade Santa. Outros têm identificado a Babilônia com a cidade de Roma, baseando a identificação principalmente na menção de sete colinas (Ap 17.9). A objeção fundamental a esta interpretação é que a perseguição dos cristãos pelo império romano cessou com a vinda de Constantino, ao passo que Roma foi conquistada pelos bárbaros só um século mais tarde. Ainda outro parecer refere a passagem à Babilônia literal no Eufrates, que agora é um monte de areia e de ruínas. Outros acreditam que a referência é simbólica, e que a Babilônia não deve ser definida de modo geográfico, mas eclesiasticamente. Alguns neste grupo interpretam a Babilônia em termos do papado, que durante séculos tem perseguido multidões dos santos de Deus. Os reformadores compartilhavam deste ponto de vista. Outros neste grupo entendem que a passagem é uma descrição, não tanto da Igreja Romana no fim desta era, como da cristandade apóstata como um todo.

Sejam quais forem as conclusões finais quanto à identificação da Babilônia, ficam claros os seguintes fatores: (1) no fim desta era, duas forças poderosas, uma federação de nações e um grupo eclesiástico apóstata, exercerão juntamente a jurisdição sobre o mundo; (2) haverá uma perseguição dos santos de Deus; (3) uma atividade ímpia, econômica, comercial e de alcance mundial manterá o domínio; (4) um duplo julgamento acabará com esta condição de abominação; (5) o poderio eclesiástico será despedaçado pela federação das nações; e (6) a totalidade do sistema ímpio, cambaleando na embria-

guez do orgulho, poder e riqueza da Babilônia, será destruída por um ato de Deus, o que trará regozijo para o povo de Deus (Ap 18.20). Se há seqüência cronológica nestes capítulos finais do livro do Apocalipse, este juízo contra Babilônia será imediatamente seguido pela batalha do Armagedom. W. M. SMITH

Veja também ESCATOLOGIA; SEGUNDA VINDA DE CRISTO.

Bibliografia. I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John;* G. B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine;* K. G. Kuhn, *TDNT,* I, 514-17.

BAILLIE, JOHN (1886-1960). Teólogo escocês. Nasceu numa casa pastoral da Igreja Independente, estudou na Escócia e na Alemanha, e ocupou cadeiras de teologia no Seminário Teológico de Auburn (1920) e no Seminário Teológico "Union" (1930) em Nova Iorque, e no "Emmanuel College", em Toronto (1927), antes de se tornar catedrático em teologia (1934) e presidente (1950) do "New College", em Edimburgo. Baillie foi um dos maiores eruditos da Igreja da Escócia neste século, e dizia-se, quanto aos seus conceitos teológicos, que ele combinava o antigo liberalismo e o bartianismo com uma forte tendência mística. Apoiava calorosamente o movimento ecumênico, foi um dos presidentes do Conselho Mundial de Igrejas, e demonstrou seu dom de estadista nas primeiras assembléias, Amsterdã (1948) e Evanston (1954). Recomendou, sem sucesso, um plano feito em 1957 para a união entre as igrejas nacionais da Escócia e da Inglaterra. Entre seus muitos livros estão *Our Knowledge of God* ("Nosso Conhecimento de Deus" – 1939) e *Belief in Progress* ("Fé no Progresso" – 1950), mas ele é melhor lembrado por duas obras pequenas, menos técnicas: *A Diary of Private Prayer* ("Um Diário de Orações em Particular" – 1936) e *Invitation to Pilgrimage* ("Convite à Peregrinação" – 1942). Da primeira destas obras foi dito que, nela, "ele estabeleceu uma corrente de oração através do mundo inteiro". J. D. DOUGLAS

BARCLAY, ROBERT (1648-1690). O teólogo escocês mais notável do quacrismo primitivo. Sua teologia foi forjada na bigorna da perseguição, com matérias aprendidas dos estudos clássicos e bíblicos. Com a idade de vinte e oito anos, escreveu sua grande obra: *Apology for the True Christian Divinity* ("Apologia da Teologia Cristã Verdadeira"), que Voltaire declarou ser o melhor latim eclesiástico que já leu. Barclay traduziu a obra para o inglês dois anos mais tarde, e muitas edições se seguiram depois de 1678. A *Apology* e a perícia de Barclay nos debates públicos revelaram um alicerce erudito no movimento dos quacres que tornou impressionantes os seus argumentos.

A tese mais controvertida de Barclay é seu conceito de "revelação direta e sem mediação". Em suma, Barclay (e outros quacres) sustentava que a autoridade religiosa primária é a experiência direta de Jesus como o Cristo vivo e presente. As Escrituras, como o "registro verdadeiro e fiel" da revelação histórica são uma confirmação externa da experiência interior primária. Barclay negava que esta doutrina da luz de Cristo levasse ao antinomismo anárquico, embora ele tivesse plena consciência do significado religioso e político desta doutrina para subverter as alegações preponderantes da igreja e do estado quanto à maneira de interpretar as Escrituras e a tradição. A doutrina também subentendia que a luz universal e salvífica de Cristo era o compromisso ideal entre duas alternativas – a eleição arbitrária ou o universalismo.

Barclay era um defensor incansável da paz, da liberdade religiosa e dos direitos políticos. Empregava sua influência com a realeza, a favor dos quacres presos ou maltratados. A. O. ROBERTS

Veja também QUACRES.

Bibliografia. D. E. Trueblood, *Robert Barclay.*

BARCLAY, WILLIAM (1907-1978). Estudioso bíblico escocês. Nasceu em Wick e colou grau nas universidades de Glasgow e Marburg; foi ordenado em 1933 e serviu uma paróquia da Igreja da Escócia na região industrial à beira do rio Clyde. Desde 1947, dava preleções sobre o NT na Universidade de Glasgow, onde foi promovido a catedrático em 1964. Seu comentário sobre o NT: *Daily Study Bible* ("Estudo Bíblico Diário") deu-lhe fama mundial, e foi publicado em muitos idiomas. Seu dom de comunicar-se com muitas pessoas, muitas delas sem ligação religiosa alguma, foi confirmado ainda mais numa série bem sucedida na televisão a respeito da fé cristã. Barclay sempre incitava seus estudantes a terem alguns interesses não-religiosos, e a ficarem em dia com os tópicos da atualidade. Quanto à doutrina, era um universalista que rejeitava o conceito vicário da expiação. Era reticente quanto à autoridade das Escrituras, rejeitava o nascimento virginal, e considerava os milagres meros símbolos daquilo que Jesus ainda pode fazer no mundo. Em certa altura, perto do fim da sua vida, propôs um duplo sistema de níveis na afiliação à igreja – o nível mais baixo para os que estavam profundamente atraídos a Cristo, o nível mais alto para os que estavam dispostos a se dedicar totalmente. Barclay aposentou-se em 1974, mas continuou trabalhando na parte do AT de sua *Daily Study Bible* até pouco antes da sua morte.
J. D. DOUGLAS

Bibliografia. Barclay, *A Spiritual Autobiography;* R. D. Kernohan, ed., *William Barclay;* C. L. Rawlins, *Barclay.*

BARMEN, DECLARAÇÃO DE (1934). Uma declaração importante da Igreja da Confissão na Alemanha, feita pelo Sínodo de Barmen em 1934.

No Sínodo de Braune, realizado na Saxônia em 1933, os *Deutsche Christen* (Cristãos Alemães) procuraram fornecer ao movimento Socialista Nacional de Hitler uma justificativa teológica, falando num novo Cristo lutando para se expressar na comunidade do povo alemão, e alegando que um estado popular era a doutrina central da religião verdadeira. A oposição gerada por isso culminou no Sínodo de Barmen.

A Confissão de Barmen, que contém seis parágrafos principais, procura resistir à subordinação do evangelho e igreja cristãos a qualquer movimento político ou social conforme seus escritores acreditavam que os *Deutsche Christen* tinham feito. Ressalta a necessidade total da submissão a Jesus Cristo como o Verbo vivo de Deus, e a dependência dEle. Além disso, enfatiza as Escrituras, sendo que cada parágrafo desenvolve um tema bíblico. A igreja, proclama esta Confissão, não pode reconhecer outra fonte de revelação divina definiva senão Jesus Cristo. Ele, e somente Ele, deve ser Senhor dela. A Declaração de Barmen proclamou abertamente sua lealdade à fé cristã protestante histórica conforme seus signatários acreditavam, e resistiu ao meio-termo dos *Deutsche Christen.* Boa parte dela foi escrita pelo teólogo Karl Barth.

J. D. SPICELAND

Veja também NEO-ORTODOXIA; BARTH, KARL.

BARNES, ALBERT (1798-1870). Um dos clérigos presbiterianos norte-americanos mais influentes do período central do século XIX e uma figura de destaque na con-

trovérsia entre a Velha Escola e a Nova Escola que levou à divisão denominacional de 1837. Nasceu em Rome no Estado de Nova Iorque, e colou grau em Hamilton e Princeton. Quando estava no seu primeiro pastorado em Morristown, estado de Nova Jersey, atraiu atenção por causa de um sermão reavivamentista de 1829, chamado "O Caminho da Salvação", que negava a doutrina do pecado original e insistia em que o homem era um agente moral livre que podia escolher a favor ou contra a salvação cristã. Os conservadores da Velha Escola ficaram cada vez mais alarmados quando ele aceitou a chamada à prestigiosa Primeira Igreja da Filadélfia e também começou seu hábito, de longa duração, de expressar suas interpretações bíblicas na forma de comentários semi-eruditos para leigos, lidos por muitas pessoas, chamados: *Notes, Explanatory and Practical* ("Notas Explanatórias e Práticas"). Duas vezes na década de 1830 o Sínodo de Filadélfia acusou Barnes de erro doutrinário, mas a Assembléia Geral Presbiteriana declarou-o inocente. Estas dificuldades influenciaram Barnes no sentido de afiliar-se com outros ministros da Nova Escola como um dos primeiros líderes do Seminário Teológico "Union", controlado por pessoas independentes, na cidade de Nova Iorque.

Embora Barnes tenha promovido e praticado o conceito de reavivamento da Nova Escola que se originou no Segundo Grande Despertamento, ele orientou os presbiterianos da Nova Escola também na ênfase de que a preocupação deve ser a conseqüência lógica da regeneração pessoal. Por isso, participou vigorosamente de uma variedade de movimentos de reforma, inclusive a proibição das bebidas alcoólicas e a abolição da escravidão.

W. C. RINGENBERG

Veja também TEOLOGIA DA NOVA ESCOLA.

Bibliografia. Barnes, *Sermons on Revivals, Scriptural Views of Slavery, The Church and Slavery,* e *Life at Three Score and Ten;* G. M. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience;* A. J. Stansbury, *Trial of the Rev. Albert Barnes.*

BARTH, KARL (1886-1968). Talvez o teólogo mais influente de língua alemã do século em que viveu. Filho de um ministro da Igreja Reformada e catedrático em Berna, Barth foi ordenado em 1908. Seu reconhecimento da bancarrota ética da teologia protestante liberal durante seu pastorado em Safenwil, durante a Primeira Guerra Mundial, levou-o a questionar sua própria posição. Em 1919, publicou a primeira edição de *Der Römerbrief* ("A Carta aos Romanos"). O livro conquistou-lhe uma cadeira de Teologia Reformada em Göttingen, e é reconhecido como o início da neo-ortodoxia, ou teologia dialética, ou teologia de crise. Embora Barth seja reconhecido como o fundador, outros estavam envolvidos, inclusive Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, Heirinch Barth e Emil Brunner. Já em 1930, Barth estava ensinando em Bonn, onde começou a opor-se ao movimento nazista e aliou-se à Igreja Confessante. Em 1934, a oposição produziu a Declaração de Barmen, um forte protesto contra o fascismo e o nazismo, escrito basicamente por Barth. No ano seguinte, foi expulso da Alemanha e seguiu para Basiléia. Depois da guerra, seu livro *Against the Stream* ("Contra a Correnteza") revelou suas dúvidas quanto ao capitalismo e ao comunismo. Era um autor prodigioso, e escreveu mais de quinhentos livros, artigos e estudos, sendo que a obra mais famosa foi *Church Dogmatics* ("Dogmática Eclesiástica") em treze volumes.

Há pelo menos três idéias-chave no seu pensamento inicial que são críticas para seus escritos posteriores. A primeira é a do Deus soberano transcendente absoluto, em contraste com a humanidade dominada pelo pecado. A segunda é a de um método teológico dialético que propõe a verdade como uma série de paradoxos. Por exemplo, o infinito veio a ser o finito; a eternidade entrou no tempo; Deus tornou-Se humano. Tais

paradoxos criam tensão, onde se acha uma crise e uma verdade. A crise, a terceira idéia, envolve seres humanos. O indivíduo descobre na tensão da dialética uma crise de existência, de julgamento, de separação, de crença/descrença, de aceitação/rejeição da derradeira verdade de Deus a respeito da humanidade, conforme é revelada nas Escrituras.

O conceito de Barth da soberania de Deus, juntamente com seu conceito da queda, significavam que a vontade, as emoções e a razão foram arruinadas e incapazes de permitir que a pessoa descobrisse a Deus. Os seres humanos correspondem à auto-revelação de Deus mas não têm participação alguma nela. A *analogia entis*, de Aquino e outros, importante para a teologia natural, foi rejeitada e substituída pela *analogia fidei*. Isto ajuda a explicar por que Barth disse *Nein* ao ponto de contato de Brunner.

Outro tema é a Palavra cristocêntrica como única fonte do conhecimento de Deus. Cristo é a Palavra de Deus encarnada; a Palavra está nas Escrituras, mas as Escrituras não são necessariamente a Palavra; e a Palavra é de proclamação. A Palavra é a comunicação de Deus aos seres humanos; é Sua auto-revelação em Jesus Cristo; é a revelação única e exclusiva; e os seres humanos dependem totalmente dela. O conteúdo da Palavra é julgamento e graça. A palavra desce; ela não sobe da criação. Sendo a Palavra, Jesus Cristo é o *Deus*-homem, e como o Deus-*homem* aceita a humanidade numa sociedade com Deus. Esta era uma parte da aliança original que foi quebrada na Queda mas restaurada na Palavra que Se fez carne. A Bíblia, reconhecida como inspirada, sem igual, a ser levada muito a sério, não deve ser confundida com a Palavra. É um documento humano, e torna-se em Palavra de Deus somente à medida que o Espírito Santo dá testemunho dela; assim sendo, o uso da alta e baixa críticas é permissível e necessário.

Barth rejeitava a fé cristã como uma série de verdades proposicionais. A fé cristã é o resultado da dinâmica entre ser inspirado pela verdade do evangelho e viver num mundo pecaminoso onde se deve testemunhar e proclamar a Palavra. Foi com base nesta abordagem existencialista que Barth veio a rejeitar o batismo infantil.

A teologia de Barth não conseguiu aceitação universal. Alguns, por exemplo, têm objeções ao seu conceito das Escrituras. Embora Barth considerasse que as Escrituras têm autoridade, não aceitava a inspiração verbal como base da autoridade bíblica. A autoridade bíblica é enfraquecida, segundo objetam alguns, pela possibilidade da falibilidade. Além disso, se as Escrituras só têm autoridade à medida que dão testemunho da Palavra, logo, não têm autoridade em si e de si mesmas. Visto que muitos evangélicos consideram que as Escrituras realmente têm esta autoridade, o conceito que Barth tem das Escrituras é considerado gravemente falho.

A alta cristologia de Barth tem sido atacada. Em primeiro lugar, é vista como um leito de Procusto para o AT, conforme foi notado no comentário de Gênesis, por Wilhelm Vischer. Em segundo lugar, esta cristologia parece levar ao universalismo. Como correlato da cristologia, a rejeição por Barth da teologia natural é freqüentemente interpretada como uma rejeição da revelação natural, e a disputa com Brunner a respeito da *imago Dei* ressalta este problema.

O conceito de Barth acerca do pecado também é questionado. Ele acreditava num mundo caído, mas a queda não parece ter existência histórica para ele. Poderíamos argumentar que os evangélicos crêem numa queda profana, numa queda em determinado momento do tempo, ao passo que Barth acreditava numa queda sagrada onde o tempo é irrelevante. Para Barth, a queda é um paradigma para todos os seres humanos em todos os tempos, e não um evento em determinado momento no tempo. Este uso da "história" levanta dúvidas a respeito da encarnação como sagrada ou profana, sendo que muitos cristãos aceitam o cristianismo como "profano"; i.é: uma fé histórica que envolve momentos específicos do tempo.

Outras objeções são feitas às suas doutrinas da predestinação, da graça, da expiação, e assim por diante. Mas se a teologia de Barth deveria ou não ter se conformado à

dos evangélicos é um debate sem sentido. Ele desmascarou a bancarrota do pensamento protestante do século XIX, e assim serviu de correção; sua ênfase na cristologia chamou o protestantismo de volta para uma doutrina central de sua fé; e a ampla riqueza do seu pensamento, junto com uma compaixão ardente pela verdade do evangelho, estabeleceu um padrão para teólogos que ainda não foi igualado até a segunda metade do século.

R. V. SCHNUCKER

Veja também NEO-ORTODOXIA; BRUNNER, HEINRICH EMIL.

Bibliografia. Barth, *The Epistle to the Romans, Dogmatics in Outline, Evangelical Theology,* e *Letters: 1961-1968;* J. Hamer, *Karl Barth;* H. Hartwell, *Theology of Karl Barth, an Introduction;* H. Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection;* T. H. L. Parker, *Karl Barth;* T. F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology;* C. Van Til, *Christianity and Barthianism;* G. G. Bolich, *Karl Barth and Evangelicalism;* H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth;* C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message;* J. Brown, *Subject and Object in Modern Theology.*

BASILÉIA, PRIMEIRA CONFISSÃO DE (1534). Declaração de fé protestante em doze artigos, composta por Oswaldo Myconius, em 1532, aprovada e publicada pelo conselho municipal da cidade de Basiléia, na Suíça, em 1534, como o credo oficial da cidade. A cidade alemã vizinha, Mühlhausen, aprovou-a em 1536; por isso, também é conhecida como a Confissão de Mühlhausen.

A Primeira Confissão de Basiléia deve ser distinguida da Primeira Confissão Helvética de 1536, também conhecida como a Segunda Confissão de Basiléia, que continha vinte e sete artigos e que foi endossada por sete cidades suíças. Deve ser distinguida, também, da Segunda Confissão Helvética de 1566, composta por Heinrich Bullinger, com trinta capítulos extensos, e endossada em grande parte por todo o mundo reformado.

Johannes Oecolampad foi para Basiléia em 1522 e viu a Reforma oficialmente aceita ali, em 1529. Um mês antes da sua morte, em 1531, discursou diante do Sínodo de Basiléia, e incluiu uma breve confissão de fé pessoal e uma paráfrase do Credo dos Apóstolos. Acredita-se geralmente que seu sucessor, Oswaldo Myconius, usou aquele esboço para compor a Primeira Confissão de Basiléia.

A confissão é uma expressão singela e calorosa da fé protestante expressada em contraste com o catolicismo romano e com o anabatismo. Os doze artigos tratam de Deus, dos homens, da providência, de Cristo, da Igreja, da Ceia do Senhor, da disciplina eclesiástica, do Estado, da fé e das obras, do juízo final, dos mandamentos de Deus e do batismo infantil. Embora lhe falte um artigo separado a respeito das Escrituras, a confissão termina assim: "Finalmente, desejamos submeter esta nossa confissão ao julgamento das Escrituras bíblicas divinas. E se formos informados, com base nas mesmas Escrituras Sagradas, que há uma confissão melhor, expressamos pela presente que estamos dispostos a qualquer momento a obedecer a Deus e à Sua Santa Palavra com muitas ações de graças".

Desde 1534 até 1826, a confissão era lida dos púlpitos de Basiléia durante a Semana da Páscoa. Continuou em vigor como credo oficial de Basiléia até 1872, quando, então, foi deixada de lado, sob a influência do pensamento liberal que começou com o Iluminismo.

F. H. KLOOSTER

Veja também CONFISSÕES DE FÉ.

Bibliografia. P. Schaff, *Creeds of Christendom,* I, 385-88; A. C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century;* F. Buri, *Basler Bekenntnis Heute.*

BASÍLIO MAGNO (c. de 330-379). Bispo de Cesaréia. Nasceu numa família cristã abastada, em Ponto. Depois de receber uma boa educação tanto em casa como em Atenas, voltou para Cesaréia em 356, como professor de retórica. Um ano mais tarde, foi batizado e, depois de uma visita às comunidades monásticas no Mediterrâneo oriental, retirou-se para um eremitério nas fazendas da sua família, e ali começou sua carreira de defensor literário da fé. Em 364, deixou seu eremitério a pedido de Eusébio, bispo de Cesaréia, que o ordenou presbítero naquele mesmo ano; em 370, Basílio herdou de Eusébio o bispado. Continuou no cargo até à sua morte, estabelecendo uma carreira impressionante como defensor eloqüente do cristianismo niceano.

Basílio é conhecido pelas suas contribuições duradouras em três campos. (1) Introduziu a idéia de um monasticismo comunitário baseado no amor, na santidade e na obediência, para substituir o asceticismo individual. A Regra de São Basílio permanece até hoje como a estrutura básica do monasticismo oriental. (2) Estabeleceu o princípio da solicitude social para comunidades monásticas e bispos. Embora defendesse a independência judicial do bispo local do bispo de Roma (cuja liderança ele aceitava na doutrina), estabeleceu controle administrativo sobre os mosteiros e sobre outras obras da igreja. Usando este controle, e dando o exemplo ao doar suas próprias riquezas, organizou e administrou grandes obras de caridade – hospitais, escd as e hospedarias. (3) Defendeu a doutrina ortodoxa, especialmente a doutrina da Trindade. Em *De Spiritu Sancto* defendeu a divindidade do Espírito Santo contra os pneumatômacos. Seu *Adversus Eunomium* atacou a heresia ariana, que naquele tempo estava sendo forçada sobre a igreja pelo Imperador Valente. Nesta defesa da fé, deu significados exatos aos termos que se referem à Trindade, fixando a fórmula de uma substância (*ousia*) e três pessoas (*hypostaseis*) preparando, assim, o caminho para o Concílio de Constantinopla (381). Em todo este trabalho, ele, juntamente com seu amigo, Gregório de Nazianzo e seu irmão, Gregório de Nissa, mediavam entre o Oriente e o Ocidente. Seus livros, homílias (especialmente sobre os Salmos), o comentário de Is 1-6 e suas cartas, têm sido de valor permanente para a igreja, revelando o coração não apenas de um homem culto, mas de um cristão amoroso.

P. H. DAVIDS

Veja também PAIS CAPADÓCIOS.

Bibliografia. H. Chadwick, *The Early Church;* W. C. Clarck, *The Ascetic Works of St. Basil;* R. S. Deferrari, trad., *St. Basil: The Letters;* J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines;* H. von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church;* J. W. C. Wand, *Doctrines and Councils.*

BATISMO. Derivado da palavra grega *baptisma*, "batismo", denota a ação de lavar ou mergulhar na água, que desde os tempos mais antigos (At 2.41) tem sido usado como o rito da iniciação cristã. Suas origens têm sido procuradas nas purificações no AT, nas ilustrações das seitas judaicas, e nas lavagens pagãs paralelas, mas não pode haver dúvida alguma de que o batismo, conforme o conhecemos, começou com João. O próprio Cristo, tanto pelo precedente (Mt 3.13) como pelo preceito (Mt 28.19), nos dá autoridade para a sua observância. Com este fundamento, tem sido praticado por quase todos os cristãos, embora tentativas tenham sido feitas para substituí-lo por um batismo de fogo ou do Espírito, em termos de Mt 3.11.

Essencialmente, a ação é extremamente simples, embora tenha muito sentido. Consiste em entrar dentro ou debaixo da água batismal em nome de Cristo (At 19.5) ou, mais comumente, da Trindade (Mt 28.19). Fica razoavelmente certo de que a imersão era a prática original, e assim continuou até à Idade Média. Os reformadores concordavam que a imersão ressaltava melhor o significado do batismo como morte e ressurreição,

mas até mesmo os primeiros anabatistas não consideravam essencial esta parte, só que a pessoa devia estar submersa em água. O tipo de água e as circunstâncias da administração não são importantes, embora pareça necessário que haja uma pregação e confissão de Cristo como partes integrantes (cf. At 8.37). Outras cerimônias podem ser usadas segundo os critérios dos responsáveis, se não forem anti-bíblicas nem diminuirem o propósito central, como o cerimonial complicado e um pouco supersticioso da Igreja Romana medieval e moderna.

Tem sido levantada a discussão a respeito dos ministrantes e dos objetos desta ação. Em primeiro lugar, pode-se concordar com Agostinho ao se afirmar que o próprio Cristo é o verdadeiro ministrante ("Ele vos batizará", Mt 3.11). Mas Cristo não ministra diretamente este batismo externo; deixa-o ao cargo dos Seus discípulos (Jo 4.2). Entende-se que isto significa que o batismo deve ser administrado por aqueles a quem é confiada uma vocação interna e externa ao ministério da Palavra e dos sacramentos, embora leigos tenham tido licença de batizar na Igreja Romana, e alguns batistas antigos tenham tido a noção estranha de batizar-se a si mesmos. Normalmente, o batismo pertence ao ministério público da igreja.

No que diz respeito aos objetos do batismo, a diferença principal é entre aqueles que praticam o batismo dos filhos menores de cristãos professos, e aqueles que insistem numa confissão pessoal como exigência prévia. Esta questão é considerada nos dois artigos separados que tratam das duas posições, e não precisa deter-nos nesta exposição. Pode ser notado, no entanto, que batismos de adultos continuam em todas as igrejas, que a confissão é considerada importante em todas elas, e que os batistas freqüentemente sentem-se impulsionados a um ato de dedicação das crianças. Entre os adultos, tem sido uma prática comum recusar o batismo àqueles que não se dispõem a deixar profissões duvidosas, embora a tentativa de certa seita de impor uma idade mínima de trinta anos não recebesse aprovação geral. No caso das crianças, tem havido certo receio no tocante aos filhos pequenos de pais cuja profissão da fé cristã é obviamente nominal ou insincera. O caso especial dos mentalmente lesados exige tratamento simpático, mas não há justificativa pelos batismos pré-natais ou forçados, e ainda menos pelo batismo de objetos inanimados conforme era praticado na Idade Média.

Um indício do significado do batismo é oferecido por três figuras no AT: o dilúvio (1 Pe 3.19-20), o Mar Vermelho (1 Co 10.1-2) e a circuncisão (Cl 2.11-12). Todas estas figuras referem-se de modos diferentes à aliança divina, ao seu cumprimento provisório num ato divino de julgamento e de graça, e ao cumprimento vindouro e definitivo no batismo da cruz. A ligação entre a água e a morte e a redenção é especialmente apropriada no caso das duas primeiras figuras; o aspecto de aliança é mais especificamente enfatizado na terceira.

Quando chegamos à ação propriamente dita, há muitas associações diferentes; porém mutuamente relacionadas. A mais óbvia é a da lavagem (Tt 3.5), sendo que a água purificadora é ligada com o sangue de Cristo, por um lado, a com a ação purificadora do Espírito, por outro lado (veja 1 João 5.6, 8), sendo que, assim, somos levados imediatamente à obra divina da reconciliação. Uma segunda associação é aquela da iniciação, adoção ou, mais especialmente, regeneração (Jo 3.5), sendo que, mais uma vez, a ênfase recai sobre a operação do Espírito em virtude da obra de Cristo.

Estes temas diferentes acham seu enfoque comum no pensamento primário do batismo (no poder destruidor, porém também vivificante, da água) no sentido de afogar-se e emergir à nova vida, i.é, morte e ressurreição (Rm 6.3-4). Mas aqui, também, o que a ação realmente testifica é a obra de Deus na morte vicária e ressurreição de Cristo. Esta identificação com os pecadores, no julgamento e na renovação é aquilo que Jesus aceita quando vem para o batismo de João, e o que Ele cumpre quando toma Seu lugar entre dois ladrões na cruz (Lc 12.50). Aqui temos o verdadeiro batismo do NT, que torna possí-

vel o batismo da nossa identificação com Cristo e subjaz o sinal exterior, pelo qual é confirmado. Como a pregação e a Ceia do Senhor, "batismo" é uma palavra evangélica que nos diz que Cristo morreu e ressuscitou em nosso lugar, de modo que nós morremos e tornamos a viver nEle, e através dEle (Rm 6.4, 11).

Como toda a pregação, no entanto, o batismo leva consigo a chamada àquilo que devemos fazer para corresponder ao que Cristo tem feito por nós. Nós também devemos fazer nosso movimento de morte e de ressurreição, não para acrescentar algo ao que Cristo tem feito, ou para completá-lo, nem para competir com ele, mas com aceitação e aplicação agradecidas. Assim, fazemos de três maneiras, relacionadas entre si e constantemente mantidas diante de nós por nosso batismo: a resposta inicial do arrependimento e da fé (Gl 2.20); o processo de mortificação e de renovação, que dura a vida inteira (Ef 4.22-23); e a dissolução final e ressurreição do corpo (1 Co 15). Esta significância rica do batismo, que é independente do tempo ou da forma do batismo, é o tema primário que deve nos ocupar no debate e na pregação sobre o assunto. Porém, deve ser enfatizado continuamente que esta aceitação ou entrada pessoal não é independente da obra vicária de Cristo, feita uma vez por todas, que é o batismo verdadeiro.

É o esquecimento desta consideração que leva ao entendimento errôneo da chamada graça do batismo. Esta pode ser virtualmente a negação do batismo. O batismo não possuiria nenhuma graça à parte dos seus efeitos psicológicos. Seria primariamente um sinal de alguma coisa que fazemos, e seu valor poderia ser aquilatado somente em termos religiosos explicáveis. Desta maneira, o fato de que os dons espirituais e até mesmo a própria fé são verdadeiras dádivas do Espírito Santo, com elementos misteriosos incalculáveis, é negado.

Do outro lado, o batismo verdadeiro pode ser negado mediante a distorção ou exagero. O batismo significaria a infusão quase automática de uma substância misteriosa que realiza uma transformação milagrosa, mas não muito óbvia. Portanto, ele deve ser considerado com reverente temor, e realizado como uma ação de total necessidade à salvação, a não ser em casos muito especiais. O mistério genuíno do Espírito Santo cede lugar diante da magia eclesiástica e dos sofismas teológicos.

Mas quando a graça batismal é colocada no seu relacionamento apropriado com a obra de Deus, recebemos ajuda para chegarmos a uma compreensão. Em primeiro lugar, e acima de tudo, lembramo-nos que, por trás da ação externa, está o batismo verdadeiro, que é aquele do sangue derramado de Cristo. A graça batismal é a graça desta verdadeira realidade do batismo, i.é, da obra vicária de Cristo, ou do próprio Cristo. É somente neste sentido que podemos e devemos falar legitimamente da graça.

Em segundo lugar, lembra-nos de que, por trás da ação externa, há a operação interna do Espírito Santo que leva o batizando a ter fé na obra de Cristo, e leva a efeito a regeneração à vida da fé. A graça batismal é a graça desta operação interna do Espírito, que não se pode pressupor (porque o Espírito é soberano), mas que ousamos aceitar pela fé, quando o nome do Senhor é invocado com sinceridade.

Em terceiro lugar, a ação propriamente dita é divinamente ordenada como meio da graça, i.é, um meio de apresentar a Cristo e, portanto, cumprir a obra do Espírito Santo que dá testemunho. A ação não tem este efeito através da mera prática do rito preceituado; fá-lo em e através do seu significado. Não opera o efeito sozinha; sua função é primariamente selar e confirmar e, portanto, opera ao lado da palavra falada e escrita. Não precisa fazê-lo no momento da administração do batismo, porque, na soberania graciosa do Espírito, seu gozo pode realizar-se em data muito posterior. Não o faz automaticamente, porque, embora Cristo sempre esteja presente, há aqueles que não correspondem nem à Palavra nem ao sacramento e, portanto, perdem o significado e o poder verdadeiros interiores.

Quando pensamos nestes termos, conseguimos ver que há, e que deve haver, uma

graça batismal real, mas não mágica, que não é grandemente afetada pelos pormenores do tempo ou da forma da administração. O que há de essencial é que usemos o batismo (1) para apresentar Cristo, (2) em oração ao Espírito Santo, (3) em dependência confiante na Sua obra soberana, e (4) em ligação com a palavra falada. O batismo, restaurado a este uso evangélico, e livrado especialmente da controvérsia que distorce e que em nada ajuda, poderia rapidamente manifestar de novo o seu poder de nos conclamar a viver cada vez mais, ou até mesmo começar a viver, a vida que é nossa em Cristo crucificado e ressurreto por nós. G. W. BROMILEY

Veja também BATISMO DOS CRENTES; BATISMO INFANTIL; BATISMO, FORMAS DE; REGENERAÇÃO BATISMAL; BATISMO PELOS MORTOS.

Bibliografia. G. W. Bromiley, *Baptism and the Anglican Reformers*; J. Calvin, *Institutes* 4; W. F. Flemington, *The NT Doctrine of Baptism*; Reports on Baptism in the Church of Scotland; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*; A. Oepeke, *TDNT*, I, 529-46.

BATISMO DOS CRENTES. Quando o evangelho é pregado pela primeira vez ou quando há um abandono da profissão de fé cristã, o batismo é sempre administrado diante da confissão de arrependimento e fé. Neste sentido, o batismo dos crentes, i.é, o batismo daqueles que fazem uma profissão de fé, tem sido um fenômeno aceito e persistente na igreja. Há, porém, grupos poderosos entre os cristãos que acham que devemos levar o assunto um pouco mais adiante. O batismo de crentes, conforme eles o entendem, não é somente legítimo como também é o único batismo verdadeiro segundo o NT, em especial, embora não necessariamente, na forma da imersão.

Isto se percebe, em primeiro lugar, no preceito que subjaz a sua instituição. Quando Jesus ordenou os discípulos a batizarem, Ele lhes disse primeiramente que fizessem discípulos, e não disse coisa alguma a respeito de crianças neste assunto (Mt 28.19). Em outras palavras, a pregação sempre deve anteceder o batismo, porque é pela palavra, e não pelo sacramento, que as pessoas vêm a ser discípulas. O batismo somente pode ser administrado quando a pessoa correspondeu à palavra com arrependimento e fé, e deve ser seguido imediatamente por um curso de instrução mais pormenorizada.

Fica evidente que assim os apóstolos entendiam o assunto, devido aos precedentes que nos foram transmitidos em Atos. No dia do Pentecoste, por exemplo, Pedro disse àqueles cuja consciência os afligia que se arrependessem e se batizassem; não mencionou quaisquer condições especiais para as crianças pequenas incapazes de se arrepender (At 2.38). Além disso, quando o eunuco etíope desejou o batismo, foi-lhe dito que não havia impedimento desde que ele tivesse fé, e foi mediante a sua confissão de fé que Filipe o batizou (At 8.36ss.). Até mesmo quando famílias inteiras eram batizadas, somos, de modo geral, informados de que primeiramente ouviram a pregação do evangelho e creram ou receberam um derramamento do Espírito (cf. At 10.45; 16.32-33). Seja como for, não se menciona qualquer outro tipo de batismo.

O significado do batismo, conforme é desenvolvido por Paulo em Rm 6, apóia este argumento. Com arrependimento e fé somos identificados com Jesus Cristo na Sua morte, sepultamento e ressurreição. Para crianças pequenas, que não podem entender a Palavra e corresponder à altura, parece sem sentido, e até mesmo enganoso, falar de batismo na morte e na ressurreição de Cristo. Somente o crente professo sabe o que isto significa e pode concretizá-lo na sua vida. No batismo, confessando seu arrependimento e sua fé, realmente virou as costas para a velha vida e começou a viver a nova vida em Cristo. Somente ele pode ver no seu passado uma conversão ou regeneração relevante e, portanto, receber a confirmação e aceitar o desafio que vem com o batismo. Introduzir

qualquer outra forma de batismo é abrir caminho para a perversão ou conceitos errôneos.

Sem dúvida, não há qualquer proibição direta do batismo infantil no NT. Mas na ausência de diretrizes favoráveis ou contrárias é melhor, por certo, celebrar o sacramento ou a ordenança conforme foi obviamente ordenado e praticado, em vez de confiar numa inferência exegética ou teológica para observar uma administração diferente. Este argumento é especialmente aplicável diante da fraqueza ou irrelevância de muitas considerações propostas neste último sentido.

Quando Cristo abençoou as crianças, por exemplo, mostrou-nos que o evangelho é para pequeninos, e que temos o dever de conduzi-los a Cristo, mas não nos disse coisa alguma no tocante a administrar o batismo de modo contrário à regra reconhecida (Mc 10.13ss.). Além disso, o fato de certas personagens poderem ter a plenitude do Espírito desde a infância (Lc 1.15) sugere que Deus pode operar nas crianças pequenas, mas não nos dá justificativa para supor que Ele o faz normalmente, nem que Ele o faz em determinado caso, nem que o batismo pode ser administrado antes de esta obra expressar-se no arrependimento e fé individuais. Além disso, os filhos dos cristãos desfrutam de privilégios e talvez até mesmo de uma categoria que não pode ser atribuída a outros. Em certo sentido, Deus os considera "santos" (1 Co 7.14). Mas não há aqui, tampouco, nenhuma associação explícita com o batismo ou com a identificação batismal com Jesus Cristo na morte e na ressurreição.

A referência aos batismos de famílias em Atos não oferece maior ajuda no caso. É bem provável que algumas destas famílias incluíssem crianças pequenas, porém isto não é comprovado, de modo algum. Mesmo qué as incluíssem, é improvável que as crianças pequenas estivessem presentes quando a Palavra foi pregada, e não há indicação alguma de que quaisquer crianças pequenas realmente foram batizadas. Esta poderia ser, no máximo, uma mera inferência arriscada, e a tendência geral das narrativas parece ir numa direção bem oposta.

Introduzir o sinal da circuncisão, do AT, não serve como argumento a favor do batismo infantil. Há, sem dúvida, um relacionamento entre os sinais. Mas há, também, grandes diferenças. O fato de que a circuncisão era realizada em crianças do sexo masculino em certo dia fixo não é argumento a favor da aplicação do batismo a todas as crianças em algum período da infância. Pertencem, se não a alianças diferentes, pelo menos a dispensações diferentes da mesma aliança: a circuncisão, a uma etapa preparatória, quando um povo nacional foi selecionado, e seus filhos pertenciam por natureza ao povo de Deus; o batismo, à realização, quando o Israel de Deus é espiritual e os filhos são acrescentados pela regeneração espiritual, não a natural. De qualquer forma, o próprio Deus ordenou claramente a circuncisão dos descendentes de Abraão que fossem do sexo masculino; Ele não deu mandamento a respeito do batismo de meninos e meninas, descendentes dos cristãos.

Teologicamente, a insistência no batismo de crentes em todos os casos parece mais apropriada para atender ao verdadeiro significado e benefício do batismo, e evitar os erros que tão facilmente o ameaçam. Somente quando há confissão de fé pessoal antes do batismo pode ser visto que o arrependimento e a fé pessoais são necessários para a salvação mediante Cristo, e que estas coisas não aparecem de modo mágico, mas, sim, ouvindo-se a Palavra de Deus. No caso do batismo de crentes, a ordenança atinge seu significado como marca de um passo das trevas e da morte para a luz e para a vida. O batizando, é, pois, confirmado na decisão que tomou, trazido para a comunhão viva dos regenerados, que é a igreja verdadeira, e encorajado a andar na nova vida que iniciou.

Isto significa que no batismo dos crentes a fé recebe importância e sentido apropriados. A necessidade da fé é reconhecida, naturalmente, no batismo das crianças. Argumenta-se que as crianças pequenas podem crer mediante uma obra especial do Espí-

rito, ou que sua fé atual ou futura é confessada pelos pais ou padrinhos, ou que os pais ou padrinhos exercem uma fé vicária, ou até mesmo que a fé é dada na administração do batismo, com ela, ou sujeita a ela. Algumas destas idéias são claramente antibíblicas; outras têm certa medida de verdade. Mas nenhuma delas satisfaz a exigência de uma confissão da fé pessoal, conforme é invariavelmente cumprida no batismo de crentes.

Além disso, o batismo de crentes também inclui uma graça batismal genuína, em contraste com a espúria. A expressão de arrependimento e fé, no batismo, dá uma certeza consciente de perdão e regeneração, e traz consigo uma conclamação inconfundível à mortificação e à renovação. Este conceito, compreendido corretamente, pode aplicar-se também ao batismo de crianças, como é praticado nas igrejas reformadas. Mas é necessária muita explicação embaraçosa para torná-lo claro, e sempre há o risco de um modo falso de entendê-lo, como no conceito medieval e romano da regeneração batismal. O batismo mediante a profissão de fé é a única salvaguarda eficaz contra a idéia perigosa de que o batismo em si mesmo pode automaticamente transferir as graças que representa.

Às considerações exegéticas e teológicas podem também ser acrescentadas alguns argumentos históricos, menos importantes, porém dignos de nota. Em primeiro lugar, não há evidência decisiva que comprove uma prática judaica comum do batismo de crianças nos tempos apostólicos. Em segundo lugar, as declarações patrísticas que ligam o batismo de crianças aos apóstolos são fragmentárias e não convencem, naqueles tempos mais antigos. Em terceiro lugar, exemplos de batismo de crentes são comuns nos primeiros séculos, e um testemunho ininterrupto, mesmo que suprimido, sempre tem sido dado a esta exigência. Em quarto lugar, o desenvolvimento do batismo infantil parece estar ligado com a incursão de idéias e práticas pagãs. Finalmente, há evidência de maior qualidade incisiva evangelística e maior pureza evangélica da doutrina quando esta forma de batismo é reconhecida como o batismo do NT. G. W. BROMILEY

Veja também BATISMO; BATISMO INFANTIL; REGENERAÇÃO BATISMAL.

Bibliografia. K. Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism and Church Dogmatics* IV/4; A. Booth, *Paedobaptism Examined;* A. Carson, *Baptism in Its Modes and Subjects;* J. Gill, *Body of Divinity;* J. Warns, *Baptism;* K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* D. Moody, *The Word of Truth.*

BATISMO NO ESPÍRITO. Entre as maiores bênçãos outorgadas pelo evangelho cristão está a habitação do Espírito divino na pessoa e o Seu revestimento. O Espírito de Deus, agindo primeiramente na natureza e na história, mas ocasionalmente vindo sobre artistas, profetas, líderes ou reis, com poder capacitador, foi prometido como o instrumento pessoal e permanente do Messias para a Sua obra (Is 11.1-2; 61:1-3). Outros profetas transmitiram uma promessa semelhante a todo o povo de Deus (Jl 2.28-29; cf. Ez 36.26-27).

No NT. No devido tempo, o profeta João Batista, procurando preparar os judeus para o Messias, enfatizou um dos aspectos desta profecia notável. Advertiu a respeito de uma purificação radical, interna e pessoal, que acompanharia uma purificação externa da nação, por meio do julgamento. A única alternativa que ele oferecia a semelhante imersão (batismo) em "Espírito e fogo" era aceitar seu batismo na água como símbolo de arrependimento total e de mudança de vida (Mt 3.11-12; Lc 3.7-17).

Desta maneira, a promessa do Espírito veio a associar-se pela primeira vez com a linguagem do batismo – um batismo no Espírito Santo. Porém, muito mais autorizada e compulsiva no estabelecimento desta associação da vinda do Espírito com o batismo na água foi a experiência modelar de Jesus. No momento do Seu batismo, conforme insis-

tem todos os quatro Evangelhos, o Espírito desceu como uma pomba e permaneceu sobre Ele (Mt 3.16; Mc 1.10; Lc 3.22; Jo 1.32; cf. At 10.38). Daí por diante, o batismo na água e o recebimento do Espírito devem sempre estar relacionados nas mentes dos cristãos.

No entanto, o contraste que João fez entre o batismo na água e o batismo no Espírito Santo, como alternativas, recebeu uma relevância mais profunda quando suas palavras foram repetidas por Jesus (At 1.5), ecoadas por Pedro (At 11.16), relembradas por João, o evangelista (1.26, 33), e por Paulo (At 19.4-6; cf. 1 Co 12.13). Nestas referências, o recebimento do Espírito Santo pelos cristãos já não é a alternativa ao batismo na água para o arrependimento, mas pelo menos seu correspondente apropriado, mais provavelmente seu suplemento e cumprimento. Visto que para o judaísmo, para João Batista e para a igreja apostólica, o batismo na água era um rito de iniciação para alguém se afiliar ao povo de Deus, a experiência inicial de habitação e revestimento do Espírito na pessoa veio a ser chamada de um "batismo no" ou "com" o Espírito Santo.

No original grego, a preposição é ambígua: *en* pode ser uma preposição local, com o significado de "dentro" da água ou do Espírito; ou, seguindo, o idioma hebraico, pode ser instrumental, com o significado "por meio de" água ou de Espírito. Mas, como nas frases paralelas, "batismo em ou com fogo" ou "em ou com sofrimento" (veja Mc 10.38-39), a diferença entre "em" e "com" é mais teórica do que prática.

Este contexto judaico e joanino explica a expressão estranha e possivelmente enganadora: "batismo em ou com o Espírito Santo". Ela traz consigo a sugestão de que o Espírito de Deus é um elemento, uma energia ou instrumento, mais do que uma pessoa. O derramamento do Espírito (Jl 2.28-29; At 2.17, 33) reflete de modo semelhante o conceito de Espírito no AT, como o poder invisível de Deus, manifestado somente nos seus resultados. Mas quando se chega ao conceito plenamente cristão de Espírito como Pessoa divina, como o "outro Eu" de Cristo (Jo 14.17; 16.7; 2 Co 3.17; "o Espírito de Jesus", At 16.7), falar de "afusão" ou de "batismo no" Espírito já não parece completamente apropriado.

Esta distinção entre o Espírito como Pessoa e o Espírito como elemento ou energia tem importância prática, a fim de se evitar que um emprego descuidado de palavras nos leve a supor que possamos manipular o poder do Espírito, ao invés de nos entregar à vontade do Espírito (veja 1 Co 12.11). Uma vez notado tal perigo, a frase "batismo no Espírito" não é mais vaga nem nebulosa do que "batismo em Cristo" (Gl 3.27), "batizado na Sua morte" e ressurreição (Rm 6.3, 5), "batizado em um só corpo" (de Cristo, 1 Co 12.13). No pensamento do NT, o batismo significava uma experiência tão profunda, tão radical, tão transformadora e tão eficaz que somente frases telescópicas como estas poderiam descrever suas conseqüências incomensuráveis.

Em especial, a habitação do Espírito Santo na pessoa e o revestimento do Espírito Santo, que se tornaram disponíveis através de Cristo para todos os que crêem, vieram inevitavelmente a ser ligados com aquele passo público crucial, mediante o qual os indivíduos se tornavam cristãos no início, e eram aceitos como membros da igreja de Cristo, cheia do Espírito, guiada pelo Espírito, fortalecida pelo Espírito. É bem natural que a experiência tenha sido descrita como ser batizado no ou com o Espírito Santo.

Na Experiência Atual. Nos debates atuais, no entanto, uma frase um pouco diferente, "o batismo do Espírito", substituiu as frases bíblicas, especialmente nos círculos pentecostais e carismáticos. No seu uso mais comum, esta nova expressão tende a colocar menos ênfase na habitação do Espírito em nós, com a iluminação da nossa mente (Jo 14.26; 16:8-15), no aperfeiçoamento do nosso caráter (o fruto do Espírito, Gl 5.22,23; o amor, 1 Co 12.27-13.13) e nos dons de paz, poder e alegria que o Espírito outorga. Ao invés disto, embora não negue estas coisas, a frase veio a associar-se especificamente com a dotação inicial e contínua de indivíduos, mediante o Espírito, de poderes miraculosos, dons, capacidades, recursos emocionais, manifestados na cura divina, no falar em

outras línguas, na profecia, na liderança, na emoção exuberante, e em outras formas de capacitação para o serviço cristão.

Junto com esta diferença de ênfase quanto às qualidades da vida e do serviço que mais claramente demonstram o poder do Espírito, as opiniões também se dividem quanto a quando e onde se pode esperar o recebimento inicial do Espírito.

Alguns insistem em dizer que a primeira experiência no Espírito coincide com a conversão. Resistem a qualquer sugestão de que uma experiência tão vital pode depender, em qualquer medida, de um evento meramente ritual como o batismo na água. Ressaltam o ministério necessário do Espírito para conduzir qualquer alma a Cristo. Sem o Espírito, ninguém pode chamar Jesus de Senhor (1 Co 12.3), nem nascer no reino (Jo 3.5), nem vir a pertencer a Cristo de algum modo (Rm 8.9). Desta forma, receber o Espírito é uma parte essencial da própria salvação.

Alguns insistem em afirmar que, no padrão de iniciação descrito no NT, o recebimento do Espírito acompanha o batismo na água. Estes argumentam que o batismo apostólico certamente não era um simples ritual, mas uma dedicação deliberada, pública e irrevogável, às vezes até perigosa, ao senhorio de Cristo. Era acompanhada pela confissão de Cristo diante dos homens, que era essencial à fé salvífica (Rm 10.9; cf. Mt 10.32-33), por parte de todo crente arrependido. Defendendo a estreita associação entre a experiência do Espírito e este batismo na água, indicam a implicação clara da própria metáfora – "batismo" no Espírito. Insistem em que a experiência do próprio Cristo no Seu batismo estabelece a norma para todo batismo cristão. E lembram-se não somente das palavras de João Batista, freqüentemente repetidas, que ligam o batismo na água com o prometido batismo no Espírito, mas também da ordem e promessa claras de Pedro, no Pentecoste: "Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado... e recebereis o dom do Espírito Santo" (At 2.38-39).

Com talvez um pouco mais de hesitação, os defensores do conceito de que o batismo no Espírito deve acompanhar o batismo na água chamam a atenção à ação de Paulo em Éfeso, que procurou reparar um batismo, que não outorgara o Espírito, por meio de um batismo eficaz (At 19.1-6). Sugerem também que, segundo este conceito, expressões tais como "nascer da água e do Espírito" (Jo 3.5), "lavados... santificados... justificados, em o nome do Senhor Jesus Cristo" (1 Co 6.11) e "o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo" (Tt 3.5) são mais facilmente entendidas.

Outros insistem em que o batismo do Espírito é uma experiência subseqüente à conversão e inteiramente independente do batismo na água, e que possivelmente o substitui. É uma segunda bênção, uma "plenitude" do Espírito, que suplementa a conversão, à medida que o crente novo avança para a maturidade. Estes argumentam que o suposto padrão do NT certamente não tem sido coisa corriqueira na igreja histórica. Enfatizam que, para os primeiros discípulos, o Pentecoste ocorreu depois de conhecerem Jesus, como conseqüência deste conhecimento. Lembram-se de que alguns cristãos são conclamados assim: "...enchei-vos do Espírito" (Ef 5.18). Acima de tudo, indicam a pobreza da experiência espiritual de muitos cristãos professos (e batizados) como prova de que algo mais do que a conversão e o batismo é necessário para uma vida cheia do Espírito.

As diferenças de exegese e o debate teológico não devem ter a liberdade de obscurecer a verdade primária de que o Espírito do Cristo vivo procura enriquecer, capacitar e usar cristãos de todas as gerações. O significado espiritual do batismo apostólico e daquele que prevalece na igreja moderna é tão diferente que, para a maioria dos cristãos, a "plenitude do Espírito" será uma experiência muito subseqüente ao batismo. Mas o modo de descrevermos a experiência é menos importante do que abrirmos nossa mente, coração e vontade ao poder e à alegria que o Espírito deseja nos outorgar. A igreja con-

temporânea e o mundo moderno têm forte necessidade de cristãos batizados no Espírito Santo.

R. E. O. WHITE

Veja também ESPÍRITO SANTO; MOVIMENTO CARISMÁTICO; PENTECOSTALISMO; DONS ESPIRITUAIS.

Bibliografia. W. H. Griffith Thomas, *Holy Spirit of God;* J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit;* T. A. Smail, *Reflected Glory;* H. Berkhof, *Doctrine of the Holy Spirit.*

BATISMO FEITO POR LEIGOS. O NT não oferece nem preceito nem precedente para a administração do batismo senão por um ministro ordenado. Desde um período muito antigo, no entanto, os leigos realmente batizavam quando não havia ministros disponíveis. O costume foi defendido por Tertuliano e por teólogos posteriores, com os seguintes fundamentos: O que é recebido pode ser passado adiante; o sacramento é mais importante do que a ordem; e a regra do amor o permite. Algumas autoridades insistiam em certas qualificações (e.g., monogamia ou confirmação), e a igreja medieval elaborou uma ordem de precedência. Lutero aprovava a prática, vendo nela um exercício do sacerdócio do laicato. Mas a escola dos reformados rejeitou-a e suprimiu-a pelos motivos de não ser bíblica, de destruir a boa ordem e de estar vinculada com a falsa idéia da necessidade absoluta do batismo. Especialmente o batismo feito por parteiras não era visto com bons olhos. A prática foi extensivamente debatida na Igreja da Inglaterra, e finalmente foi abandonada após a Conferência de Hampton Court, em 1604.

G. W. BROMILEY

Bibliografia. J. Bingham, *Works,* VIII; G. W. Bromiley, *Baptism and the Anglican Reformers.*

BATISMO, FORMAS DE. Há, em termos gerais, duas opiniões a respeito da maneira apropriada de se administrar o batismo: somente a imersão é lícita e a forma de batismo é irrelevante. Não seria correto identificar a posição imersionista como a posição dos batistas, porque alguns deles não aceitam a necessidade da imersão. Os anabatistas primitivos batizavam, como regra geral, por afusão, e até hoje certos escritores que condenam fortemente o batismo infantil são indiferentes quanto à forma do batismo (e.g., Karl Barth).

A posição imersionista é fundamentada em três argumentos. (1) É afirmado que a palavra *baptizein* significa "imergir" e, portanto, o mandamento do batismo é, em si mesmo, um mandamento de imersão. *Baptizein*, no uso clássico, geralmente significava "mergulhar". Os imersionistas sustentam que este significado continua inalterado no uso neotestamentário e que este fato é confirmado pelo uso das preposições "em" e "para dentro" com *baptizein* e por certas referências circunstanciais ao batismo sendo administrado onde se achava água disponível em abundância (Lc 3.3; Jo 3.23). (2) Porque o batismo significa a união com Cristo no Seu sepultamento e na Sua ressurreição (Rm 6.4; Cl 2.12), os imersionistas argumentam que somente os atos de mergulhar e, depois, de sair da água expressam adequadamente o simbolismo do sacramento. (3) Os imersionistas dizem ter o apoio do testemunho da igreja primitiva, para a qual a imersão era a forma original.

A segunda posição é essencialmente negativa. Nega a insistência dos imersionistas que dizem que o batismo é corretamente administrado somente pela imersão; pelo contrário, argumenta que o batismo no NT, na sua forma externa, é simplesmente uma lavagem, uma purificação, que pode ser levada a efeito igualmente pela afusão ou pela aspersão, e não somente pela imersão.

Embora haja concordância geral de que *baptizein*, no grego clássico significa "imergir", sustenta-se que, *baptizein* veio a ser um termo técnico teológico no NT, e os usos clássico e secular da palavra não podem ser normativos em si mesmos. O termo *diathēkē*, por exemplo, significa universalmente "testamento" no grego do período do Novo Testamento, mas não se pode atribuir a ele o significado no seu uso no NT. O fato de que *baptizein*, no seu uso bíblico e teológico, veio a significar "lavar" ou "purificar com água" é indicado por certas ocorrências do termo na LXX e no NT, onde *baptizein* não pode significar imergir (Sir. 34.25; Lc 11.38; At 1.5; 2.3-4, 17; 1 Co 10.1-2; Hb 9.10-23). Este último texto, em especial, é uma lembrança de que os ritos purificadores com água no AT, os antecedentes do batismo, nunca eram imersões. É sustentado, ainda mais, que é pelo menos implausível que certos batismos registrados no NT fossem imersões (At 2.41; 10.47-48; 16.33). Argumenta-se, além disso, que nem se pode apelar ao uso das preposições "em" e "para dentro", que são ambíguas e que, se fossem interpretadas a rigor, exigiriam em At 8.38 a imersão tanto do batizado quanto do ministrante.

Embora o batismo certamente signifique união com Cristo na Sua morte e ressurreição, nega-se que isto tenha relevância para a forma do batismo. Em Rm 6.6, A união com Cristo na Sua crucificação, em Rm 6.6 e o ser revestido com Cristo, em Gl 3.27, estão incluídos na significância do batismo, mas nenhum modo ilustra estes aspectos do simbolismo do batismo. Além disso, a água é uma figura singularmente improvável para a terra na qual a pessoa é enterrada, apesar do argumento do imersionista neste sentido. Na realidade, a aspersão é igualmente bem comprovada segundo Ez 36.25 e Hb 9.10, 13-14; 10.22.

Reconhece-se que a imersão era a forma primária na igreja primitiva, mas ressalta-se que outras formas eram permitidas (cf. Didaquê 7; Cipriano: *Epístola a Magno* 12); as representações artísticas mais antigas retratam o batismo por afusão, e algumas das influências que contribuíram para a popularidade da imersão provavelmente não vieram de fonte sadia. De modo geral, o não-imersionista argumenta que o rigor nas questões de forma é contrário ao espírito de adoração no NT, contrário à indiferença universal quanto ao modo de celebrar a Ceia do Senhor, e sujeito ao escândalo de que, em princípio, o imersionista despovoa a igreja da maioria dos membros e da maioria dos seus melhores filhos e filhas.

R. S. RAYBURN

Veja também BATISMO.

Bibliografia. A. Carson, *Baptism, Its Mode and Its Subjects;* T. J. Conant, *The Meaning and Use of Baptizein;* J. Warns, *Baptism;* J. Gill, *Body of Divinity;* A. H. Strong, *Systematic Theology;* A. Oepke, *TDNT*, I, 529-46; B. B. Warfield, "How Shall We Baptize?" in, *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, II; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology;* R. L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology;* R. Watson, *Theological Institutes;* R. G. Rayburn, *What About Baptism?* J. Murray, *Christian Baptism.*

BATISMO INFANTIL. Numa situação missionária, os primeiros batizados sempre são convertidos. Mas no decurso da história cristã, o batismo infantil, atestado já em Irineu e Orígenes com uma referência aos apóstolos de tempos anteriores, também tem sido administrado aos filhos dos crentes professos. Isto não tem ocorrido somente com base na tradição, nem como conseqüência de uma perversão, mas por razões que têm sido consideradas bíblicas.

Sem dúvida, não há nenhum mandamento direto no sentido de batizar crianças pequenas. Mas também não há nenhuma proibição. Além disso, se não temos nenhum exemplo explícito de batismo infantil no NT, é bem possível que as crianças tenham sido incluídas nos batismos de famílias inteiras em Atos, e não há, tampouco, nenhum exem-

plo de uma criança, filha de cristãos, ter sido batizada mediante a profissão de fé. Em outras palavras, nenhuma orientação decisiva é dada por preceitos ou precedentes diretos.

Há, no entanto, duas linhas de estudo bíblico que, segundo se pensa, oferecem razões convincentes para esta prática. A primeira é uma consideração de passagens ou declarações detalhadas do AT e do NT. A segunda é uma consideração da totalidade da teologia subjacente ao batismo, conforme surge diante de nós na Bíblia.

Começando com as passagens detalhadas, naturalmente nos dirigimos em primeiro lugar às prefigurações do batismo achadas no AT. Todas estas favorecem o ponto de vista de que Deus lida com famílias mais do que com indivíduos. Quando Noé foi salvo do dilúvio, toda sua família é recebida com ele na arca (cf. 1 Pe 3.20-21). Quando Abraão recebeu o sinal da aliança, a circuncisão, é ordenado a aplicá-lo a todos os membros do sexo masculino da sua família (Gn 17; cf. 2.11-12 sobre a associação entre o batismo e a circuncisão). No Mar Vermelho, todo o Israel (homens, mulheres e crianças) passa pelas águas no grande ato de redenção que prefigura não somente o sinal do batismo como também a obra de Deus que está por trás dele (cf. 1 Co 10.1-2).

No NT, o ministério de nosso Senhor é especialmente rico em declarações relevantes. Ele mesmo Se torna uma criança e, nesta condição, é concebido pelo Espírito Santo. João Batista, também, fica cheio do Espírito Santo desde o ventre da sua mãe, de modo que poderia ser um objeto próprio para o batismo, não menos do que para a circuncisão, bem cedo na vida. Mais tarde, Cristo acolhe e abençoa os pequeninos (Mt 19.13-14) e fica zangado quando Seus discípulos os repreendem (Mc 10.14). Ele diz que as coisas de Deus são reveladas aos pequeninos mais do que aos sábios e entendidos (Lc 10.21). Ele retoma a declaração do Sl 8.2 no tocante ao louvor da boca de crianças de peito (Mt 21.16). Adverte contra o perigo de alguém ser um tropeço para os pequeninos que crêem nEle (Mt 18.6), e no mesmo contexto nos diz que, como cristãos, não temos de nos tornar adultos, mas, sim, crianças.

Na primeira pregação em Atos pode-se notar que Pedro confirma o procedimento da aliança segundo o AT com as palavras: "Para vós outros é a promessa, para vossos filhos". À luz do contexto do AT e do procedimento semelhante nos batismos de prosélitos, há pouco motivo para se negar que os batismos de famílias incluiriam quaisquer crianças pequenas que pertencessem às respectivas famílias.

Nas Epístolas, há palavras dirigidas especialmente a crianças em Efésios, Colossenses e, provavelmente, 1 João. Temos, também a importante declaração em 1 Co 7.14, onde Paulo diz que os filhos de casamentos que se tornaram "mistos" mediante uma conversão são "santos". Isto não pode se referir à sua situação civil, mas pode significar apenas que pertencem ao povo da aliança e, portanto, obviamente, terão direito ao sinal da aliança.

Notar-se-á, que, de modos diferentes, estas declarações trazem à nossa atenção a participação da aliança por parte dos filhos dos crentes professos. Assim, levam-nos diretamente ao entendimento bíblico do batismo que fornece a segunda linha de apoio ao batismo infantil.

Conforme a Bíblia o vê, o batismo não é principalmente um sinal de arrependimento e fé da parte dos batizados. Não é sinal de coisa alguma que nós fazemos. É um sinal da aliança (como a circuncisão, mas sem derramamento de sangue) e, portanto, um sinal da obra de Deus realizada a nosso favor, que antecede e possibilita nossa própria atuação correspondente.

É um sinal da eleição graciosa da parte do Pai que planeja e estabelece a aliança. É, portanto, um sinal da vocação divina. Abraão, não menos que os seus descendentes, foi primeiramente escolhido e chamado por Deus (Gn 12.1). Israel foi separado para o Senhor porque Ele mesmo dissera: "Eu serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo" (Jr

7.23). Deve ser dito a respeito de todos os discípulos: "Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros" (Jo 15.16). A vontade eletiva de Deus em Cristo estende-se àqueles que estão longe, assim como para aqueles que estão perto, e o seu sinal pode ser estendido não somente para aqueles que já corresponderam a ela, como também aos filhos destes, que estão sendo educados na esfera da escolha e vocação divinas.

Mas o batismo também é sinal da obra vicária do Filho na qual a aliança é cumprida. Como testemunho da morte e da ressurreição, atesta a morte e a ressurreição de uma única Pessoa a favor dos muitos, sem cuja ação vicária nenhuma obra, nem de arrependimento e fé, pode ter valor. Prega o próprio Cristo como Aquele que já morreu e ressuscitou, de modo que todos estão mortos e ressurretos nEle (2 Co 5.14; Cl 3.1), até mesmo antes dos passos de arrependimento e fé que são conclamados a dar para se identificar com Ele. Esta obra vicária não é meramente para aqueles que já creram. Pode e deve ser pregada a todos, e o sinal e o selo devem ser dados não somente àqueles que a recebem como também aos filhos que serão educados com o conhecimento daquilo que Deus já fez de uma vez por todas em Cristo, e isto de modo totalmente suficiente.

Finalmente, o batismo é um sinal da obra regeneradora do Espírito Santo mediante a qual os indivíduos são trazidos à aliança na ação correspondente de arrependimento e fé. Mas o Espírito Santo é soberano (Jo 3.8). Ele opera como, quando e em quem Ele quer. Ele ri das impossibilidades humanas (Lc 1.37). Ele freqüentemente está presente antes de Seu ministério ser percebido, e Sua operação não precisa ser necessariamente acompanhada por nossa apreensão dela. Ele não despreza as mentes dos poucos maduros como objetos condignos para começar a Sua obra, ou, se Ele assim quiser, até mesmo para o aperfeiçoamento dela. Enquanto houver oração no Espírito e uma disposição de pregar a palavra evangélica quando vier a oportunidade, as crianças pequenas podem ser consideradas incluídas dentro da esfera desta obra vivificante da qual o batismo deve ser o sinal e o selo.

Quando é praticado o batismo de crianças, ou o pedobatismo, conforme às vezes é chamado, é justo e necessário que aqueles que crescem até à maturidade façam sua própria confissão de fé. Mas assim fazem com o testemunho claro de que não é isto que os salva, mas, sim, a obra de Deus já feita a favor deles antes de crerem. Surge a possibilidade, naturalmente, de que não farão esta confissão, ou que não a farão de modo formal. Mas um modo diferente de administração não conseguirá evitar esta possibilidade. É um problema de pregação e de ensino. E mesmo se não crerem, ou se crerem apenas nominalmente, seu batismo prévio como sinal da obra de Deus será um testemunho constante para chamá-los ou, no fim, condená-los.

No campo missionário, o batismo de adultos naturalmente continuará. Nos dias da apostasia, poderá ser comum até mesmo nos países evangelizados, e o será mesmo. Realmente, como testemunho ao fato de que nossa resposta é verdadeiramente exigida, é bom para a igreja que sempre haja dentro dela uma seção batista. Mas uma vez que o evangelho tenha conseguido penetrar numa família ou numa comunidade, há boa base bíblica e teológica no sentido de que o batismo infantil deva ser a prática normal.

G. W. BROMILEY

Veja também BATISMO; BATISMO DOS CRENTES.

Bibliografia. G. W. Bromiley, *The Baptism of Infants*; J. Calvin, *Institutes* 4.16; O. Cullmann, *Baptism in the NT*; P. C. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*; Reports on Baptism in the Church of Scotland; W. Wall, *The History of Infant Baptism*; J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*; H. Thielicke, *The Evangelical Faith*, III.

BATISMO DE JESUS. O batismo de Jesus realizado por João Batista é narrado com detalhes em Mateus (3.13-17), contado de modo mais breve em Marcos (1.9-11), simplesmente mencionado em Lucas (3.21-22), e não registrado, embora provavelmente pressuposto, em João (1.29-34). Em todos os quatro relatos, a unção de Jesus com o Espírito e a declaração da Sua filiação estão diretamente ligadas com o batismo.

Marcos e Lucas contam-nos somente que Jesus foi batizado no Jordão por João, mas Mateus acrescenta que João Batista estava hesitante e que sentia que não era digno. Jesus, porém, insiste na obediência da chamada de Deus para "cumprir toda a justiça". Marcos sugere que Jesus foi batizado durante o ministério de João a todo o povo, ao passo que a estrutura do texto em Lucas indica que o batismo de Jesus feito por João foi o ponto culminante ("E aconteceu que, ao ser todo o povo batizado, também o foi Jesus") do ministério de João. O Quarto Evangelista diz somente que João viu a Jesus vindo para ele, e então seguem-se certas declarações cristológicas feitas por João.

A característica fundamental de todas as narrativas é que Jesus, na ocasião do Seu batismo, é ungido com o Espírito (Mt 3.16; Mc 1.10; Lc 3.22; Jo 1.32). É esta unção com o Espírito que inaugura o ministério de Jesus, caracterizado nos Evangelhos Sinóticos pelo poder do Espírito da nova era (Mt 12.18, 28; Lc 4.18; 11.20; cf. At 10.38).

A unção pelo Espírito é o ato inicial de cumprimento (Lc 4.18, citando Is 61.1-2) que caracteriza toda a história de Jesus e a história subseqüente da igreja primitiva. Este tema de cumprimento é visto em dois lugares. Primeiramente, em todos os três Evangelhos Sinóticos a experiência da tentação no deserto segue-se imediatamente após a unção do Espírito; na realidade, Jesus é levado pelo Espírito (Marcos: impulsionado pelo Espírito; Lucas: guiado pelo Espírito) para o deserto. Numa narrativa paradigmática, o Espírito da nova era é confrontado pelo espírito que domina a era presente. A vitória de Jesus no deserto vem a ser o padrão para o restante do conteúdo dos Evangelhos, ao relatarem o poder de Jesus para curar enfermos e expulsar demônios. A presença do Espírito da nova era levanta o espectro do "pecado imperdoável" contra o Espírito, a saber: o pecado de atribuir às forças desta era a obra do Espírito Santo na cura (Mt 12.31; Mc 3.28; Lc 12.10).

A associação entre a unção do Espírito Santo que Jesus recebeu e o tema do cumprimento deve ser notada também no fato de que Jesus inaugura o Seu ministério imediatamente depois do Seu batismo e da tentação. "O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho" (Mc 1.15; cf. Mt 4.17). Jesus declara a falência do sistema antigo e o ímpeto inicial do novo. A promessa dos profetas é oferecida e as pessoas são convidadas a entrar. A partir desta altura, a mensagem da palavra e da obra de Jesus é convidar, iniciar aquilo que é novo, retratar a liberdade criada pelo Espírito, bem como pronunciar o juízo contra o sistema antigo dominado pela lei, cujo único fruto é a opressão.

Este significado da unção de Jesus pelo Espírito na ocasião do Seu batismo é notado, ademais, nas palavras com que Jesus confirmou João Batista. Ninguém é maior do que João, mas qualquer pessoa que está no reino é maior. Ele é a figura final que põe fim ao antigo e introduz o novo. Ele é o precursor (Mt 11.11-14). A unção de Jesus no Seu batismo é o ponto central específico da história da redenção; é o começo do cumprimento.

Deve ser notado que a vinda do Espírito sobre Jesus não é o batismo do Espírito que foi prometido, porque o próprio Jesus é Aquele que batizará. Além disso, o batismo no Espírito é um batismo de julgamento e de graça. A experiência do Espírito que Jesus teve no batismo é um revestimento que estabelece o caráter messiânico do Seu ministério. Isto é notado na voz do céu: "Tu és Meu Filho, Meu Amado" (ou: "escolhido"). O modo de Jesus entender Sua filiação com o Pai subjaz Seu ofício messiânico. A alusão vétero-testamentária pode ser Is 42.1 ou Sl 2.7, ou talvez os dois trechos. A relevância da

filiação aqui é mais de serviço ao Pai do que qualquer referência específica à natureza divina de Jesus. A expressão é mais teleológica do que ontológica.

Relevância especial deve ser vista no fato de que Jesus Se submeteu ao batismo de João, que era um batismo de arrependimento para o perdão dos pecados. João chamou um povo pecaminoso que é justo aos seus próprios olhos para voltar-se rapidamente antes de descer o juízo iminente. "Já está posto o machado à raiz das árvores". A narrativa de Mateus focaliza a questão, porque nela João Batista procura protestar que é impróprio para Jesus vir a fim de ser batizado. O batismo de Jesus marca Sua solidariedade, como o Servo messiânico, com o Seu povo. Toma sobre Si, mediante este ato cultual, a condição e o sofrimento deles. Ele Se torna representante deles. Chegando a eles para falar-lhes, Ele toma o Seu lugar com eles. A encarnação não é somente vir à terra, mas também assumir o fardo da vida na carne. Ele não somente fala com eles, mas também fala em favor deles. O Filho passa a ser o intercessor diante do Pai. O significado do batismo de Jesus é exposto em termos incisivos por Paulo: "Àquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus" (2 Co 5.21). O batismo é o ato formal de "esvaziar-se a si mesmo" (Fp 2.7), de "tornar-se pobre" (2 Co 8.9).

É com referência a este ato de solidariedade que voltamos a ver o significado das tentações no deserto, porque é ali que Ele experimenta, de modo intenso, a difícil condição humana. Ele resiste à tentação fundamental de usar o Seu poder – tentação esta que foi lançada contra Ele até mesmo na Sua derradeira hora (Mt 27.40, 42) – a fim de trazer a redenção daqui da terra. No Seu batismo, Ele Se prepara para a morte – a expressão máxima da falta de poder – a favor das pessoas com quem Se identifica, e, assim, torna completa a identificação. R. W. LYON

Veja também JESUS CRISTO.

Bibliografia. C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*; W. F. Flemington, *The NT Doctrine of Baptism.*

BATISMO PELOS MORTOS. O problema do batismo pelos mortos surge da pergunta que Paulo fez em 1 Co 15.29: "Doutra maneira, que farão os que se batizam por causa dos mortos? Se absolutamente os mortos não ressuscitam, por que se batizam por causa deles?" Várias interpretações têm sido sugeridas para este versículo. Alguns entendem que o apóstolo refere-se a uma prática de batismo vicário, conforme mais tarde foi registrada entre os marcionistas e os novacianistas. Segundo este parecer, ele não necessariamente o aprova, Os catafrígios parecem ter derivado daí um batismo de cadáveres. Outros entendem que se trata de um batismo de moribundos ou da administração do sacramento "sobre os túmulos dos mortos". A maioria dos comentaristas procura evitar qualquer conexão com alguma prática existente e, neste caso, também há uma larga gama de sugestões. O batismo recompõe as fileiras deixadas vazias pelos mortos, ou é feito segundo a inspiração do testemunho deles, ou tendo em vista a morte e a ressurreição de Cristo, ou, mais especificamente, como símbolo de que nós estamos mortos, mas podemos buscar nossa vida nova e verdadeira no Cristo ressurreto. Seja qual for o significado exato, o sentido mais amplo é, sem dúvida, de que o batismo é um testemunho da ressurreição. O batismo perde o seu significado se a morte não for seguida pela ressurreição. G. W. BROMILEY

Bibliografia. H. A. W. Meyer, *I Corinthians*, II; A. Plummer, *HDB*, I, 245; A. Robertson e A. Plummer, *I Corinthians*, ICC, 359; J. Weiss, *1 Kor.*; H. Preisker, "Die vikariatstaufe I Kor 15.29 – ein eschatologischer, nicht sacramentaler Brauch", *ZNW* 23:298ss.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN (1792-1860). Teólogo protestante alemão, fundador da Escola De Tübingen da crítica do NT. De 1826 até a sua morte foi catedrático de teologia da Universidade de Tübingen, onde propunha conceitos radicais concernentes à origem do cristianismo e dos escritos do NT. Estando convicto de que a interpretação tradicional do cristianismo acerca das origens cristãs (a saber: uma revelação de Deus, a encarnação, a ressurreição corpórea de Cristo, etc.) não podia estar certa, procurou fornecer uma interpretação "rigorosamente histórica" (não-sobrenatural) do cristianismo primitivo. Achou na filosofia contemporânea da história esposada por Hegel um instrumento pronto para a sua remodelação da teologia (a tentativa de P. C. Hodgson de negar que Hegel influenciou Baur não pode ser sustentada; cf. as obras de Geiger e de Harris).

Embora ninguém na Alemanha no século XIX tivesse tido maior influência sobre o desenvolvimento do método histórico-crítico, Baur era mais um teólogo filosófico do que um estudioso ou historiador bíblico. Apesar disso, publicou cinco livros e vários ensaios relevantes na área das pesquisas do NT. *Paul the Apostle of Jesus Christ* ("Paulo, o Apóstolo de Jesus Cristo" – 2 vols., 1845) oferece sua exposição mais extensiva dos seus pontos de vista. Sua tese básica a respeito da natureza do cristianismo primitivo e dos seus documentos resultantes foi proposta pela primeira vez em 1831, num ensaio sobre o chamado partido de Cristo na correspondência de Paulo aos coríntios. Sua tese – que permaneceu essencialmente imutável durante toda a sua vida – era de que, a despeito da impressão da uniformidade da doutrina e da prática na igreja primitiva que se obtém de uma leitura superficial do NT, o cristianismo primitivo era marcado por um conflito severo entre dois grupos que representavam teologias muito diferentes: um partido judaico (petrino) e um partido gentio (paulino). Desta maneira, torna-se necessário abordar cada documento do NT em termos da sua tendência, seu ponto de vista teológico especial dentro do contexto da história do cristianismo primitivo. Baur pensava que o NT podia ser dividido em três grupos: palestiniano/judaico (e.g., Mateus, que ele pensava ter sido o primeiro Evangelho a ser escrito), helenístico/paulino (Romanos, 1 e 2 Coríntios e Gálatas, as únicas cartas paulinas genuínas) e católico/conciliador (Atos e a maior parte do restante do NT). Baur datava Atos em meados do século II d. C.; ele achava desnecessário dizer que é totalmente indigno de confiança como a fonte histórica de 30-60 d. C.

Embora ninguém hoje sustentaria as opiniões críticas pormenorizadas de Baur, algumas das suas pressuposições nos são transmitidas nos escritos de alguns críticos contemporâneos do NT – a saber: uma divisão entre os apóstolos da Palestina e Paulo, e natureza inconfiável de Lucas-Atos e a insuficiência da ortodoxia tradicional. Seus estudantes mais famosos foram D. F. Strauss, A. Ritschl e E. Zeller. Os dois primeiros romperam com seu mentor nos anos posteriores; Zeller veio a ser genro dele.

W. W. GASQUE

Veja também ESCOLA DE TÜBINGEN.

Bibliografia. W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles;* W. Geiger, *Spekulation und Kritik: Die Geschichtstheologie F. C. Baurs;* H. Harris, *The Tübingen School;* P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of F. C. Baur.*

BAVINCK, HERMAN (1854-1921). Juntamente com Abraham Kuyper, foi um teólogo de destaque no reavivamento neocalvinista iniciado há um século na Igreja Reformada Holandesa, e ainda representado na América do Norte pela Igreja Reformada Cristã. Treinado na Universidade de Leiden e no Seminário Teológico em Kampen, Bavinck pastoreou uma igreja em Franeker (1881-82) antes de se tornar catedrático de teologia sistemática em Kampen (1882-1902) e, depois, na Universidade Livre de Amsterdã (1902-20). Sua principal obra foi *Gereformeerde Dogmatiek* ("Dogmática Reformada") em quatro

volumes, originalmente publicados entre 1895 e 1901, dos quais somente o segundo volume foi traduzido para o inglês como *The Doctrine of God* ("A Doutrina de Deus").

Na sua piedade e estilo de vida, Bavinck sempre permaneceu perto das suas origens separatistas, mas nos seus trabalhos eruditos revelava-se notavelmente aberto e sensível aos desenvolvimentos do século XIX. Assim sendo, escreveu muitos ensaios importantes sobre educação, ética (a família, as mulheres, a guerra, etc.), e até mesmo sobre a nova disciplina da psicologia. Seu primeiro interesse, no entanto, era aplicar todos os recursos eruditos dos seus próprios tempos a uma renovação da tradição dogmática representada pela teologia escolástica reformada do século XVII. Bavinck considerava que a teologia era o estudo sistemático do conhecimento de Deus, de modo que Cristo o revelou a respeito de Si mesmo e a respeito da criação na Sua Palavra, revelação esta que foi feita à igreja segundo o resumo em suas confissões em forma de credos, e recebida com fé pelo teólogo individual. A orientação filosófica de Bavinck, conforme é revelada nos seus prolegômenos, era mais realista, em contraste com a inclinação de Kuyper ao idealismo alemão, e incluía uma apreciação genuína pelo reavivamento neotomista entre os católicos. Às vezes falava de certas "idéias" achadas em Deus e evidentes também na criação, na semelhança que o homem tinha com Deus, como imagem dEle, e até mesmo na predestinação. Sempre insistia, porém, na primazia das Escrituras. Perto do fim da sua vida encorajava colegas mais jovens a estudar, da perspectiva conservadora, os problemas difíceis levantados pelos estudos bíblicos mais recentes. Durante toda a sua vida, insistiu, também, na primazia da dádiva divina da graça na justificação do homem, rejeitando a fé em particular ou qualquer outro ato humano como capaz de anteceder ou invocar a graça de Deus. Bavinck influenciou profundamente muitos teólogos reformados, holandeses e norte-americanos, embora a maioria das obras destes – e.g. a *Systematic Theology* ("Teologia Sistemática") de Louis Berkhof – revela muito menos do domínio que ele tinha da história da teologia e da sua notável capacidade teológica.

J. VAN ENGEN

Bibliografia. Bavinck, *The Doctrine of God, Our Reasonable Faith, The Philosophy of Revelation,* e *The Certainty of Faith.*

BAXTER, RICHARD (1615-1691). Geralmente colocado entre as fileiras principais dos teólogos puritanos, Baxter é conhecido pela sua obra ministerial exemplar bem como pelos seus escritos, em número de aproximadamente duzentos. Tendo obtido a sua educação principalmente pelo autodidatismo, foi ordenado em 1638, na Igreja da Inglaterra. Seu ministério em Kidderminster (1641-60) foi marcado por uma transformação dramática de toda a vida da comunidade. Apoiava o Parlamento na sua batalha contra o rei, e serviu como capelão militar durante um breve período. Apoiava o partido dos não-conformistas, e acabou sendo expulso da Igreja da Inglaterra juntamente com dois mil outros clérigos, em 1662. No decurso do seu ministério, Baxter procurou aumentar a cooperação e a tolerância entre os episcopais, os presbiterianos e os independentes na política eclesiástica. Embora fosse proibido de atuar como pastor depois de 1662, continuou o seu ministério através dos escritos e das pregações.

Três dos seus escritos têm sido freqüentemente reimpressos. *The Saint's Everlasting Rest* ("O Repouso Eterno do Santo", 1650) expõe "o estado de bem-aventurança dos Santos ao desfrutarem de Deus na glória." Continua sendo um dos clássicos da literatura devocional cristã – embora suas mil páginas sejam geralmente abreviadas. *The Reformed Pastor* (1656; publicado em português como "O Pastor Aprovado") descreve como os pastores devem cuidar primeiramente de si mesmos e, depois, de seus rebanhos. Inclui orientação prática para lidar com os problemas perenes do pastor ao ensinar e guiar a

igreja. *A Call to the Unconverted* ("Uma chamada aos Inconversos", 1657) demonstra a preocupação evangelística de Baxter. Consiste num apelo sincero e arrazoado aos inconversos, para que se voltem para Deus e aceitem a Sua misericórdia. Outras obras importantes de Baxter são: *Methodus Theologiae Christianae* (1681), escrito em latim, que expõe a sua teologia de modo sistemático, e sua autobiografia, *Reliquiae Baxterianae* (1695). Estes escritos, e outros de sua autoria, estão cheios de zelo evangélico para com os perdidos, piedade genuína e um desejo de trazer a reconciliação às divisões dos cristãos que estavam em luta nos seus dias.

A teologia de Baxter era moderada. Procurava evitar a acidez das posições polêmicas, e achar a verdade no centro teológico entre os extremos. Sempre procurava isolar o elemento de verdade nos ensinamentos errôneos. Na teologia, não menos do que na eclesiologia, Baxter procurava ser um pacificador. Sendo assim, sua teologia tornava-o impopular entre muitos na sua época. Por exemplo, os calvinistas ofenderam-se com sua aceitação da redenção universal, ao passo que os arminianos ofenderam-se com sua aceitação da eleição pessoal. Apesar disso, Baxter procurava vindicar seus pontos de vista diante dos seus críticos, através de seu apelo às Escrituras e à razão.

O. G. OLIVER JR.

Bibliografia. W. Orme, ed., *Practical Works of Richard Baxter,* 23 vols.; W. M. Lamont, *Richard Baxter and the Millennium;* G. Nuttall, *Richard Baxter;* F. J. Powicke, *A Life of the Reverend Richard Baxter;* R. Schlatter, ed., *Richard Baxter and Puritan Politics;* J. Stalker, *Richard Baxter;* H. Martin, *Puritanism and Richard Baxter;* W. B. T. Douglas, "Politics and Theology in the Thought of Richard Baxter", *AUSS* 15:115-26, 16:305-12; R. S. Paul, "Ecclesiology in Richard Baxter's Autobiography," in *From Faith to Faith,* ed. D. Y. Hadidian.

BEATIFICAÇÃO. Um processo legal dentro da Igreja Católica Romana, mediante o qual um "servo de Deus" que já partiu é julgado digno de um culto público em um lugar específico. Tais pessoas beatificadas, chamadas "benditas", recebem reconhecimento somente em igrejas, dioceses ou regiões específicas, e são distinguidas iconograficamente por um diadema circular simples. Na igreja antiga e medieval, semelhantes cultos surgiam espontaneamente em alguns locais em particular. Desde o século XVII, a Santa Sé Romana, especificamente a Congregação dos Ritos, tem assumido o controle do processo.

O processo normal ainda tem seu início com o bispo local, que nomeia um postulante para tratar do processo em Roma. Este deve estabelecer que os escritos da pessoa estavam todos acima de qualquer suspeita, que sua santidade se manifestava em virtudes heróicas, e que pelo menos dois milagres foram operados através da sua intercessão. Uma vez reunidas, averiguadas e impressas todas estas informações, o papa pode resolver "introduzir a causa", que transfere a jurisdição à Sé Romana, onde é realizada uma investigação semelhante. Se, mediante a recomendação da Congregação de Ritos, uma pessoa é formalmente beatificada numa cerimônia pública no Vaticano, o "bendito" passa, então, a ser um modelo autorizado da santidade cristã, digno da imitação da vida e da veneração num culto público. Este é o primeiro e mais importante passo em direção à plena canonização. Teologicamente, a pessoa, segundo o julgamento da igreja, agora reina em glória entre os bem-aventurados e intercede a favor dos fiéis que a invocam.

J. VAN ENGEN

Veja também CANONIZAÇÃO.

Bibliografia. *NCE,* III, 55-61; *DTC,* II, 493-97; Benedict XIV, *Heroic Virtue.*

BELLARMINO, ROBERTO (1542-1621). Um doutor da Igreja, Bellarmino afiliou-se à Ordem Jesuíta em Roma, em 1560, ensinou teologia em Louvain (1569-76) e Roma (1576-88), que na época eram talvez os principais centros intelectuais da Contra-Reforma, e chegou ao fim da sua vida como cardeal a serviço da Cúria Romana, profundamente envolvido em numerosas e importantes missões políticas e eclesiásticas. Fundamentado solidamente na filosofia aristoteliana e na teologia escolástica, Bellarmino ajudou a estabelecer a *Summa Theologica*, de Tomás de Aquino, como o texto básico para a educação teológica dos jesuítas e, finalmente, de todos os católicos. Mas ele também era um humanista bem treinado que demonstrou que as perícias retóricas e históricas também podiam ser aplicadas ao serviço da Igreja Romana – por exemplo, na suas *De Scriptoribus ecclesiasticis*, uma história literária dos autores eclesiásticos desde a igreja primitiva. Suas preleções teológicas em Roma, publicadas como *Debates acerca das Controvérsias da Fé Cristã Contra os Hereges do Nosso Tempo* (1586-93), revelaram ser a resposta teológica mais dinâmica ao protestantismo que já surgiu na Contra-Reforma, e foi amplamente usada para ensinar a apologética católica até ao começo do século XX. Teologicamente, Bellarmino insistia na igreja hierárquica visível, culminando no papado romano, como a única igreja verdadeira, excluindo assim tanto os protestantes quanto os ortodoxos; atribuía ao papado um "poder indireto" nos assuntos temporais. Sua teologia da graça defendia o livre arbítrio do homem e "a inclinação natural à visão beatífica", de uma forma que ia um pouco além de Aquino e aproximava-se das posições de Molina e outros jesuítas. J. VAN ENGEN

Veja também CONTRA-REFORMA.

Bibliografia. *DTC*, II, 560-99; *Theoligische Realenzyklopädie*, V, 525-31; J. Brodrick, *Robert Bellarmine, Saint and Scholar.*

BÊNÇÃO. Um ato ou pronunciamento de bendizer. A bênção araônica foi dada a Arão e aos seus filhos como parte do seu ministério em nome de Deus, e é considerada a colocação do nome de Deus sobre eles (Nm 6.22-27). O paralelo no NT é a bênção apostólica (2 Co 13.14) que reflete o progresso da revelação pela sua ênfase na Trindade. Outras passagens, notavelmente Ef. 3.20-21, Hb 13.20-21 e Jd 24-25, freqüentemente são tratadas como bênçãos por membros do clero. A dúvida é se estas são verdadeiras bênçãos, ou se são orações. Na bênção, o ministro age em nome de Deus, pronunciando uma bênção à congregação, ao passo que na oração ele é representante do povo, transmitindo em nome deste uma súplica a Deus. Parece que na aplicação rigorosa do termo, há uma só bênção no AT, e uma só no NT. A bênção deve ser distinguida ainda mais nitidamente da saudação, que é um aspecto comum nas porções iniciais das epístolas do NT (e.g. Gl 1.3). Tais saudações são semelhantes àquelas achadas nas cartas corriqueiras do período helenístico, mas injetam um sabor espiritual que a eleva acima do lugar-comum. Não deveria ser necessário dizer que a prática de criar bênçãos que não seguem a linguagem das Escrituras é de propriedade dúbia.

Na teoria católico-romana a virtude da bênção, que é considerada quase automática na sua eficácia, aumenta pela categoria de quem a pronuncia. "Quanto maior a posição hierárquica de quem impetra a bênção, tanto mais poderosa ela é" (Achelis). É uma prática comum "benzer" objetos também, dando-lhes um caráter de santidade, temporário ou permanente. Nos tempos modernos, o romanismo introduziu a Bênção do Bendito Sacramento. O sacerdote, tendo colocado a hóstia no ostensório, passa a incensar o Bendito Sacramento. Depois de cânticos e orações apropriadas, o sacerdote faz o sinal da cruz com o ostensório (ainda contendo a hóstia) sobre o povo. Esta bênção é dada em silêncio. E. F. HARRISON

Veja também BENDIZER, BENDITO, BÊNÇÃO.

Bibliografia. E. C. Achelis, *SHERK*, II, 49-50; W. H. Dolbeer, *The Benediction*.

BENDIZER, BENDITO, BÊNÇÃO. Bendizer. Os verbos traduzidos assim no At e NT são respectivamente *bārak* e *eulogeō*. Os dois têm o significado de "declarar abençoado", mas o sentido do primeiro é transmitir uma dádiva mediante um pronunciamento poderoso (Gn 1.22-28). Quando se fala que alguém bendiz a Deus, a referência diz respeito ao louvor e às ações de graças, sendo que semelhante bênção é sempre antecedida por algum reconhecimento da bênção divina que a enseja (Sl 145.1-2; Ne 9.5; Lc 1.64; 24.53). Ao abençoar o homem, Deus oferece o bem, naquela ocasião ou mais tarde. Esta bênção assume várias formas, sendo que a direção da benção às vezes é indicada por um sinônimo (Gn 12.2; Nm 6.23; Sl 28.9). No AT, inclui o bem-estar tanto temporal quanto espiritual (Gn 26.12-13; 1 Cr 4.10), mas é mais particularmente associada no NT ao benefício espiritual (At 3.26; Ef 1.3; Gl 3.8-9).

Em algumas passagens, onde o sentido da palavra é de expressar um desejo ou de fazer uma declaração profética, diz-se que os homens bendizem o seu próximo (Gn 24.60; 27.4; 48.15). Em certo número de casos, como no abençoar o pão, subentendem-se ações de graças (Mc 6.41; 8.7; Mt 26.26; 1 Co 14.16).

Bendito. *Bārûk* é geralmente aplicado a Deus no AT (Gn 9.26; 24.27; 1 Sm 25.32). Às vezes descreve homens que são benditos por Deus (Gn 24.13; 26.29; 1 Sm 15.13). *Eulogētos* usualmente é usado somente a respeito de Deus e de Cristo, no NT (Lc 1.68; 2 Co 1.2; Ef 1.3). Por outro lado, *'ašerê* e *makarios* sempre se referem aos homens, ou a um estado. A primeira destas palavras indica bênçãos terrestres (1 Rs 10.8), um estado em que se possui a bênção (Is 56.2) e é resultado do favor gracioso de Deus (Sl 32.1-2; 65.4; 94.12; 112.1). Com poucas exceções, a palavra representa bênçãos espirituais no NT. Além das oito bem-aventuranças (Mt 5.3-10), a ocorrência de ditos individuais nesta forma demonstra como o conceito da bem-aventurança se destaca nos ensinos de Jesus (Mt 11.6; 13.16; 16.17; Lc 11.28; 12.37; Jo 13.17; 20.29).

Bênção. *Berākâ* é o oposto da maldição divina (Dt 23.5; 28.2; 33.23). Às vezes, representa o bem que é assegurado pelo favor de Deus (Gn 28.4; 45.25; Ex 32.29). *Eulogia*, o termo paralelo no NT, geralmente significa a bênção salvífica (Ef 1.3; 1 Pe 3.9). Duas exceções ocorrem em Hebreus (Hb 6.7; 12.17). As duas palavras também podem expressar a palavra de bênção pronunciada pelos homens, ou o bem designado (Gn 27.12, 35-36; 2 Cr 9.5).

W. J. CAMERON e G. W. KNIGHT III.

Veja também BÊNÇÃO.

Bibliografia. J. N. Oswalt, *TWOT*, I, 132-33; H. W. Beyer, *TDNT*, II, 754ss.; V. P. Hamilton, *TWOT*, I, 80-81; F. Hauck e G. Bertram, *TDNT*, IV, 362-70; H. G. Link e U. Becker, *NDITNT*, I, 288ss.; A. C. Myers, *ISBE* (rev.), I, 523-24; J. Jeremias, *The Eucharist Words of Jesus*; D. Daube, *Studies in Biblical Law*.

BENEVOLÊNCIA. Uma das traduções da palavra hebraica *ḥesed*. Há também a tradução equivalente à LXX e à Vulgata: "misericórdia". As versões modernas traduzem *ḥesed* também por "amor inabalável", "amor que nunca falha", "bondade amorosa" e "amor". A palavra *ḥesed* acha-se aproximadamente 250 vezes no AT hebraico e, destas ocorrências, 125 estão nos Salmos.

A natureza do Deus de Israel é amor. Mesmo quando Israel pecava, os israelitas

eram assegurados de que Javé é grande em misericórdia (Ex 34.6; Nm 14.18; Jl 2.13; Sl 86.5, 15), e é com este fundamento que Ele pode perdoar, e realmente perdoa, o pecado do Seu povo arrependido. A certeza da benevolência é dada na estrutura legal da aliança. O amor de Javé é um amor distintivo. Javé prometeu que será leal a Abraão e aos seus descendentes (Dt 7.12). O relacionamento entre a benevolência como expressão da lealdade e a verdade (*'emet*) que expressa a fidelidade é tão estreito que as palavras aparecem em justaposição cerca de dezesseis vezes: *ḥesed we'emet* (Sl 25.10; 89.14; cf. v. 25 com *'emûnâ*, "fidelidade"). O Deus da Aliança demonstra a Sua fidelidade pactual ao comprometer-se amorosamente com o Seu povo, independentemente da resposta ou justiça deste (Dt 7.7-8). Neste sentido, a benevolência pode ser um sinônimo da aliança (Dt 7.9, 12). As bênçãos geralmente são descritas como os benefícios divinos (Dt 7.13-16). Por isso, a benevolência não é meramente um termo relacional; é ativa. O Deus que ama derrama as Suas bênçãos sobre Seu povo do pacto. Ele é ativo (*'āśâ*) no Seu amor (Sl 18.50; Dt 5.10). Sua benevolência também acha expressão na justiça. A justiça com seu relacionamento com a benignidade garante o derradeiro triunfo e galardão do povo de Deus, e também contém uma advertência no sentido de que Javé não tolera o pecado, embora possa ter muita longanimidade. A qualidade da benignidade também é garantida pela sua durabilidade; ela é de geração em geração (Ex 34.7). Vinte e seis vezes somos informados de que "a sua misericórdia dura para sempre" (cf. Sl 106.1; 107.1; 118.1-4; 136). Ele Se lembra do Seu amor, ainda que o tenha retido por um breve período a fim de disciplinar (Sl 98.3).

Por outro lado, o Deus que é amor também espera que o Seu povo seja santificado demonstrando benignidade ao seu Deus segundo a aliança e ao seu próximo. A chamada para um compromisso de amor a Deus é expressa em Dt 6.5, e foi repetida por nosso Senhor (Mt 22.37). A resposta que o homem dá à benignidade de Deus é amor. No plano horizontal o crente é conclamado a exibir tanto a benignidade (conforme fez Davi, 2 Sm 9.1, 3, 7) quanto o amor (Lv 19.18, cf. Mt 22.39). Quando o homem reage favoravelmente à benignidade e a tudo quanto ela significa, demonstra que pertence ao Pai Celestial (Mt 5.44-48).

W. A. VAN GEMEREN

Veja também DEUS, ATRIBUTOS DE.

Bibliografia. N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the OT;* L. J. Kuyper, "Grace and Truth", *RR* 16:1-16; N. Glueck, *Hesed in the Bible;* K. D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible.*

BERDYAEV, NIKOLAI ALEKSANDROVICH (1874-1948). Filósofo e teólogo personalista russo. Nasceu em Kiev, e foi exilado pelo governo czarista, como marxista, em 1898. Depois da Revolução Bolchevista, foi catedrático de filosofia na Universidade de Moscou, até ser deportado para a Europa pelos soviéticos, em 1922, por causa das premissas cristãs do seu socialismo. Berdyaev viveu como exilado contra a sua vontade até à sua morte na França, onde propagava seus pensamentos como diretor da Academia Religiosa e Filosófica e como redator do jornal *The Way* e da editora da ACM. Berdyaev era um livre-pensador nos anos da sua juventude, mas afiliou-se à Igreja Ortodoxa Russa na véspera da Primeira Guerra Mundial, e embora muitas vezes a tenha criticado de modo aberto, permaneceu conscientemente membro dela e, como tal, participou de conferências do movimento ecumênico. Apesar disso, segundo sua própria confissão, seu pensamento não era típico da Igreja Ortodoxa. embora ele reconhecesse sua própria afinidade com Orígenes e com Gregório de Nissa.

Em mais de vinte livros e vários artigos, Berdyaev não apresentou nenhum sistema ordeiro; idéias desconexas enchem as suas obras, e aforismos freqüentes obscurecem os

seus conceitos, em vez de esclarecê-los. Mas isto está em harmonia com a sua confissão de que sua vocação era "proclamar, não uma doutrina, mas um ponto de vista". Reconhecia livremente que a sua teologia era antropocêntrica, por causa da sua convicção de que a humanidade tinha sido deificada pela encarnação.

A teologia de Berdyaev é um pouco convencionalmente trinitariana, encarnacional e redentiva: a Segunda Pessoa da Trindade eterna tornou-Se homem para libertar a humanidade do mal e transformar toda a criação no reino de Deus. O que ele tem de distintivo acha-se na sua ênfase radical na liberdade e na criatividade. Ele dizia que a liberdade era incriada, independente de Deus e eterna. É o nada (*Ungrund*) com o que Deus produziu Sua boa criação; é, também, a ocasião para o mal e, portanto, para a dor e o sofrimento. A criatividade constitui-se na semelhança entre Deus e o homem, que foi criado à imagem de Deus e liberto pela encarnação para realizar o seu destino. Cristo, o Deus-homem, destruiu a desconexão radical entre o homem e Deus, e reuniu os dois na tarefa de transformar "este mundo mau e aflito".

A partir desta perspectiva foi derivado o tema escatológico de Berdyaev, que previa a realização da justiça perfeita para a existência humana. Mas, ao contrário do marxismo, que contava com sua simpatia, Berdyaev declarou a futilidade desta esperança dentro da história, visto que qualquer sociedade criada por esforços meramente humanos destruiria inevitavelmente a liberdade e a criatividade. O alvo da história acha-se além da história, no destino divino-humano do homem, sua obrigação diante de Deus de expressar livremente a sua criatividade. Cada ato criativo fere um golpe contra o mal que escraviza o homem, e une com Deus quem assim age. O relacionamento correto entre o homem e Deus, portanto, não é o ato objetivo de adoração, mas a união subjetiva dos dois no ato da criação.

O próprio Berdyaev tipificava a tendência espiritual de muitos intelectuais russos de deixarem o naturalismo depois de 1900, e isto é geralmente chamado a renascença religiosa russa; de modo apropriado, seus escritos agora fornecem um ímpeto principal para a renascença religiosa soviética que está em andamento, uma renovação do interesse pela espiritualidade, especialmente a ortodoxia, dentro de um segmento dos intelectuais jovens da URSS.

P. D. STEEVES

Veja também TRADIÇÃO ORTODOXA, A.

Bibliografia. Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography* e *Truth and Revelation;* O. F. Clarke, *Introduction to Berdyaev;* M. Vallon, *An Apostle of Freedom;* N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century.*

BERKELEY, GEORGE (1685-1753). Um filósofo nascido na Irlanda, que apresentava argumentos clássicos a favor da metafísica idealista. Produziu a maior parte da sua obra filosófica cedo na vida: *An Essay Towards a New Theory of Vision* ("Um ensaio Visando uma Nova Teoria da Visão"), em 1709, e *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* ("Um Tratado a Respeito dos Princípios do Conhecimento Humano"), em 1710. Mais tarde, dedicou a sua atenção a outras coisas – as tentativas de estabelecer uma faculdade em Bermuda, e o serviço como bispo anglicano em Cloyne, na Irlanda, a partir de 1734.

Como imaterialista, Berkeley acreditava que a substância material não existe. Existem dois tipos de coisas: espíritos que percebem idéias, e as idéias que eles percebem. As idéias não representam outra coisa; a idéia de um corpo ou de uma mesa não se relaciona com qualquer corpo ou mesa material. Segundo Berkeley, este imaterialismo protege-nos do ceticismo; não temos motivo de duvidar de que nossas idéias assemelham-se

corretamente a objetos materiais no mundo, porque não há objetos materiais. Tudo quanto conhecemos são as idéias presentes nas nossas mentes, e delas temos consciência direta e indubitável. Berkeley não achava nenhuma distinção entre a aparência e a realidade; a aparência é a única realidade que possuímos.

A doutrina básica de Berkeley é que para alguma coisa existir, ela deve ser percebida. Se algo for um odor, deve ser cheirado; ser for uma cor, precisa ser vista, etc. Além disso, as informações dos sentidos são a única base para o conhecimento. Não há maneira de alegar que há algum objeto material cuja existência postulamos, porque não podemos ir além dos nossos sentidos para verificar o caso.

As coisas cessam de existir quando nenhum ser humano as percebe? Berkeley disse "não", porque Deus continua a percebê-las. Além disso, Deus coordena nossas percepções comuns, a fim de lhes dar uma regularidade por leis. Esta regularidade simplifica o mundo para Deus, que não precisa manter tanto um mundo material quanto a nossa capacidade de perceber o mundo. Ele meramente mantém as nossas percepções.

O idealismo de Berkeley não precisa ser considerado anti-ortodoxo. Ele acreditava que Jesus era totalmente Deus e totalmente homem. Jesus estava na carne tanto quanto você ou eu, embora a carne seja considerada uma "idéia". Nem a encarnação nem o mundo em geral são uma ilusão. Pelo contrário, o próprio Deus mantém de modo ordeiro todas as percepções genuínas deste tipo. P. H. DEVRIES

Bibliografia. J. Wild, *George Berkeley, a Study of His Life and Philosophy.*

BERKHOF, LOUIS (1873-1957). Teólogo da Igreja Reformada Cristã. Nasceu em Emmen, na Holanda, e chegou a Grand Rapids, estado de Michigan, nos E.U.A., em 1882. Depois de diplomar-se na Faculdade Calvino (1897) e no Seminário Teológico Calvino (1900), foi ordenado na Igreja Reformada Cristã. Um pastorado de dois anos em Allendale, estado de Michigan, foi seguido por dois anos de estudos no Seminário Teológico de Princeton (B. D., 1904). Voltou, então, para Grand Rapids, a fim de servir na Igreja Reformada Cristã de Oakdale Park durante dois anos.

Em 1906, Berkhof começou uma carreira de ensino com trinta e oito anos de duração no Seminário Teológico Calvino, servindo também como o primeiro presidente do Seminário desde 1931 até aposentar-se, em 1944. Os primeiros vinte anos foram dedicados à área bíblica, primeiramente nas matérias do AT e NT, mas, depois de 1914, somente nas matérias do NT. Em 1926, Berkhof tornou-se catedrático de dogmática ou de teologia sistemática, e continuou neste campo durante os dezoito anos seguintes. É melhor conhecido como teólogo sistemático.

O inglês veio a ser a língua da instrução no Seminário Calvino em 1924, e as publicações de Berkhof visavam as necessidades dos seus alunos. Em 1932 suas preleções de classe foram publicadas em dois volumes como *Reformed Dogmatics* ("Dogmática Reformada"). Uma edição revista e ampliada apareceu em 1938, num único volume de 784 páginas com o nome *Systematic Theology* ("Teologia Sistemática"). Esta é a sua obra mais conhecida. Além desta obra-padrão, que abrange as seis ramificações principais da teologia sistemática, Berkhof acrescentou um *Introductory Volume to Systematic Theology* ("Volume Introdutório à Teologia Sistemática", 1932) sobre questões de prolegômenos, que depois também foi revisado e ampliado. Acrescentou, também, um volume sobre a *History of Christian Doctrine* ("Histórias das Doutrinas Cristãs", 1937), que seguiu o desenvolvimento da doutrina cristã desde os pais apostólicos até ao liberalismo de Schleiermacher e Ritschl.

Na sua obra sobre a teologia sistemática, Berkhof seguiu a linha de João Calvino e adotou o desenvolvimento da teologia reformada feito pelos teólogos holandeses Abra-

ham Kuyper e Herman Bavinck. A influência específica da obra em quatro volumes deste último, *Gereformeerde Dogmatiek* ("Dogmática Reformada"), fica muito evidente. Berkhof não era um teólogo original nem especulativo; andava por caminhos já percorridos. Sua relevância principal achava-se na exposição das riquezas da tradição reformada, em contraste com as teologias principais da história. Seus escritos eram sólidos e bem organizados para o uso na sala de aulas bem como no estudo em particular. Sua *Systematic Theology* tem sido amplamente usada nos seminários teológicos e institutos bíblicos em todas as partes dos Estados Unidos e do Canadá, bem como nos círculos conservadores em todas as partes do mundo. Uma tradução em espanhol surgiu em 1969.

Em 1921, Berkhof fez as Preleções *Stone* no Seminário Teológico de Princeton; foram publicadas com o título *The Kingdom of God* ("O Reino de Deus", 1951). Participou ativamente na vida da igreja e publicou muitos artigos nos jornais denominacionais. As seguintes monografias merecem menção especial: *The Assurance of Faith* ("A Certeza da Fé" 1928), *Vicarious Atonement Through Christ* ("Expiação Vicária Mediante Cristo" 1936); *Principles of Biblical Interpretation* ("Princípios da Interpretação Bíblica", 1950); *Aspects of Liberalism* ("Aspectos do Liberalismo", 1951); *The Second Coming of Christ* ("A Segunda Vinda de Cristo", 1953); e *Riches of Divine Grace* ("Riquezas da Graça Divina", 1948), sendo esta última obra uma coletânea de sermões. F. H. KLOOSTER

Veja também TRADIÇÃO REFORMADA, A; KUYPER, ABRAHAM; BAVINCK, HERMAN.

Bibliografia. P. De Klerk, ed., *A Bibliography of the Writings of the Professors of Calvin Theological Seminary.*

BERNARDO DE CLARAVAL (1090-1153). O homem mais conhecido e amplamente aclamado da sua era, canonizado em 1174, e feito Doutor da Igreja em 1830. Preeminentemente um monge, Bernardo fundou um mosteiro em Claraval, mas foi ativo durante toda a sua vida numa vasta gama de empreendimentos. Ajudou a sanear o cisma papal em 1130; foi o "martelo dos hereges", inclusive Henrique de Lausana, Arnoldo da Bréscia e Pedro Abelardo; escreveu obras volumosas místicas, teológicas e devocionais; e mantinha correspondência pessoal extensiva com imperadores, papas, monges teimosos e teólogos.

Sua teologia foi profundamente apreciada por Lutero e Calvino, sendo que este último só citava Agostinho mais freqüentemente do que ele. Como homem de ação, de contemplação, de experiência mística, de ortodoxia doutrinária e de perícia administrativa, Bernardo era a personificação teológica da "síntese medieval" para Dante. Em *Paraíso* ele é o símbolo daquela contemplação mediante a qual o homem recebe a visão de Deus; é ele quem toma o lugar de Beatriz como guia nos passos finais da salvação. O misticismo de Bernardo é geralmente destituído de qualquer qualidade gnóstica ou maniquéia dos místicos dos séculos XIV e XV posteriores.

Bernardo foi o pregador oficial da Segunda Cruzada, e o resultado dela foi uma decepção amarga para ele. Sua devoção à Virgem Maria deu grande ímpeto àquele movimento que tinha sido relativamente insignificante no Ocidente. Seu teologia é marcada mais pela piedade ardente e pela síntese do melhor que havia nos seus tempos do que pelo brilhantismo ou pela originalidade. Às vezes, ele era impetuoso e obstinado ao mesmo tempo, mas sua dedicação altruística e fervorosa à vocação parece ter dado à sua obra e à sua vida uma autoridade fora do comum.

Entre os hinos atribuídos a ele existem vários em português como, por exemplo, "Ó Fronte Ensangüentada". C. F. ALLISON

Veja também MISTICISMO; ESPIRITUALIDADE.

Bibliografia. W. W. Williams, *Studies in St. Bernard of Clairvaux;* B. S. James, *St. Bernard of Clairvaux.*

BEZA, TEODORO DE (1519-1605). O incontestável líder em Genebra como sucessor de João Calvino. Embora sua hegemonia espiritual não fosse marcada por desvios relevantes da orientação de Calvino, Beza era mesmo diferente em algumas ênfases eclesiásticas específicas.

Nascido em Vézelay, na Borgonha, filho de uma família abastada, Beza logo demonstrou capacidade acadêmica e foi enviado para estudar sob a orientação de Melchior Wolmar, um professor cripto-luterano, em Orléans. Veio a ser reconhecido como poeta de destaque em latim, depois de publicar uma coletânea de poemas humanistas, *Juvenalia.* Sua conversão seguiu-se após uma doença crítica, e a partir de então identificou-se com o movimento da Reforma.

Beza serviu como catedrático de grego na Academia de Lausanne, de 1549 a 1558, quando foi chamado ao posto de reitor, e também catedrático, da recém-formada Academia de Genebra. Sendo também um ecumenista, serviu incansavelmente para levar a efeito um protestantismo unido.

As principais contribuições de Beza à Reforma Suíça foram: a confirmação dos avanços de Calvino em Genebra e a solidificação do sistema presbiteriano. Tomava material emprestado livremente tanto de Calvino quanto de Martin Bucer. Na sua doutrina central da igreja, Beza, seguindo Bucer, distinguia três marcas da igreja verdadeira: a Palavra de Deus, os dois sacramentos e a disciplina. Considerava a igreja como o convívio dos eleitos. Apesar disso, a eleição não era o enfoque central da eclesiologia de Beza. Pelo contrário, seguindo Calvino, tratava a eleição dentro da rubrica da Pessoa e da obra de Cristo. Beza, no entanto, criou tensão nesta doutrina ao tratá-la de modo escolástico em outros lugares, seguindo linhas supralapsarianas um pouco rígidas.

Beza postulava o governo eclesiástico presbiteriano como a única política aceitável segundo o NT. Adotou o ponto de vista de Calvino de que esta ordem compõe-se de pastores, doutores, presbíteros e diáconos, mas aplicou este sistema nos vários níveis locais e sinodais de modo mais rígido do que Calvino. A doutrina da igreja segundo Beza acha-se na sua coletânea de três volumes: *Tractationes Theologicae*, especialmente em *Ad Tractationem de Ministrorum Evangelii... Responsio*, onde censura a prelazia anglicana.

Entre outras obras eruditas de importância estão sua edição de 1582 no NT grego e os três volumes da sua *Histoire ecclésiastique de églises réformées... de France.* A preocupação pelo bem-estar da igreja levou-o a produzir muitos sermões, um comentário, uma tradução em francês de muitos Salmos para o saltério huguenote, uma tradução do NT em francês, juntamente com Calvino e uma influente confissão de fé. J. H. HALL

Bibliografia. H. M. Baird, *Theodore Beza: The Counsellor of the French Reformation, 1519-1605;* J. S. Bray, *Theodore Beza's Doctrine of Predestination;* T. Maruyama, *The Reform of the True Church: The Ecclesiology of Theodore Beza;* J. Raitt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza.*

BÍBLIA. A palavra "Bíblia" em português deriva da palavra grega *biblion*, "rolo" ou "livro" (Embora *biblion* seja realmente um diminutivo de *biblos*, ela perdeu este sentido no NT. Veja Ap 10.2, onde *biblaridion* é usado para indicar um "rolo pequeno"). Mais exatamente, um *biblion* era um rolo de papiro ou biblo, uma planta semelhante a uma taquara, cuja casca interna era secada, para se tornar uma matéria de escrita de uso generalizado no mundo antigo.

A palavra segundo a usamos hoje, no entanto, tem uma conotação muito mais significante do que a palavra grega *biblion*. As passo que *biblion* era uma palavra um pouco neutra – podia ser usada para designar livros de magia (At 19.19) ou uma carta de divórcio (Mc 10.4), bem como livros sagrados – a palavra "Bíblia" refere-se ao Livro por excelência, o registro reconhecido da revelação divina.

Embora este significado seja eclesiástico na sua origem, suas raízes remontam até ao AT. Em Dn 9.2 (LXX) *ta biblia* refere-se aos escritos proféticos. No Prólogo de Siraque, refere-se às Escrituras do AT de modo geral. Este uso lingüístico passou para a igreja cristã (2 Clem. 14.2) e cerca do início do século V foi estendido para incluir todo o conjunto de escritos canônicos, conforme agora os possuímos. A expressão *ta biblia* passou para o vocabulário da igreja ocidental e, no século XIII, por aquilo que Westcott chama de "feliz solecismo", o neutro plural veio a ser considerado um feminino singular, e, nesta forma, o termo passou para as línguas da Europa moderna. Esta mudança significante do plural para o singular refletiu o conceito crescente da Bíblia como uma só declaração de Deus, ao invés de uma multidão de vozes falando em nome dEle.

O processo mediante o qual os vários livros da Bíblia foram reunidos e seu valor reconhecido como Escritura Sagrada é referido como a história do cânon. De modo contrário à opinião crítica atualmente dominante, existia, antes do exílio, um grande conjunto de literatura sagrada. Moisés escreveu "todas as palavras do Senhor" no "livro da aliança" (Ex 21-23; 24.4, 7). O discurso da despedida de Josué foi escrito "no livro da lei de Deus" (Js 24.26). Samuel falou a respeito de como seria o reino e "escreveu-o num livro" (1 Sm 10.25). "Assim diz o Senhor" era o prefácio comum das declarações dos profetas.

Esta literatura de revelação, embora não tenha chegado a uma forma fixa senão no século II a.C., não deixou de ser considerada, desde o próprio início, como a vontade revelada de Deus e, portanto, obrigatória para o povo. Os "oráculos de Deus" eram tidos na mais alta estima, e esta atitude para com as Escrituras foi bem naturalmente transmitida para a igreja primitiva. Poucos negariam que Jesus considerava o AT um registro inspirado da auto-revelação de Deus na história. Repetidas vezes, Ele apelava às Escrituras como autorizadas (Mt 19.4; 22.29). A igreja primitiva mantinha esta mesma atitude para com o AT, mas ao lado dele começaram a colocar as palavras do Senhor. Embora o cânon do AT tivesse sido formalmente encerrado, a vinda de Cristo o reabrira em certo sentido. Deus estava falando de novo. Visto que a cruz era o ato redentor central de Deus na história, o NT tornou-se uma necessidade lógica. Desta maneira, a voz dos apóstolos e, mais tarde, os seus escritos, foram aceitos como o comentário divino sobre o evento de Cristo.

Vista como um processo histórico, a formação do cânon do NT ocupou cerca de 350 anos. No século I, os vários livros foram escritos e começaram a ser circulados através das igrejas. O surto da heresia no século II – especialmente na forma do gnosticismo com seu porta-voz de destaque, Márcion – foi um impulso poderoso em direção à formação de um cânon definitivo. Iniciou-se um processo de triagem em que as Escrituras válidas se distinguiram da literatura cristã em geral com base em critérios tais como a autoria apostólica, a recepção pelas igrejas e a consistência da doutrina com aquilo que a igreja já possuía. O cânon acabou sendo oficialmente reconhecido no Concílio de Cartago (397).

A reivindicação da Bíblia quanto à sua origem divina é amplamente justificada pela sua influência histórica. Seus manuscritos são contados aos milhares. Mal o NT havia sido reunido como um todo, e já havia traduções em latim, siríaco e egípcio. Hoje, não há nenhum idioma no mundo civilizado que não possua a Palavra de Deus. Nenhum outro livro já foi tão cuidadosamente estudado, nem teve tanta coisa escrita a respeito dele. Sua influência espiritual é inestimável. É preeminentemente *o Livro* – a Palavra de Deus na

linguagem do homem.

R. H. MOUNCE

Veja também BÍBLIA, AUTORIDADE DA; BÍBLIA, CÂNON DA; BÍBLIA, INERRÂNCIA E INFALIBILIDADE DA; BÍBLIA, INSPIRAÇÃO DA; PALAVRA, PALAVRA DE DEUS, PALAVRA DO SENHOR.

Bibliografia. F. F. Bruce, *The Books and the Parchments;* B. F. Westcott, *The Bible in the Church;* P. R. Ackroyd *et al.*, ed., *The Cambridge History of the Bible*, 3 vols.; D. E. Nineham, ed., *The Chuch's Use of the Bible;* A. Harnack, *Bible Reading in the Early Church;* N. O. Hatch e M. A. Noll, *The Bible in America;* B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages;* A. Richardson, *The Bible in the Age of Science;* J. Barr, *The Bible in the Modem World.*

BÍBLIA, AUTORIDADE DA. Quanto à sua referência pessoal, a autoridade é o direito e a capacidade de um indivíduo realizar aquilo que determina, e que, em virtude de sua posição ou cargo, pode exigir obediência. Além disso, aplica-se a palavras faladas ou escritas, cuja exatidão tem sido estabelecida e em cujas informações, portanto, pode-se confiar.

No NT, a palavra grega *exousia* às vezes é traduzida "direito" (NEB) ou "poder" (AV; e.g.: Mt 9.6; Jo 1.12; 17.2; 19.10), e às vezes "autoridade" (e.g.: Mt 7.29; 8.9; 21.23; Jo 5.27; At 9.14). O que emerge das suas várias ocorrências é que possuir *exousia* é possuir um poder que se mantém pelo próprio direito. Em alguns contextos, a ênfase recai sobre a autoridade que a retenção do poder outorga por direito; em outras ocasiões, recai sobre a realidade do poder que condiciona o uso correto da autoridade.

A autoridade pode ser atribuída ou inerente. Quando perguntaram a Jesus com que autoridade Ele ensinava e agia (Mt 21.23-24) a implicação era que a Sua autoridade era externa. Aqueles que Lhe interrogavam supunham que Ele meramente exercia uma autoridade representativa ou conferida. Por outro lado, na declaração de que Jesus ensinava com autoridade (Mt 7.29) e que "com autoridade e poder" expulsava espíritos imundos (Lc 4.36) o ponto central de tal autoridade estava no Seu próprio Ser. Era, por assim dizer, uma autoridade ontológica. Por isso, embora a autoridade das Suas palavras e ações não fosse dEle mesmo, mas dAquele que O enviou (João 14.10; 17.8), estas mesmas palavras e atos tinham na Sua própria pessoa sua razão de ser, porque fundamentava-se no Seu relacionamento de filho com Deus, Seu Pai.

Como no caso de Cristo, em quem os dois aspectos da autoridade, o outorgado e o inerente, se combinavam, assim acontece com a Bíblia. Pelo fato de a Bíblia apontar além de si mesma para Deus, ela tem uma autoridade conferida. Além disso, a Bíblia tem uma autoridade verdadeira dentro de si mesma como a concretização autêntica da auto-revelação de Deus. Os teólogos liberais negam à Bíblia esta autoridade ontológica, e concedem-lhe, no máximo, uma autoridade emprestada. Alguns, como Karl Barth, aceitam que esta autoridade foi outorgada por Deus mas, ao mesmo tempo, insiste em dizer que a própria Bíblia é essencialmente uma produção humana. Outros – e.g., Rudolph Bultmann e Paul Tillich – consideram que a Bíblia é uma coletânea falível de escritos religiosos sobre a qual a igreja primitiva arbitrariamente impôs uma autoridade que a piedade evangélica continuou a sustentar. Mas, ao negar à Bíblia uma autoridade ontológica, a teologia liberal desmascara sua própria inconsistência fundamental, pronunciando, assim, a sua própria condenação. Porque, enquanto ela deseja a aceitação das suas próprias especulações não-bíblicas, tem que desfazer da autoridade da Bíblia. Mas quando ela se preocupa em manter para si o rótulo de "cristã", apela à Bíblia como uma fonte autorizada.

Uma abordagem do assunto da autoridade bíblica deve começar com o próprio Deus, porque nEle se localiza toda a autoridade em última análise. Ele é Sua própria autoridade, porque nada há fora dEle em que Sua autoridade esteja fundamentada. As-

sim, ao fazer Sua promessa a Abraão, Ele jurou pelo Seu próprio nome, pelo fato de não ter ninguém maior por quem jurar (Hb 6.13). Esta autoridade de Deus, portanto, é a autoridade daquilo que Deus é. Mas o que Deus é torna-se conhecido na Sua auto-revelação, visto que somente na Sua revelação Ele pode ser conhecido. A revelação, portanto, é a chave da autoridade de Deus, de modo que as duas coisas, a revelação e a autoridade, podem ser consideradas dois lados da mesma realidade. Na revelação, Deus declara a Sua autoridade.

Os profetas do AT acharam a sua certeza na revelação de Deus. Ao pronunciar a sua mensagem, sabiam que estavam declarando a vontade autorizada de Deus. Como embaixadores de Deus, proclamavam aquilo que Deus requeria do Seu povo. Para a fé cristã, Cristo é conhecido como a revelação final de Deus. NEle, a autoridade imperial de Deus é expressada de modo mais gracioso. Portanto, Cristo é a suma de tudo quanto é divinamente autorizado para a vida do homem. Mas este desvendar progressivo de Deus, que culminou em Cristo, recebeu uma forma perpétua nos escritos bíblicos. As Escrituras, conseqüentemente, participam da autoridade de Deus, de modo que o relacionamento de Cristo com elas é decisivo para autenticar a autoridade delas.

Jesus interpretou "todas as Escrituras" do AT como esboço profético daquilo que Ele veio realizar; e entendeu que a própria linguagem dela era a expressão natural, e ao mesmo tempo sobrenatural, da vontade do Seu Pai. Mediante a Sua atitude para com o AT e o uso que fez dele, Cristo realmente validou a divindade das Escrituras. Com a mesma convicção da autoridade divina, os escritores do NT aceitaram-na e a citaram; à luz dela, eles mesmos, como os intérpretes inspirados da significância salvífica da Pessoa e da obra de Cristo, colocaram seus próprios escritos em pé de igualdade com as Escrituras do AT como divinamente autorizados. Nas palavras dos Seus apóstolos eleitos, a plena medida da revelação de Deus em Cristo foi completada, de modo que Paulo podia declarar: "Falamos em Cristo perante Deus" (2 Co 12.19). Desta forma os apóstolos reivindicam uma autoridade absoluta para os seus escritos (e.g.: 2 Co 10.11; 1 Ts 2.13; 5.27; 2 Ts 2.15; 3.14).

A autoridade da Bíblia é estabelecida por suas próprias reivindicações. Ela é a Palavra de Deus. Declarações tais como, "Assim diz o Senhor", ou o seu equivalente, ocorrem tão freqüentemente no AT que podemos afirmar com confiança que o relato inteiro é dominado por esta reivindicação. Os escritos do NT sempre se referem a estas passagens dizendo que Deus é a origem delas. No próprio NT, tanto Cristo quanto o evangelho são chamados "a Palavra de Deus", demonstrando, assim, que a ligação entre os dois é vital e necessária. O evangelho, especificamente no seu conteúdo central e em muitos aspectos, mediante a atuação do Espírito Santo, é colocado em forma escrita pelas pessoas nomeadas por Cristo, como a palavra autorizada de Deus para a igreja no mundo. Os dois Testamentos, portanto, pertencem juntos com o único nome: "a Palavra de Deus". Portanto, como a Palavra de Deus, a Bíblia leva em si a autoridade de Deus.

É a Escritura da verdade. No AT, a palavra hebraica *'emet*, traduzida por "verdade" nas nossas versões bíblicas e freqüentemente por "fidelidade", na Versão Revista e Atualizada de Almeida (e.g.: Dt 32.4; Sl 108.4; Os 2.20), é constantemente registrada como predicado de Deus. Deus é verdadeiro e totalmente fiel (cf. Sl 117.2), e esta fidelidade total de Deus garante que Ele é completamente fidedigno. Esta veracidade de Deus passa a ser um atributo daquilo que Deus é em Si mesmo para caracterizar todas as Suas obras (cf. Sl 57.3) e especialmente a Sua Palavra. Assim, a Sua Palavra é verdadeira e fiel (cf. Sl 119.89). A totalidade do AT, portanto, como "a Palavra de Deus" deve ser designada "a escritura da verdade" (Dn 10.21). Ela participa do próprio caráter de Deus, da veracidade fundamental dAquele que Se declara "não um homem, para que mentisse" (Nm 23.19; cf. 1 Sm 15.29; Sl 89.35). O Sl 31.5 declara que o Senhor é o Deus da verdade, ao passo que o Sl 119.160 afirma que a Sua Palavra é a palavra da verdade. Nos dois trechos em-

prega-se o mesmo termo hebraico. A mesma verdade, portanto, é o predicado de Deus e da Sua Palavra.

No NT, a palavra *alētheia* tem o mesmo significado fundamental de autenticidade e veracidade, em contraste com aquilo que é falso e inconfiável. Assim, Deus é verdadeiro (1 Jo 5.20; Jo 3.33; 7.28; 8.26; 17.3; 1 Ts 1.9) e veraz (Rm 3.7; 15.8, etc.). E como Deus é, assim também é a Sua palavra. A Sua palavra é a verdade (Jo 17.17). O evangelho é apresentado com palavras verazes (2 Co 6.7; cf. Cl 1.5; Tg 1.18), e a verdade do evangelho (Gl 2.5) é idêntica à verdade de Deus (Rm 3.7).

A Bíblia é, portanto, o Livro da verdade de Deus; e esta verdade, conforme diz o Catecismo de Westminster, é "verdade infalível". Da mesma forma que é totalmente fidedigna no que diz respeito à verdade, assim também deve ser totalmente confiável no que concerne aos seus fatos. Sendo as duas coisas, ela é a nossa autoridade em todas as coisas pertencentes à vida e à piedade. H. D. MCDONALD

Veja também BÍBLIA, INSPIRAÇÃO DA; BÍBLIA, INERRÂNCIA E INFALIBILIDADE DA.

Bibliografia. R. Abba, *The Nature and Authority of the Bible;* H. Cunliffe-Jones, *The Authority of the Biblical Revelation;* R. E. Davies, *The Problem of Authority in the Continental Reformers;* C. H. Dodd, *The Authority of the Bible;* P. T. Forsyth, *The Principle of Authority;* N. Geldenhuys, *Supreme Authority;* F. J. A. Hort, *The Authority of the Bible;* G. H. Hospers, *The Reformed Principle of Authority;* R. C. Johnson, *Authority in Protestant Theology;* D. M. Lloyd-Jones, *Authority;* H. D. McDonald, *Theories of Revelation;* L. Oswald, *The Truth of the Bible;* B. Ramm, *Patterns of Authority;* A. Richardson e W. Schweitzer, eds., *Biblical Authority for Today;* J. Rogers, ed., *Biblical Authority;* J. W. C. Wand, *The Authority of the Scriptures;* B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible;* R. R. Williams, *Authority in the Apostolic Age.*

BÍBLIA, AUTORIDADE NA. Autoridade é o conceito do poder lícito. É empregada na Bíblia com bastante elasticidade. Embora o termo "autoridade" por si não seja usado a respeito de Deus no AT, como o é no NT (usualmente como tradução de *exousia*), a pressuposição que permeia os dois Testamentos é que somente Deus é a autoridade última e que somente Ele é a verdadeira fonte de autoridade para outros.

A Autoridade de Deus. Seu domínio soberano, universal e eterno sobre o universo inteiro dá evidência da Sua autoridade (e.g.: Ex 15.18; Jó 26.12; Sl 29.10; 47; 93.1-2; 95.3-5; 103.19; 146.10; 147.5; Is 40.12ss.; 50.2). Por Sua autoridade, Ele tem determinado tempos ou épocas (At 1.7) e "segundo a sua vontade ele opera com o exército do céu e os moradores da terra" (Dn 4.34-35). Esta autoridade sobre os homens é comparada como a de um oleiro sobre o seu barro (Rm 9.20-23). Tão definitiva é a autoridade de Deus que toda a autoridade entre os seres humanos vem somente dEle (Rm 13.1). A autoridade de Deus inclui não somente a autoridade da providência e da história, como também a exigência da submissão e da prestação de contas pelo homem, expressada, por exemplo, no jardim do Éden, nos Dez Mandamentos, no evangelho e suas exigências evangélicas. Inerente à autoridade de Deus é o poder temível de lançar no inferno aquele que não lhe presta reverência (Lc 12.5) e o poder glorioso de perdoar os pecados e declarar justos os que estão em Cristo (Rm 3.21-26). No dia da ira e da misericórdia divina, a devida autoridade de Deus como Criador (Ap 4.11) e como Redentor em Cristo (Ap 5.12-13) será reconhecida de modo indiscutível.

A Autoridade de Jesus Cristo. Como o Deus-homem, o Filho de Deus encarnado, Jesus Cristo manifesta a Sua autoridade em um aspecto duplo. Por um lado, Sua autoridade é a dAquele que é o Filho de Deus e nEle ela é intrínseca e não derivada. Por outro lado, como o Filho encarnado, que é o Filho do homem, Ele age em submissão e obediência ao Pai. Assim, Ele pode dizer de um só fôlego a respeito dos Seus planos para

entregar a Sua vida: "Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Tenho autoridade para a entregar e também para reavê-la". E: "Este mandato, recebi de meu Pai" (Jo 10.18). Mas porque a Sua vida, como o prometido Filho do homem é uma vida de agir em nome de Deus, como Seu representante, e em favor dos homens, como quem também é homem (cf. Dn 7.13-14), Jesus quase sempre fala da Sua autoridade em termos de agir em nome de Deus Pai. Agindo assim, ele exerce todas as prerrogativas de Deus - e.g., Ele perdoa os pecados (Mc 2.5-8), cura (Mc 1.34), expulsa demônios (Mc 1.27), controla o poder da natureza (Lc 8.24-25), ressuscita os mortos (Lc 7.11-17; Jo 11.38-44), ensina com autoridade (Mt 7.28-29); cf. Seu "Eu, porém, vos digo", Mt 5.21-48) e exige que os homens se submetam à Sua autoridade tanto na terra (Lc 14.25-35) quanto no juízo (Mt 7.22-23). Como Filho obediente, Ele reconhece e segue a Palavra do Seu Pai, as Escrituras, e a elas apela como autoridade final (Mt 4.1-10; 22.23-46; Jo 10.33-36).

Mediante a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte pela Sua morte e ressurreição, a autoridade usurpada do maligno e dos seus anjos é quebrada (Hb 2.14-15; 1 Jo 3.8; Cl 2.15). Assim, toda a autoridade no céu e na terra é dada para Cristo exercer no Seu papel messiânico (Mt 28.18-20) até que tenha completado a Sua tarefa de, finalmente, subjugar todos os inimigos de Deus e entregar o reino a Deus Pai (1 Co 15.24-28). Neste ínterim, Cristo exerce liderança e autoridade de modo providencial sobre todas as coisas para o bem da Sua igreja (Ef 1.20-23). Com uma autoridade redentora que capacita além de ordenar, Ele exige com autoridade tanto a evangelização de todas as nações quanto a obediência a todos os Seus mandamentos (Mt 28.19-20; At 1.8; Rm 6.1ss.; 8.1ss.; Fp 2.12-13).

A Autoridade dos Apóstolos. A autoridade de Deus é exercida no AT não somente por vários meios diretos como também através daqueles a quem Ele deu autoridade para agir em Seu nome - os sacerdotes, profetas, juízes e reis. No NT, a autoridade do Pai, e especialmente a de Jesus Cristo, é expressa de modo sem igual através dos apóstolos, que são, por definição, os embaixadores diretos e pessoais de Jesus Cristo (Mt 10.1, 40); Mc 3.14; Jo 17.18; 20.21; At 1.1-8; 2 Co 5.20; Gl 1.1; 2.8), falando e agindo com a Sua autoridade (Gl 1.11ss.; 2.7-9). Eles declaram que falam em nome de Cristo e sob a orientação do Espírito, em termos tanto do conteúdo quanto da forma de expressão (1 Co 2.10-13; 1 Ts 2.13), que estabelecem a norma permanente para a fé (Gl 1.8; 2 Ts 2.15) e para a conduta (1 Co 11.2; 2 Ts 3.4, 6, 14), conforme é indicado também pela referência auto-consciente a "todas as igrejas" (cf., e.g., 1 Co 7.17; 14.34), a ponto de designar suas decisões sobre uma questão como "o mandamento do Senhor" (1 Co 14.37). Estabelecem a ordem ou o governo da igreja de modo que um governo eclesiástico por um grupo de homens, muitas vezes, mas nem sempre, designados como bispos, é universal no período do NT, conforme é evidenciado não somente na reunião em Jerusalém (At 15) como também nos vários escritos e locais geográficos (At 14.23; 1 Tm 3.1ss.; 1 Pe 5.1ss.; cf. 1.1; Fp 1.1; 1 Ts 5.12-13; Hb 13.7, 17; Tg 5.14). Lado a lado com esta liderança, um ministério diaconal é estabelecido pelos apóstolos (At 6.1-6; Fp 1.1; 1 Tm 3.8-13). Não somente determinam a ordem da igreja, como também preceituam a disciplina em nome de Cristo e com a Sua autoridade (1 Co 5.4; 2 Ts 3.6). Agindo assim, funcionaram como alicerce da igreja (Ef 2.20; 3.5; cf. 1 Co 12.28) que não têm sucessores e cuja autoridade fundamental foi fixada permanentemente no seu lugar pelos seus escritos, que transmitiram, segundo o mandamento de Cristo e como cumprimento da Sua promessa, a verdade que Ele quer que a igreja sempre ensine e obedeça (cf. Jo 14.26; 16.13). São reconhecidos, portanto, como autorizados lado a lado com "as demais Escrituras," i.é, o AT (2 Pe 3.15-16).

Várias Esferas de Autoridade. A Bíblia reconhece dentro das suas páginas várias esferas em que Deus confiou autoridade às mãos de líderes.

A Igreja. Cristo deu autoridade a certos homens para serem líderes (freqüentemente

chamados presbíteros ou bispos) na Sua igreja. A tarefa deles é pastorear a igreja com amor e humildade, como servos de Cristo e do Seu povo (1 Tm 3.5; 1 Pe 5 1-4). Uma submissão amorosa à liderança deles é recomendada aos cristãos (1 Ts 5.12-13; Hb 13.7, 17).

O Casamento e a Família. Às mulheres, sendo iguais aos homens tanto na criação quanto na redenção (cf. 1 Pe 3.7; Gl 3.28), pede-se que se submetam aos seus próprios maridos como cabeças do lar por causa do padrão estabelecido por Deus na criação (1 Co 11.3, 8-9; 1 Tm 2.12-15; Ef 5.22; 1 Pe 3.1-6). Tanto os maridos quanto as esposas são conclamados a contrabalançar os efeitos do pecado sobre esta autoridade ordenada por Deus, mediante a sua atitude e conduta, i.é, o marido exercendo a liderança com amor, honra e sem amargura (Ef 5.28; Cl 3.19; 1 Pe 3.7) e as esposas, com respeito, como ao Senhor, e com espírito manso (Ef 5.22, 33; 1 Pe 3.4). Os filhos são ordenados a obedecer aos seus pais (Ef 6.1-3; Cl 3.20) e a cuidar deles em tempos de necessidade (1 Tm 5.4).

O Governo Civil. Os cristãos devem reconhecer que Deus concedeu autoridade neste âmbito àquele que, pela Sua providência, "existem" (Rm 13.1; cf. Jo 19.11). Desta forma, estão conclamados a se sujeitarem devidamente às autoridades civis (1 Pe 2.13-17), as quais são descritas como servos de Deus para refrear os malfeitores e para incentivar o bom comportamento (Rm 13.1ss.). Esta autoridade requer não somente a sujeição como também o pagamento de vários impostos, bem como o devido respeito e honra (Rm 13.7).

Outras Autoridades na Vida Humana. O NT reconhece instituições humanas que existem dentro da sociedade, dentre as quais o governo civil é o exemplo supremo. Sua palavra de instrução é de que os cristãos, por amor ao Senhor, submetam-se a toda instituição humana apropriada (1 Pe 2.13). A palavra de qualificação subentendida mas não declarada em cada uma destas esferas é achada explicitamente em At 5.29 com referência à esfera civil e religiosa, a saber: "Antes importa obedecer a Deus do que aos homens" (cf. 4.19). Quando a autoridade humana é uma clara oposição à nossa lealdade a Deus, temos permissão para apelar à autoridade divina e obedecer-lhe, em contraste com a exigência de qualquer autoridade humana. Porque em tal situação a estrutura da autoridade opôs-se de tal maneira Àquele que lhe dá a sua validez que ela perde o direito a ter autoridade.

A Autoridade de Satanás. O exercício do poder pelo Maligno e pelos demônios também é considerado um poder ou autoridade, mas uma autoridade usurpada que é sujeita somente à derradeira autoridade de Deus (Lc 4.6; At 26.18; Cl 1.13; cf. Jó 1). Tais seres angelicais, chamados potestades ou poderes, foram desarmados por Cristo (Cl 2.15), e não têm outro destino senão o da condenação final do diabo (Ap 20.10).

G. W. KNIGHT III

Bibliografia. W. Foerster, *TDNT*, II, 562-75; O. Betz e C. Blendingen, *NDITNT*, III, 573-87; T. Rees, *ISBE*, I, 333-40; J. Denney, "Of Christ", *HDCG*; W. M. McPheeters, "In Religion," *HDCG*; J. Rea, *WBE*, I, 179-80; H. D. McDonald, *ZPEB*, I, 420-21; J. I. Packer, *IBD*; G. W. Bromiley, *ISBE* (rev.), I, 364-70; J. N. Geldenhuys, *Supreme Authority*; *B. Ramm, Patterns of Authority.*

BÍBLIA, CÂNON DA. No cristianismo, o termo "cânon" refere-se a um grupo de livros reconhecidos pela igreja primitiva como regra de fé e prática. A palavra deriva de *kanōn* em grego, que designava uma medida de carpinteiro (possivelmente um derivado do termo hebraico, *qāneh*, que se refere a uma vara de medir, de seis côvados de comprimento), e tem sido usada para identificar aqueles livros considerados espiritualmente superlativos, em comparação com os quais todos os outros eram medidos e achados de valor secundário no uso geral da igreja.

Tanto os judeus quanto os cristãos têm cânones das Escrituras. O cânon judaico consiste de trinta e nove livros; o cristão consiste de sessenta e seis para os protestantes e oitenta para os católicos (cujo cânon inclui os apócrifos, que a maioria considera deuterocanônica). Livros sagrados acham-se em todas as religiões onde há instrução. O livro é geralmente secundário à fé. O uso de um cânon varia nas religiões mundiais – para a liturgia, para a renovação da fé, para a evangelização ou para a autoridade na fé e na prática.

O processo mediante o qual estes livros vieram a ser em geral considerados exclusivamente autorizados não é conhecido nem para o cânon hebraico, nem para o cristão. A verdade de que tudo ocorreu sob a influência do Espírito de Deus é comumente aceita entre o povo cristão. A literatura inspirada formava apenas parte da literatura religiosa total do povo de Deus em qualquer tempo na sua história, e somente uma parte da literatura inspirada finalmente emergiu como canônica em todas as partes do mundo antigo. Toda a literatura inspirada era autorizada, mas não era igualmente benéfica aos grupos locais e, portanto, não galgou aceitação universal, em todo o império. Isto quer dizer que listas locais não eram necessariamente idênticas à lista geral, o cânon, que acabou consistindo dos livros que todas as listas locais tinham em comum.

O Cânon do AT. A fé de Israel existiu independentemente de um livro durante séculos entre os tempos de Abraão e os de Moisés. Não está registrado que algum dos patriarcas antes de Moisés tenha escrito uma literatura sagrada, embora a arte de escrever já estivesse bem desenvolvida naqueles tempos no país de origem, conforme as tábuas de Ebla, recém-descobertas, têm reafirmado de modo enfático. Os sumerianos e os babilônios já tinham códigos legais altamente desenvolvidos, e relatos de eventos tais como o grande dilúvio aparecem na sua literatura. Moisés, porém, foi o primeiro hebreu conhecido que registrou a história sagrada em forma escrita (Ex 24.4, 7).

Após a composição do Pentateuco, está registrado que Josué escreveu no livro da lei de Deus (Js 24.26). A lei sempre foi considerada proveniente de Deus (Dt 31.24; Js 1.8). As duas outras divisões do cânon hebraico, os profetas e os escritos, acabaram sendo selecionados do meio de um conjunto maior de literatura, sendo que algumas destas obras foram mencionadas no próprio AT ("livro das Guerras do Senhor", Nm 21.14; "livro dos Justos", Js 10.13; "livro da história de Salomão", 1 Rs 11.41; "livro de Samuel, o vidente; crônicas do profeta Natã; crônicas de Gade, o vidente", 1 Cr 29.29, etc.; quinze ou mais desses livros são mencionados pelo nome no AT).

A lista mais antiga das Escrituras canônicas do AT ainda existente é de cerca de 170 d.C., feita por um estudioso cristão chamado Melito de Sardes, que viajou para a Palestina a fim de determinar a ordem e o número dos livros da Bíblia Hebraica. Nem sua ordem nem seu conteúdo concordam exatamente com nossas Bíblias atuais em português. Não há concordância quanto à ordem ou ao conteúdo nos manuscritos existentes das Bíblias em hebraico, grego ou latim. A Bíblia protestante atual em nossa língua segue a ordem da Vulgata Latina e o conteúdo da Bíblia Hebraica. É importante lembrar que o AT levou mais de mil anos para ser escrito – sendo que as partes mais antigas foram escritas por Moisés, e as mais recentes, depois do exílio na Babilônia. Portanto, durante todo o período da história bíblica, os judeus viveram a sua fé sem um cânon encerrado das Escrituras; portanto, semelhante cânon não era essencial para a prática da religião judaica durante aquele tempo. Por que, pois, os livros foram finalmente reunidos num cânon? Isto aconteceu, segundo parece, como ato da providência de Deus, historicamente causado pelo surgimento de literatura apócrifa e pseudepigráfica, no período intertestamentário, e pela crescente necessidade de se saber quais eram os limites da revelação divina. Já nos tempos de Jesus, o AT, chamado de Tanach pelo judaísmo moderno, consistia da Lei, os Profetas e os Escritos (o primeiro livro destes foi o dos Salmos, Lc 24.44). Opiniões a respeito da extensão total do cânon parecem não ter chegado ao fim senão em

alguma época depois do século I d.C.

O Cânon do NT. A lista mais antiga de escritos do NT, que contém somente os vinte e sete livros que adotamos, apareceu em 367 d.C. numa carta de Atanásio, bispo de Alexandria. A ordem era: Evangelhos, Atos, Epístolas Gerais, Epístolas Paulinas, Apocalipse. No século I, Pedro falou a respeito de Paulo escrevendo "em todas as suas cartas" (2 Pe 3.16), e já no início do século II as cartas de Inácio estavam sendo reunidas. Evidência a respeito de coletâneas exclusivas sendo feitas no século II é percebida nos escritos de Justino Mártir, que argumenta exclusivamente em prol dos nossos quatro Evangelhos. A discussão a respeito de autoria e autoridade de várias cartas aparece entre escritores do século II, e certa lista canônica, que tem sido datada entre os séculos II e IV, o Cânon Muratoriano, diferencia entre livros que são apropriados para leitura no culto e aqueles que devem ser lidos somente nas devoções particulares.

O fato de que outros livros formavam um depósito maior de onde finalmente surgiram os vinte e sete vê-se na referência a uma carta anterior aos Coríntios em 1 Co 5.9, uma carta aos Laodicenses em Cl 4.16, e na inclusão de 1 e 2 Clemente no manuscrito do NT Grego, Códex Alexandrino, do século V, bem como Barnabé e Hermas no Códex Sinaítico, do século IV. Eusébio citou uma carta do bispo de Corinto no século II, Dionísio, declarando que a carta de Clemente era lida na igreja ali "de tempos em tempos para a nossa admoestação" (*História Eclesiástica* IV.23.11).

A formação do cânon do NT não foi uma decisão conciliar. O concílio ecumênico mais antigo, o de Nicéia, em 325, não discutiu o cânon. A primeira decisão indiscutível de um concílio sobre o cânon parece ser a de Cartago em 397, que decretou que nada devia ser lido na igreja com o nome de Escrituras divinas a não ser os escritos canônicos. Em seguida, os vinte e sete livros do NT são a istados como os escritos canônicos. O concílio somente podia alistar como cânon propriamente dito somente aqueles livros que eram geralmente assim considerados pelo consenso do uso. A formação do cânon do NT, portanto, deve ser considerada um processo mais do que um evento, e uma questão histórica mais do que bíblica. A vinda da Palavra de Deus impressa é apenas um pouco mais passível de explicação do que a vinda da Palavra de Deus encarnada.

J. R. MCRAY

Veja também ANTILEGÔMENOS; HOMOLOGÔMENOS.

Bibliografia. B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the NT;* C. R. Gregory, *The Canon and Text of the NT;* A. Souter, *The Text and Canon of the NT;* E. J. Goodspeed, *The Formation of the NT;* R. M. Grant, *The Formation of the NT,* P. R. Ackroyd e C. F. Evans, eds., *The Cambridge History of the Bible,* I; H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible;* R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible;* W. R. Farmer, *Jesus and the Gospel;* W. Brueggemann, *The Creative Word;* J. A. Sanders, *Torah and Canon* e "Text and Canon: Concepts and Methods", *JBL* 98:5-29; A. C. Sundberg Jr., "Canon Muratori: A Fourth Century List", *HTR* 66:1-41; S. Z. Leiman, *The Canon and Massorah of the Hebrew Bible;* H. E. Ryle, *The Canon of the OT.*

BÍBLIA, INERRÂNCIA E INFALIBILIDADE DA. A questão da autoridade é central para qualquer teologia. Visto que a teologia protestante tem localizado a autoridade da Bíblia, a natureza desta autoridade tem sido uma preocupação fundamental. A Reforma passou para seus herdeiros a crença de que a derradeira autoridade não se acha na razão nem no papa, mas nas Escrituras inspiradas. Por isso, dentro do protestantismo conservador, a questão da inerrância tem sido muito debatida.

As duas palavras mais comumente usadas para expressar a natureza da autoridade bíblica são "inerrante" e "infalível". Embora estes termos sejam aproximadamente sinô-

nimos com base na etimologia, são usados de modo diferente. Na teologia católico-romana, "inerrante" é aplicado à Bíblia, e "infalível" à igreja, especialmente à função do papa e do *magisterium*. Visto que os protestantes rejeitam a infalibilidade tanto do papa como da igreja, o termo tem sido aplicado cada vez mais às Escrituras. Mais recentemente, "infalível" tem sido apoiado por aqueles que sustentam aquilo que B. B. Warfield chamou de inspiração limitada, mas que hoje é melhor chamado a inerrância limitada. Limitam a inerrância a questões de fé e prática, especialmente às questões de soteriologia. Stephen T. Davis reflete esta tendência quando dá uma definição estipulativa para a infalibilidade; a Bíblia não faz declarações falsas nem enganadoras a respeito da fé e da prática. Neste artigo os dois termos serão usados praticamente como sinônimos.

Definição de Inerrância. A inerrância é o ponto de vista de que, quando todos os fatos forem conhecidos, demonstrarão que a Bíblia, nos seus autógrafos originais e corretamente interpretada, é inteiramente verdadeira, e nunca falsa, em tudo quanto afirma, quer no tocante à doutrina e à ética, quer no tocante às ciências sociais, físicas ou biológicas.

Algumas considerações levantadas nesta definição merecem discussão. A inerrância não é atualmente demonstrável. O conhecimento humano é limitado de duas maneiras. Primeiro, por causa da nossa finitude e pecaminosidade, os seres humanos interpretam mal os dados que existem. Por exemplo: conclusões errôneas podem ser tiradas de inscrições ou textos. Em segundo lugar, não possuímos todos os dados que se aplicam à Bíblia. Alguns destes dados podem ter sido perdidos para sempre, ou talvez ainda aguardem as descobertas dos arqueólogos. Reconhecemos isto ao declararmos que a inerrância será demonstrada verídica depois de conhecidos todos os fatos. O defensor da inerrância argumenta somente que não haverá conflito no fim.

Além disso, a inerrância aplica-se a todas as partes da Bíblia conforme foram originalmente escritas. Isto significa que nenhum manuscrito ou cópia atualmente existente das Escrituras, não importa quão exato seja, pode ser chamado inerrante.

Esta definição também relaciona a inerrância com a hermenêutica. A hermenêutica é a ciência da interpretação bíblica. É necessário interpretar corretamente um texto, e saber seu significado certo, antes de asseverar que o que um texto diz é falso. Além disso, um princípio-chave da hermenêutica ensinado pelos reformadores é a analogia da fé, que exige que as contradições aparentes sejam harmonizadas, se assim possível. Se, aparentemente, uma passagem permite duas interpretações, sendo que uma delas entra em conflito com outra passagem, e a outra não, então a última interpretação deve ser adotada.

Provavelmente o aspecto mais importante desta definição seja sua definição de inerrância em termos de verdade e de falsidade, mais do que em termos de erro. Tem sido muito mais comum definir a inerrância como "sem erro", mas algumas razões militam a favor de relacionar a inerrância com a verdade e a falsidade. Usar "erro" é negar uma idéia negativa. A verdade, além disso, é mais uma propriedade de sentenças, e não de palavras. Certos problemas estão comumente associados com conceitos que se relacionam com o "erro". Finalmente, "erro" tem sido definido por alguns no debate contemporâneo de tal maneira que quase todos os livros já escritos podem ser qualificados como inerrantes. O erro, dizem eles, é *o engano deliberado*; visto que a Bíblia nunca engana deliberadamente os seus leitores, ela é inerrante. Isto significa que quase todos os demais livros também são inerrantes, visto que poucos autores deliberadamente enganam os seus leitores.

Alguns têm sugerido que talvez a própria Bíblia ajude a determinar o significado do erro. De início, esta parece ser uma boa sugestão, mas há razões para a sua rejeição. Em primeiro lugar, "inerrância" e "erro" são termos teológicos, mais do que bíblicos. Isto significa que a Bíblia não aplica nenhuma destas palavras a si mesma. Não se quer dizer

com isto que é impróprio usar estas palavras a respeito da Bíblia. Outro termo teológico é "Trindade". No entanto, é mais difícil definir tais palavras. Em segundo lugar, um estudo das palavras hebraicas e gregas que designam o erro pode ser classificado em três grupos: casos de erro onde a intenção não pode estar envolvida (e.g. Jó 6.24; 19.4), casos de erro onde a intenção pode ou não estar envolvida (e.g. 2 Sm 6.7), e casos em que a intenção está forçosamente envolvida (e.g. Jz 16.10-12). O erro, portanto, nada tem a ver com a intenção.

Reconhecidamente, a precisão de declarações e medidas não estará à altura dos padrões modernos, mas enquanto o que é dito for verdadeiro, não haverá dúvida quanto à inerrância.

Finalmente, a definição declara que a inerrância abrange todas as áreas do conhecimento. A inerrância não está limitada a questões de interesse soteriológico ou ético. Deve ficar claro que as afirmações bíblicas a respeito de fé e ética baseiam-se na ação de Deus na história. Nenhuma dicotomia nítida pode ser feita entre o que é teológico e o que e fatual.

Argumentos a Favor da Inerrância. Os argumentos primários a favor da inerrância são bíblicos, históricos e epistemológicos na sua natureza.

O Argumento Bíblico. No centro da crença numa Bíblia inerrante e infalível está o testemunho das próprias Escrituras. Há alguma discórdia quanto a se as Escrituras ensinam esta doutrina explícita ou implicitamente. O consenso de opinião hoje é que a inerrância é ensinada de maneira implícita.

Em primeiro lugar, a Bíblia ensina sua própria inspiração, e isto requer inerrância. As Escrituras são o sopro de Deus (2 Tm 3.16), o que garante que estão sem erro.

Em segundo lugar, em Dt 13.1-5 e 18.20-22 Israel recebe critérios para distinguir a mensagem de Deus e o Seu mensageiro das falsas profecias e profetas. Uma marca da mensagem divina é a veracidade total e absoluta. Um paralelo válido pode ser feito entre o profeta e a Bíblia. A palavra do profeta geralmente era oral, mas também podia ser registrada e incluída num livro; os autores das Escrituras comunicaram a palavra de Deus na forma escrita. Os dois eram instrumentos da comunicação divina e, em ambos os casos, o elemento humano era um ingrediente essencial.

Em terceiro lugar, a Bíblia ensina a sua própria autoridade, e isto requer inerrância. As duas passagens mais comumente citadas são Mt 5.17-20 e Jo 10.34-35. As duas registram as palavras de Jesus. Na primeira, Jesus disse que o céu e a terra passarão antes de o mínimo pormenor da lei deixar de ser cumprido. A autoridade da lei depende do fato de que será cumprido cada detalhe. Em Jo 10.34-35, Jesus diz que a Escritura *não pode* falhar, de modo que ela é totalmente obrigatória. Embora seja verdade que as duas passagens enfatizam a autoridade da Bíblia, esta autoridade somente pode ser justificada pela inerrância ou nela fundamentada. Algo que contém erros não pode ser totalmente autorizado.

Em quarto lugar, as Escrituras usam as Escrituras de maneira a apoiar a sua inerrância. Às vezes, um argumento inteiro depende de uma única palavra (e.g. Jo 10.34-35; "deuses", no Sl 82.6), do tempo de um verbo (e.g. o tempo presente em Mt 22.32), e a diferença entre um substantivo no singular e no plural (e.g. "descendente" em Gl 3.16). Se a inerrância da Bíblia não se estender aos mínimos detalhes, estes argumentos perderão a sua força. O uso de qualquer palavra poderia ser uma questão de capricho ou poderia até mesmo ser um erro. Pode-se objetar que o NT nem sempre cita os textos do AT com precisão – na realidade a precisão é mais uma exceção do que uma regra. Esta é uma objeção razoável, e uma resposta adequada requer mais espaço do que este disponível aqui. Um estudo bem feito acerca da maneira que o AT é usado no NT, no entanto, demonstra que os escritores do NT citavam o AT de modo bem cuidadoso, e não sem cautela.

Finalmente, a inerrância vem daquilo que a Bíblia diz a respeito do caráter de Deus. Repetidas vezes, as Escrituras ensinam que Deus não pode mentir (Nm 23.19; 1 Sm 15.29; Tt 1.2; Hb 6.18). Se, portanto, a Bíblia vem da parte de Deus, e o Seu caráter está detrás dela, ela é forçosamente inerrante e infalível.

O Argumento Histórico. Um segundo argumento a favor da inerrância bíblica é que esta tem sido a opinião da igreja no decurso da sua história. Devemos lembrar-nos de que, se a inerrância fazia parte da doutrina ortodoxa total, logo, em muitas discussões, era tomada por certa mais do que defendida. Além disso, o termo "inerrância" pode ser uma maneira mais recente de se expressar esta crença na língua portuguesa. Sem dúvida, porém, em cada período da história da igreja pode-se citar exemplos nítidos daqueles que afirmam a inerrância.

Na igreja primitiva, Agostinho descreve: "Aprendi a dar este respeito e honra somente aos livros canônicos da Escritura; somente acerca destes é que creio com muita firmeza que os autores estavam completamente livres de erro".

Os dois grandes reformadores, Lutero e Calvino, dão testemunho da infalibilidade da Bíblia. Lutero diz: "Mas todos realmente sabem que, às vezes, eles [os pais] têm errado conforme os homens tendem a fazer; por isso, estou disposto a confiar neles somente quando comprovam pelas Escrituras as suas opiniões, sendo que as Escrituras nunca erraram". Embora Calvino não empregue a frase "sem erro", pode haver bem pouca dúvida de que ele aceitava a inerrância. A respeito dos escritores dos Evangelhos, ele comenta: "O Espírito de Deus... parece ter deliberadamente conduzido o estilo deles, a ponto de todos escreveram exatamente a mesma história, com a mais perfeita concordância, mas de maneiras diferentes".

Nos tempos modernos, poderíamos citar as obras dos teólogos de Princeton: Archibald Alexander, Charles Hodge, A. A. Hodge e B. B. Warfield como formuladores e defensores modernos da plena inerrância e infalibilidade das Escrituras.

Os argumentos bíblico e histórico são claramente mais importantes de que os dois seguintes. Se fossem demonstrados falsos, a inerrância sofreria um golpe mortal.

O Argumento Epistemológico. Por haver diferenças entre as epistemologias, este argumento tem sido formulado de pelo menos duas maneiras bem diferentes. Para alguns, reivindicações de conhecimento devem, para serem justificadas, ser indubitáveis ou incorrigíveis. Não basta que uma crença seja verdadeira e crida por bons motivos. Deve estar além de dúvidas e questionamentos. Para uma epistemologia deste tipo, a inerrância é essencial. A inerrância garante o caráter incorrigível de toda declaração nas Escrituras. Por isso, o conteúdo das Escrituras pode ser objeto de conhecimento.

Epistemologias que não exigem um padrão tão alto de certeza resultam no seguinte argumento a favor da inerrância: se a Bíblia não é inerrante, qualquer alegação que faz pode ser falsa. Isto significa, não que todas as alegações realmente são falsas, mas que algumas delas podem ser falsas. Mas uma parte tão grande da Bíblia está além da verificação direta. Logo, somente a sua inerrância pode garantir a quem a conhece que sua confiança nela é justificada.

O Argumento da Rampa Escorregadia. Finalmente, alguns entendem que a inerrância é tão fundamental que aqueles que abrem mão dela não demorarão para se desfazer de outras doutrinas cristãs centrais. Negar a inerrância leva a pessoa a descer por uma rampa escorregadia que leva para erros ainda maiores.

Objeções à Inerrância. Os argumentos a favor da inerrância não deixaram de ser questionados. A seguir serão citadas as objeções a cada argumento e respostas serão oferecidas.

O Argumento da Rampa Escorregadia. Este argumento é o menos importante e o mais antipatizado por aqueles que não sustentam a inerrância. Que tipo de relacionamento existe entre a doutrina da inerrância e outras doutrinas cristãs centrais, eles per-

guntam, para que seja obrigatório que a negação de toda a inerrância leve à negação de outras doutrinas? É um relacionamento lógico? É um relacionamento causal ou psicológico? Mediante um exame exato, nenhum destes parece ser aplicável. Muitas pessoas que não afirmam a inerrância são claramente ortodoxas em outras questões de doutrina.

O que foi dito até esta altura é certo. Deve ser notado, no entanto, que muitos casos realmente apóiam o argumento da rampa escorregadia. Para muitos indivíduos e instituições, abrir mão da sua lealdade à inerrância tem sido o primeiro passo para erros maiores.

O Argumento Epistemológico. O argumento epistemológico tem sido caracterizado por alguns como um exemplo de crença exagerada. Um único erro na Bíblia não deve levar a pessoa a concluir que a Bíblia não contém verdade alguma. Se alguém descobrir que seu cônjuge está errado em alguma coisa, seria incorreto concluir que não se pode confiar no cônjuge em coisa nenhuma.

Esta objeção, no entanto, deixa de lado duas coisas muito importantes. Primeira: embora seja verdade que um só erro nas Escrituras não justificaria a conclusão de que tudo nela é falso, tal fato colocaria tudo nas Escrituras como objeto de dúvida. Não poderíamos ter certeza do que tudo o que ela contém é verdadeiro. Visto que a verdade teológica depende da histórica, e visto que a histórica é passível de erro, como poderíamos ter certeza de que a parte teológica é verdadeira? Não há modo direto de verificação. Segunda: embora seja verdadeiro o caso do cônjuge que errou, dentro das limitações, ele não explica todas as questões envolvidas na inerrância. O cônjuge não declara ser inerrante; a Bíblia faz esta reivindicação. O cônjuge não é onisciente nem onipotente; o Deus da Bíblia o é. Deus sabe tudo, e Ele pode comunicar-Se com o homem.

Argumento Histórico. Aqueles que rejeitam a inerrância argumentam que esta doutrina é uma inovação, primariamente dos teólogos de Princeton, no século XIX. Através dos séculos, a igreja tem acreditado na autoridade da Bíblia mas não na sua inerrância total. A doutrina da inerrância surgiu de uma necessidade apologética. O liberalismo clássico e seu comprometimento cada vez maior com uma crítica bíblica cada vez mais radical tornou vulnerável o conceito ortodoxo da Escritura. Por isso, os teólogos de Princeton articularam a doutrina da inerrância total para bloquear a maré de liberalismo. Isto representou um afastamento dos pontos de vista dos seus antecessores na tradição ortodoxa. Calvino, por exemplo, fala em Deus que "Se acomoda" ao homem na comunicação da Sua revelação. Calvino também diz que o ensino da Bíblia não precisa ser harmonizado com a ciência, e que quem quiser comprovar ao descrente que a Bíblia é a Palavra de Deus é insensato.

Estas objeções ao argumento histórico não tratam com justiça as evidências. Deixam de contar com a enorme quantidade de afirmações claras de inerrância, feitas por teólogos cristãos no decurso da história da igreja, das quais apenas poucas foram acima citadas.

Além disso, o tratamento de personagens tais como João Calvino é injusto. Embora Calvino fale na acomodação, ele não está se referindo à acomodação com o erro humano. Ele quer dizer que Deus condescendeu em falar em linguagem que os seres humanos finitos podiam entender. Num certo trecho, diz que Deus usava linguagem de criancinhas. Nunca dá a entender que aquilo que Deus disse estava errado. Nas questões de ciência e de provas, aplica-se a mesma idéia. Calvino não disse em lugar algum que as Escrituras *não podem* ser harmonizadas com a ciência, nem que *não podem* ser comprovadas como a Palavra de Deus. Ele achava, pelo contrário, que semelhante tentativa é fútil em si mesma por causa do pecado humano. Por isso, confiava no testemunho do Espírito Santo ao descrente. O problema está no homem, não nas Escrituras ou na evidência de sua origem. Os teólogos da igreja podem ter estado errados na sua crença, mas certamente acreditavam numa Bíblia inerrante.

O Argumento Bíblico. Uma objeção comum ao argumento bíblico é que a Bíblia não ensina em lugar algum a sua própria inerrância. A consideração parece ser sutil. Aqueles que a fazem querem dizer que a Bíblia não diz em lugar algum que "toda Escritura é inerrante" da maneira que ensina que "toda Escritura é inspirada por Deus" (2 Tm 3.16). Embora seja verdade que nenhum versículo diz explicitamente que a Escritura é inerrante, a inerrância bíblica está subentendida em várias coisas que a Bíblia realmente ensina de modo claro, ou é conseqüência delas.

Outra objeção é que a inerrância não é passível de ser comprovada falsa. Ou o padrão para o erro está tão elevado que nada pode qualificar-se (e.g., até mesmo as contradições têm dificuldade em qualificar-se), ou a falsidade ou veracidade das declarações bíblicas não podem ser demonstradas até que sejam conhecidos todos os fatos. A doutrina da inerrância, porém, não está isenta de ser comprovada falsa em princípio; é somente no presente que não está sujeita à verificação. Nem tudo que se relaciona com a veracidade e a falsidade da Bíblia ainda está disponível. Como, pois, é possível afirmar tão fortemente agora a doutrina da inerrância? Devemos ser mais cautelosos ou até mesmo suspender o juízo? O defensor da inerrância quer ser leal àquilo que pensa que a Bíblia ensina. E, à medida que dados independentes tornaram-se disponíveis (e.g., dados da arqueologia), eles têm demonstrado que a Bíblia é fidedigna.

Outra crítica é que a inerrância deixa de reconhecer suficientemente o elemento humano na autoria das Escrituras. A Bíblia ensina que ela é um produto de autoria humana e divina. Esta objeção, porém, subestima o elemento divino. A Bíblia é um livro divino-humano. Não enfatizar um ou outro lado de sua autoria é um engano. Além disso, esta crítica não considera a parte humana, pois dá a entender que a humanidade envolve o erro. Isto é falso. Os porta-vozes de Deus eram humanos, mas a inspiração os preservou de erros.

Foi levantada a objeção de que, se usamos os métodos da crítica bíblica, devemos aceitar as suas conclusões. Mas por quê? Devemos aceitar somente os métodos que são válidos e as conclusões que são verdadeiras.

Finalmente, tem sido objetado que, visto que os autógrafos originais não mais existem, e visto que a doutrina se aplica somente a eles, a inerrância não faz sentido. A identificação da inerrância com os autógrafos originais é uma proteção conveniente contra as provas contrárias. Cada vez que um "erro" é indicado, o defensor da inerrância pode dizer que, por certo, este erro não deve ter existido nos autógrafos originais.

Limitar a inerrância aos autógrafos originais poderia ser uma cerca protetora, mas isto é necessário. Esta qualificação da inerrância brota do reconhecimento de que erros surgem na transmissão de qualquer texto. Há, porém, uma grande diferença entre um texto que é inicialmente inerrante e outro que não o é. O primeiro, mediante a crítica textual, pode ser restaurado a um estado muito próximo do original inerrante; o outro deixa muito mais dúvida sobre aquilo que realmente foi dito.

Pode ser argumentado que a doutrina dos originais inerrantes desvia a nossa atenção da autoridade dos nossos textos atuais. É possível que os defensores da inerrância, às vezes, deixem de enfatizar devidamente a autoridade dos nossos textos e versões atuais. O remédio, porém, é subverter a base de sua autoridade? Negar a autoridade do original é subverter a autoridade da Bíblia que o cristão tem hoje. P. D. FEINBERG

Veja também *BÍBLIA, AUTORIDADE DA; BÍBLIA, INSPIRAÇÃO DA.*

Bibliografia. A favor da inerrância: D. A. Carson e J. D. Woodbridge, eds., *Scripture and Truth;* N. L. Geisler, ed., *Inerrancy;* J. W. Montgomery, ed., *God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture;* B. B. Warfield, A Inspiração das Escrituras; J. D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal.* Contra a inerrância: D. M. Beegle, *Scripture, Tradition*

and Infalibility; S. A. Davis, *The Debate About the Bible;* J. Rogers, ed., *Biblical Authority;* J. Rogers e D. McKim, *The Interpretation and Authority of the Bible.*

BÍBLIA, INSPIRAÇÃO DA. A idéia teológica da inspiração, como sua revelação correlata, pressupõe mente e vontade pessoais – na terminologia hebraica: o "Deus vivo" – agindo para comunicar-Se com outros espíritos. A crença cristã na inspiração, e não somente na revelação, baseia-se tanto nas asseverações bíblicas quanto no tom dominante do registro bíblico.

A Terminologia Bíblica. Hoje, o verbo e substantivo "inspirar" e "inspiração" têm muitos significados em português. Esta conotação diversa já está presente no latim *inspiro* e *inspiratio*, da Bíblia Vulgata. Mas o sentido teológico técnico da inspiração, que em grande medida está perdido na atmosfera secular dos nossos tempos, é claramente asseverado pelas Escrituras, tendo em vista especialmente os escritores sagrados e os seus escritos. Definida neste sentido, a inspiração é uma influência sobrenatural do Espírito Santo sobre homens divinamente escolhidos, de modo que os escritos deles tornam-se fidedignos e autorizados.

Em nossas Bíblias, o substantivo aparece duas vezes: Jó 32.8: "Na verdade, há um espírito no homem, e a inspiração do Todo-poderoso os faz entendidos" (versão Revista e Corrigida de Almeida) e 2 Tm 3.16: "Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça". No primeiro exemplo, a versão Revista e Atualizada de Almeida substitui"inspiração" por "sopro", mudança esta que serve para nos lembrar do fato dramático de que as Escrituras atribuem a criação do universo (Sl 33.6), a criação do homem para ter comunhão com Deus (Gn 2.7) e a produção dos escritos sagrados (2 Tm 3.16) ao sopro de Deus. No segundo exemplo, a versão corrigida traduz o texto: "Toda a Escritura divinamente inspirada é proveitosa...", tradução esta que é abandonada como duvidosa pela versão atualizada: "Toda Escritura é inspirada por Deus e útil..."

O Ensino Bíblico. Embora o termo "inspiração" ocorra raramente nas versões e paráfrases modernas, o próprio conceito permanece firmemente cravado no ensino bíblico. A palavra theopneustos (2 Tm 3.16), literalmente "respirado" ou expirado por Deus, afirma que o Deus vivo é o autor das Escrituras e que as Escrituras são o produto do Seu sopro criador. O sentido bíblico, portanto, ergue-se acima da tendência moderna de atribuir o termo "inspiração"meramente a um sentido dinâmico ou funcional (geralmente por causa de uma dependência crítica da disjunção artificial de Schleiermacher de que Deus comunica vida, e não verdades a respeito dEle mesmo). Geoffrey W. Bromiley, tradutor da *Church Dogmatics* ("Dogmática Eclesiástica") de Karl Barth, indica que ao passo que Barth enfatiza a "inspiração" da Escritura – ou seja, o uso atual dela pelo Espírito Santo no tocante aos ouvintes e aos leitores – a própria Bíblia começa numa posição anterior, com a própria "condição inspirada" dos escritos sagrados. Os próprios escritos, como produto final, são declaradamente soprados por Deus. Precisamente este conceito de *escritos* inspirados, e não simplesmente de *homens* inspirados, contrasta o conceito bíblico da inspiração deliberadamente contra as alegações pagãs da inspiração, em que se ressalta a disposição psicológica subjetiva e a condição daqueles indivíduos que são dominados pelo sopro divino.

Embora a passagem paulina já notada enfatize de perto o valor espiritual das Escrituras, ela condiciona este ministério sem igual a uma origem divina, como conseqüência direta da qual o registro sagrado é proveitoso (cf. *ōpheleō*, "ser vantajoso") para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça. O apóstolo Paulo não hesita em falar dos escritos hebraicos sagrados como verdadeiros "oráculos de Deus" (Rm 3.2). James S. Stewart não exagera quando assevera que Paulo, como judeu,

e mais tarde como cristão, mantinha o ponto de vista superior que "toda palavra" do AT era "a voz autêntica de Deus" (*A Man in Christ* - "Um Homem em Cristo" - p. 39).

Ênfase na origem divina da Escritura também é achada nos escritos de Pedro. A "palavra profética" é declarada "mais confirmada" do que a das próprias testemunhas oculares da glória de Cristo (2 Pe 1.17ss.). Uma qualidade sobrenatural toda dele, portanto, está inerente na Escritura. Embora envolva a instrumentalidade de "homens santos", declara-se que as Escrituras devem a sua origem não a iniciativa humana, mas à divina, numa série de declarações cuja ênfase imediata é a confiabilidade das Escrituras: (1) "Nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação". Embora a passagem seja um pouco obscura, não oferece nenhum apoio para a opinião católico-romana de que o crente comum não pode interpretar com confiança a Bíblia, mas que deve depender do ministério de ensino da igreja. Embora seja teologicamente aceitável, o comentário na *Bíblia de Scofield* de que nenhum versículo em si mesmo é auto-suficiente, mas que é necessário o sentido da Escritura como um todo, é exegeticamente irrelevante. Everett F. Harrison nota que *ginetai* tem o significado de "emergir", de modo compatível com 1.21, e que *epilyseōs* pode indicar a origem mais do que a interpretação da Escritura. Mas aqui a ênfase pode recair na iluminação divina como o corolário necessário da inspiração divina, de modo que, embora o significado da Escritura seja dado de modo objetivo e determinável pela exegese, nem por isso deixa de ser necessário discriminá-lo com a ajuda do mesmo Espírito por quem foi originalmente comunicado. De qualquer maneira, o texto exclui a identificação do conteúdo da Escritura como um produto original dos escritores humanos.

(2) "Nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana". Se a passagem anterior nega o direito exclusivo do homem de interpretar a Escritura, a presente declaração nega enfaticamente a dependência da Escritura, quanto à sua origem, da iniciativa humana. (3) "Homens falaram da parte de Deus movidos pelo Espírito Santo." Somente por uma influência determinante e constrangedora do Espírito Santo é que os agentes humanos concretizaram a iniciativa divina. A palavra traduzida por "movidos" é *pherō* (literalmente: "levar adiante", "carregar"), e subentende uma atividade mais específica do que uma simples orientação ou direção.

O Parecer de Jesus quanto às Escrituras. Se as passagens já citadas indicam algo não somente da natureza como também da extensão da inspiração ("toda a Escritura"; "a palavra da profecia", que, em outros trechos, é um termo que resume a totalidade da Escritura), um versículo dos escritos de João indica algo da intensidade da inspiração e, ao mesmo tempo, capacita-nos a contemplar o parecer de Jesus quanto à Escritura. Em Jo 10.34-35, Jesus seleciona uma passagem obscura nos Salmos ("sois deuses", Sl 82.6) para reforçar a declaração de que "a Escritura não pode falhar". A referência é duplamente relevante porque também desacredita o preconceito moderno contra a identificação da Escritura como a Palavra de Deus, tendo por base que esta asseveração desonra a revelação suprema de Deus no Cristo encarnado. Mas, em Jo 10.35, Jesus de Nazaré, ao falar de Si mesmo como realmente Aquele "a quem o Pai santificou e enviou ao mundo", não deixa de Se referir àqueles de uma dispensação passada, "àqueles a quem foi dirigida a palavra de Deus, e a Escritura não pode falhar". A implicação inevitável é que a totalidade da Escritura é de autoridade incontestável.

Este também é o parecer do Sermão da Montanha, registrado no Evangelho Segundo Mateus: "Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas: não vim para revogar, vim para cumprir. Porque em verdade vos digo: Até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da lei, até que tudo se cumpra. Aquele, pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos homens, será considerado mínimo no reino dos céus" (Mt 5.17-19). As tentativas de transformar as repetidas declarações do tipo "Ouvistes que foi dito... Eu, porém, vos digo" numa crítica sólida

à lei mosaica não conseguiram convencer no seu argumento contra a probabilidade de que o protesto de Jesus é contra as reduções tradicionais das próprias reivindicações e intenções internas daquela lei. Na realidade, o cumprimento necessário de tudo quanto está escrito é um tema freqüente nos lábios de nosso Senhor (Mt 26.31; 26.54; Mc 9.12,13; 14.19, 27; Jo 13.18; 17.12). Quem examinar fielmente as narrativas nos evangelhos para ver qual a atitude de Jesus para com os escritos sagrados será levado várias vezes à conclusão de Reinhold Seeberg: "O próprio Jesus descreve e emprega o Antigo Testamento como autoridade infalível (e.g., Mt 5.17; Lc 24.44)" (*Text-book of the History of Doctrines* – "Livro-Texto da História das Doutrinas", I, 82).

O Parecer do AT. Os profetas do AT, tanto no falar quanto no escrever, destacam-se pela sua certeza inabalável de que eram porta-vozes do Deus vivo. Acreditavam que as verdades que pronunciavam a respeito do Altíssimo, Suas obras e vontade, e os mandamentos e as exortações que proferiam em Seu nome, tinham origem e autoridade nEle. A fórmula constantemente repetida: "assim diz o Senhor" é tão característica dos profetas que não deixa dúvida de que eles se consideravam agentes escolhidos da auto-comunicação divina. Emil Brunner reconhece que nas "palavras de Deus proclamadas pelos profetas, as quais receberam diretamente de Deus, e que foram convocados a repetir da mesma maneira que as receberam... talvez achemos a analogia mais próxima do significado da teoria da inspiração verbal' (*Revelation and Reason* – "Revelação e Razão" – p. 122). Quem impugnar a confiança dos profetas de que eram instrumentos do único Deus verdadeiro ao transmitirem as verdades a respeito da Sua natureza e dos Seus tratos com os homens, será forçado, de modo consistente, senão necessário, a aceitar a única outra alternativa possível, a saber, que eles estavam enganados.

É impossível separar Moisés desta mesma tradição profética. Sendo ele mesmo um profeta, corretamente chamado "o fundador da religião profética", transmite a lei e os elementos sacerdotais e sacrificiais da religião revelada, crendo firmemente que está promulgando a verdadeira vontade de Jeová. Deus será a boca do profeta (Ex 4.14ss.); Moisés deve ser Deus, por assim dizer, para o profeta (Ex 7.1).

O Antigo e o Novo. As observações no NT a respeito da Escritura aplicam-se primariamente, é lógico, aos escritos do AT, que existiam na forma de um cânon unitário. Mas os apóstolos estenderam a reivindicação tradicional à inspiração divina. Jesus, o Senhor deles, não somente validara o conceito de um conjunto de escritos sagrados, sem igual e autorizado, como também falou de um ministério adicional de ensino pelo Espírito (Jo 14.26; 16.13). Os apóstolos asseveram com confiança que é pelo Espírito que falam (1 Pe 1.12). Atribuem a Ele tanto a forma quanto o conteúdo do seu ensino (1 Co 2.13). Não somente assumem uma autoridade divina (1 Ts 4.2, 14; 2 Ts 3.6, 12), como também fazem da aceitação dos seus mandamentos escritos um teste de obediência espiritual (1 Co 14.37). Até mesmo se referem aos escritos uns dos outros com o mesmo respeito que têm para com o AT (cf. a identificação em 1 Tm 5.18) de uma passagem do Evangelho segundo Lucas, "...digno é o trabalhador do seu salário" [Lc 10.7], com as Escrituras, e a justaposição das Epístolas de Paulo, em 2 Pe 3.16, com "as demais Escrituras".

O Parecer Histórico. A teoria tradicional – de que a Bíblia como um todo e em cada parte é a Palavra de Deus escrita – estava em vigor até ao surto das teorias críticas modernas há um século. W. Sanday, afirmando que o alto conceito era a crença cristã normal em meados do século passado, comenta que este conceito "não era muito diferente, em essência, daquele sustentado dois séculos depois do nascimento de Cristo", e, realmente, "os mesmos atributos" eram predicados do AT antes do Novo (*Inspiration* – "Inspiração"– pp. 392-93). Bromiley nota que certas tendências racionalizantes surgiram à margem do alto conceito: a rejeição pelos fariseus de Jesus de Nazaré como o Messias prometido, a despeito do reconhecimento formal por eles da inspiração divina das Es-

crituras; a atribuição de inspiração aos pontos vocálicos e à pontuação pelos dogmáticos luteranos do século XVII; e uma depreciação (e.g. na Idade Média) do papel da iluminação na interpretação das Escrituras ("The Church Doctrine of Inspiration" - "A Igreja e a Doutrina da Inspiração" - em *Revelation and the Bible* - "A Revelação e a Bíblia" - ed. C. F. H. Henry, pp. 213ss.). Os reformadores protestantes guardavam seu conceito da Bíblia contra os erros do racionalismo e do misticismo. Para impedir o declínio do cristianismo à mera metafísica, ressaltavam que somente o Espírito Santo dá vida. E para impedir a queda da religião cristã ao misticismo sem forma, enfatizavam as Escrituras como a única fonte fidedigna do conhecimento de Deus e dos Seus propósitos. O conceito histórico evangélico afirma que, lado a lado com a revelação divina especial nos atos salvíficos, a revelação feita por Deus também assumiu a forma de verdades e palavras. Esta revelação é comunicada num cânon restrito de escritos confiáveis, que oferecem ao homem decaído uma exposição autêntica de Deus e dos Seus relacionamentos com a humanidade. A própria Escritura é considerada parte integrante da atividade redentora de Deus, uma forma especial de revelação, um modo peculiar da auto-revelação de Deus. Na realidade, esta revelação torna-se um fator decisivo na atividade redentora de Deus, interpretando e unindo toda a série de atos redentores, e exibindo seu significado e relevância divinas.

Teorias Críticas. A crítica pós-evolucionista da Bíblia, levada a efeito por Julius Wellhausen e outros estudiosos modernos, limitou a confiança tradicional na infalibilidade ao excluir questões de ciência e história. No início, não era muito óbvio tudo que estava em jogo por causa do enfraquecimento da confiança na fidedignidade histórica da Escritura, para aqueles que colocavam a ênfase no tocante à confiabilidade da Bíblia, nas questões de fé e prática. Isto porque nenhuma distinção entre questões históricas e questões doutrinárias é feita no conceito neotestamentário da inspiração. Sem dúvida, isto se deve ao fato de que a história do AT é considerada o desvendar da revelação salvífica de Deus; os elementos históricos são um aspecto central da revelação. Não demorou para tornar-se aparente que os estudiosos que abandonaram a fidedignidade da história bíblica tinham aberto uma porta para o abandono dos elementos doutrinários. Teoricamente, semelhante resultado poderia talvez ter sido evitado por um ato da vontade, mas na prática, não o era. William Newton Clark, em *The Use of the Scriptures in Theology* ("O Uso das Escrituras na Teologia", 1905) entregou aos críticos a teologia e a ética bíblicas, bem como a ciência e a história bíblicas, mas reservou os ensinos de Jesus Cristo como autênticos. Alguns estudiosos britânicos foram além. Visto que o endosso de Jesus aos relatos da criação, dos patriarcas, de Moisés, da entrega da lei, envolveu-O numa aceitação da ciência e da história bíblicas, alguns críticos influentes aceitaram somente o ensino teológico e moral de Jesus. Os contemporâneos apagaram rapidamente até mesmo esta sobra, asseverando a falibilidade teológica de Jesus. A própria crença em Satanás e nos demônios era intolerável à mente crítica, e devia, portanto, tornar inválida a Sua integridade teológica, ao passo que a crença hipócrita neles (como uma concessão àqueles tempos) invalidaria a Sua integridade moral. Jesus, no entanto, tinha descrito todo o seu ministério como uma vitória contra Satanás, e apelava ao exorcismo de demônios que praticava como prova da Sua missão sobrenatural. Os críticos, portanto, somente podiam inferir que Seu conhecimento era limitado, mesmo no caso de verdades teológicas e morais. A chamada Escola de Chicago de teólogos empiristas argumentava que o respeito pelo método científico na teologia exclui qualquer defesa da qualidade absoluta e infalível de Jesus. O livro de Harry Emerson Fosdick, *The Modern Use of the Bible* ("O Uso Moderno da Bíblia", 1924) apoiava apenas as experiencias "de validez permanente" na vida de Jesus que podiam ser normativamente revividas por nós. Gerald Birney Smith foi um passo além em *Current Christian Thinking* ("O Pensamento Cristão Atual", 1928); embora possamos obter inspiração da parte de Jesus, nossa

própria experiência determina a doutrina e um modo válido de encarar a vida.

Simultaneamente, muitos escritores críticos procuravam desacreditar a doutrina de uma Escritura autorizada, dizendo que ela é um desvio da opinião dos próprios escritores bíblicos, ou, antes deles, de Jesus de Nazaré; ou, se era esta doutrina reconhecida como sendo de Jesus, procuravam descartá-la como uma acomodação teológica, ou até mesmo uma indicação de conhecimento limitado. As dificuldades internas de tais teorias foram declaradas com precisão clássica por Benjamin B. Warfield ("O Verdadeiro Problema da Inspiração", em *The Inspiration and Authority of the Bible* – "A Inspiração e a Autoridade da Bíblia"). Pode-se dizer, agora, que esta tentativa de conformar o conceito bíblico da inspiração às noções críticas modernas mais frouxas fracassou. A revolta contemporânea vai mais para o fundo. Ataca o conceito histórico da revelação bem como da inspiração, afirmando, com deferência à filosofia dialética, que a revelação divina não assume a forma de conceitos e palavras – premissa esta que vai diretamente contra o testemunho bíblico.

Apesar de tudo que se possa dizer a favor dos direitos legítimos da crítica, permanece o fato de que a crítica bíblica tem enfrentado o teste da erudição objetiva com sucesso apenas limitado. A alta crítica demonstrou-se muito mais eficiente em criar uma fé ingênua na existência de manuscritos, a favor dos quais não há evidências concretas (e.g., J, E, P, D, Q, "evangelhos" do século I, não-sobrenaturalistas, e redações do século II, sobrenaturalistas), do que em sustentar a confiança da comunidade cristã nos únicos manuscritos que a igreja tem recebido como um depósito sagrado. Talvez a conquista mais relevante em nossa geração é a nova disposição de abordar a Escritura em termos de testemunho primitivo, ao invés da reconstrução remota.

Embora não possa lançar luz adicional sobre o modo de operação do Espírito nos escritores escolhidos, a crítica bíblica pode fornecer um comentário sobre a natureza e a extensão dessa inspiração, e sobre o âmbito da fidedignidade da Escritura. O parecer confessadamente bíblico tem sido atacado em nossa geração especialmente por um apelo aos fenômenos textuais da Escritura, tais como o problema dos Sinóticos e as discrepâncias aparentes na narração de eventos e números. Estudiosos evangélicos têm reconhecido o perigo de imputar critérios científicos aos escritores bíblicos. Têm notado, também, que o cânon do AT, endossado por Jesus sem qualificação alguma, contém muitas das dificuldades do problema dos Sinóticos, em pormenores dos Livros dos Reis e das Crônicas. E reconhecem o papel apropriado de um estudo indutivo dos próprios fenômenos da Escritura ao detalharem a doutrina da inspiração derivada do ensino da Bíblia.

C. F. H. HENRY

Veja também BÍBLIA, INERRÂNCIA E INFALIBILIDADE DA; INSPIRAÇÃO PLENÁRIA; INSPIRAÇÃO VERBAL.

Bibliografia. K. Barth, *The Doctrine of the Word of God;* C. Elliott, *A Treatise on the Inspiration of the Holy Scriptures;* T. Engelder, *Scripture Cannot Be Broken;* L. Gaussen, *Theopneustia: The Plenary Inspiration of the Holy Scriptures;* C. F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority,* 4 vols., e (ed.), *Revelation and the Bible;* J. Orr, *Revelation and Inspiration;* N. B. Stonehouse e P. Woolley, eds., *The Infallible Word;* J. Urquhart, *The Inspiration and Accuracy of the Holy Scriptures;* J. F. Walvoord, ed., *Inspiration and Interpretation;* B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible;* J. C. Wenger, *God's Word Written;* J. I. Packer, *God Has Spoken;* H. D. McDonald, *What the Bible Teaches About the Bible;* P. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture;* F. E. Greenspan, ed., *Scripture in Jewish and Christian Tradition.*

BIBLICISMO, BIBLIOLATRIA. Dois termos estreitamente relacionados, na maioria das vezes usados de modo pejorativo, com relação ao forte apego à Bíblia como a Pala-

vra de Deus, objetivamente autorizada. A primeira destas palavras refere-se primeiramente a um método excessivamente literal de interpretação. Enfatiza as palavras em si, rejeita qualquer tipo de método histórico-crítico, e freqüentemente emprega alguma forma de livre associação ou de uso de versículos fora do seu contexto, para comprovar um argumento (daí: textos de prova). Alguns evangélicos podem usar o biblicismo para indicar seu compromisso com a autoridade total da Bíblia em todas as questões de fé e prática.

"Bibliolatria" subentende que a Bíblia esteja sendo transformada num ídolo. É termo usado contra aqueles que são suspeitos de atribuir à Bíblia um valor alto demais, em especial quando ela é interpretada literalmente, sugerindo-se que eles fizeram dela um objeto de adoração. J. J. SCOTT JR.

BIOÉTICA. Um ramo interdisciplinar da ética no qual os médicos, filósofos, advogados e teólogos colaboram entre si mesmos para resolver questões éticas e morais difíceis levantadas no contexto dos cuidados médicos modernos. Em certo sentido, a bioética é um campo muito novo, tão novo que a palavra não aparece em qualquer dicionário, senão nos mais recentes. Em outro sentido, no entanto, as questões que são assunto de debates calorosos hoje, realmente são intemporais: Qual é a natureza e o valor da vida humana? Como devemos compreender e responder ao sofrimento e à imperfeição humanos? Quando há diferenças de opinião (e.g., devem cuidados médicos rotineiros ser dados a recém-nascidos defeituosos?) Quem resolve? Teólogos e filósofos? Médicos? A família? Os tribunais? De qualquer forma, a tecnologia moderna e a secularização geral da sociedade fizeram da bioética uma área muito estratégica para o envolvimento cristão bem pensado.

O número de questões na bioética que podem ser imediatamente reconhecidas como questões de interesse atual é surpreendente: o aborto, a eutanásia, a engenharia genética, "bebês de proveta", o tratamento de recém-nascidos defeituosos e o controle de natalidade. Outras questões estão um pouco abaixo da superfície da atenção dos veículos informativos populares: o uso de "mães por procuração" que são artificialmente inseminadas e que dão à luz para outra pessoa ou casal, bancos de sêmen (inclusive um deles que só estoca o sêmen de "gênios"), experimentação fetal, alegações na justiça de "nascimento indevido" (sendo que a defesa é, parcialmente, de que a mãe poderia ter abortado), amniocentese e criogênese (a prática de congelar corpos na esperança de que uma "cura" futura da morte seja descoberta, possibilitando a sua volta à vida e à saúde). Este artigo examinará estes tópicos, subtópicos, além de outros.

James M. Gustafson observou que a ética protestante e a católica seguiram caminhos bastante divergentes. A diferença primária, naturalmente, é o *magisterium*, ou autoridade de ensino da Igreja Católica Romana, que é estranho a todos os protestantes a não ser os mais litúrgicos entre eles. Os protestantes firmam-se em *sola Scriptura*, que parece ter sido mais útil para se fazer pronunciamentos éticos protestantes antes de os fundamentos sociais e culturais dominantes da sociedade norte-americana terem perdido sua conexão vital com uma cosmovisão judaico-cristã. Gustafson argumenta de modo persuasivo que tanto os protestantes quanto os católicos obteriam benefícios de uma aproximação entre as duas tradições no contexto do tratamento de preocupações éticas em comum. Os protestantes contribuiriam em semelhantes discussões com uma abertura diante dos problemas e questões atuais que daria vazão a modos novos e criadores de aconselhar e agir. Os católicos contribuiriam com as riquezas de séculos de pensamento organizado sobre questões morais e éticas. Cada grupo ajudaria o outro a identificar suas próprias falhas e pontos fracos; os protestantes seriam encorajados a evitar a atitude vaga e relativista que freqüentemente acompanha a "mente aberta", e os católicos seriam

encorajados a ir além de posições rígidas e fechadas, para onde seria possível a reconsideração legítima.

É exatamente este reconhecimento da necessidade suprema de evitar o relativismo ético que mais tem animado a consideração evangélica destas questões. O livro de Joseph Fletcher: *Situation Ethics: A New Morality* ("Ética Situacional: Uma Nova Moralidade", 1966) tipificou tudo quanto os evangélicos mais temiam na teologia e filosofia protestantes liberais. "A ética situacional" ou "a ética de conseqüências", conforme às vezes era chamada, foi condenada de modo estrondoso por evangélicos de todos os tipos, inclusive por Carl F. H. Henry e outros eruditos evangélicos. Evangélicos e outros cristãos conservadores que afirmam a fé cristã ortodoxa tiveram razão em atacar afrontas tão óbvias contra os ensinos tradicionais a respeito dos princípios e valores morais. Mas a batalha tem sido longa, e os guerreiros estão fracos; é necessário um novo entusiasmo para se defender as bases antigas e para se responder às numerosas e novas questões que agora estão sendo discutidas. O desafio, no entanto, permanece bem semelhante: equilibrar aquilo que nunca muda, acerca do que nenhum meio-termo é possível, com uma nova disposição, cheia do Espírito, de identificar-se com os problemas que oprimem as pessoas nas trincheiras da vida, e ajudar a solucioná-los, sempre que a mente aberta e a criatividade estiverem em uso.

O Aborto. A fim de oferecer conselho cristão inteligente sobre questões bioéticas, é necessário, em primeiro lugar, conhecer os contextos dos fatos onde surgem as questões. Porque o aborto é a mais amplamente discutida entre as questões bioéticas, é apropriado iniciar aqui a pesquisa. É justificável dizer, com relativamente poucas restrições, que a posição cristã no tocante ao aborto é de estar contra ele. Conforme escreveu Harold O. J. Brown: "O consenso esmagador dos líderes espirituais do protestantismo, desde a Reforma até ao dia de hoje, é claramente contra o aborto. Há bem pouca dúvida entre os protestantes biblicamente orientados de que o aborto é um ataque contra a imagem de Deus na criança em desenvolvimento, e que é um grande mal". Apesar disso, depois de o Supremo Tribunal ter descoberto um direito ao aborto na Constituição de 1973, vozes protestantes liberais têm conseguido deixar uma impressão na mente do público no sentido de que o ensino cristão a respeito do aborto é vago e ambíguo. Alguns protestantes têm ido ao ponto de argumentar que a "compaixão" cristã requer que o aborto, como uma maneira de lidar com uma gravidez indesejada, deve receber a aprovação cristã. Tais argumentos, embora espúrios, tiveram um efeito lastimável sobre os evangélicos, inclusive aqueles que escrevem e ensinam a respeito do aborto e outras questões bioéticas.

A oposição cristã ao aborto baseia-se na crença na santidade da vida humana. Os conceitos secularistas modernos, por outro lado, consideram a vida humana como uma forma um pouco mais elevada de vida animal – o resultado de um processo evolutivo impessoal sem o mínimo elemento ou implicação sobrenatural. Assim, o primeiro desafio a ser vencido pelo cristão é o que certo autor descreveu como "um profundo abismo filosófico entre duas visões morais da humanidade, radicalmente distintas e totalmente opostas entre si". Os evangélicos e outros cristãos conservadores devem aprender a responder com convicção e clareza aos argumentos propostos a favor de uma política liberal de aborto. Tais argumentos, e uma breve resposta a cada um deles, podem ser resumidos da seguinte maneira:

(1) *Argumento:* A mulher tem o direito de controlar o seu próprio corpo, e isto inclui o direito de escolher o aborto. *Resposta:* A liberdade de ação de uma pessoa estende-se somente até ao ponto em que interfere no direito de outra pessoa de não ser vítima da ação. Há duas pessoas afetadas pela decisão do aborto – a criança que está por nascer não é um simples apêndice de sua mãe. Matar uma pessoa visando a conveniência de outra é moralmente repugnante, e assim sempre tem sido. (2) *Argumento:* Aqueles que se

opõem ao aborto estão impondo seus pontos de vista ou "legislando a sua moralidade" numa sociedade pluralista. *Resposta:* Não existe "neutralidade de valores", condição esta que o argumento parece tomar por certo. Não é questão de *se* a moralidade ou os valores serão refletidos na lei e nas instituições públicas da nossa sociedade pluralista; é questão de *quem* determinará estes valores. Propostas quanto a isto, seja de onde vierem, devem concorrer na praça pública das idéias. Além disso, pode ser argumentado de modo persuasivo que o ponto mais próximo a que poderíamos ter chegado no padrão de "neutralidade de valores" teria sido o Supremo Tribunal dos E.U.A. ter deixado o aborto sujeito aos regulamentos dos estados, conforme acontecia antes da decisão de 1973. Realmente, ao derrubar os julgamentos comunitários a respeito do aborto em todos os cinqüenta estados norte-americanos, é o Supremo Tribunal e aqueles que apóiam seu exercício daquilo que o Juiz White corretamente chamou de "poder judicial cru" que estão impondo seus pontos de vista não-democráticos numa posição pluralista. (3) *Argumento:* O que realmente importa é a qualidade da vida da mãe e do filho que terá licença de nascer. Uma criança tem o direito de ser desejada. *Resposta:* De todos os argumentos em favor do aborto, este é claramente o mais especioso. Considere o que está sendo argumentado – que o direito precioso que alguém tem à vida depende de poder satisfazer certos padrões genéticos ou físicos, ou, pior ainda, de esta pessoa ser desejada (desta última consideração, freqüentemente faz parte a possibilidade do sustento da criança). Malcolm Muggeridge e outros comentaristas sociais perspicazes têm demonstrado de modo eficiente a facilidade com que estes mesmos argumentos são usados para apoiar a morte, por comissão ou omissão, daqueles que já nasceram. Há uma "rampa escorregadia", diz o argumento de Muggeridge, desde o aborto permissivo até à eutanásia ativa, e as leis e os valores públicos da nossa sociedade inclinam-se perigosamente naquela direção.

A Eutanásia. Depois do aborto, a questão bioética que tem obtido mais atenção nos tempos modernos é a eutanásia. Também chamada "matar por misericórdia", a eutanásia tem seus entusiastas e seus opositores que começam pequenos movimentos por conta própria. Marchando com bandeiras com dizeres tais como: "o direito de morrer" e "morte com dignidade", os proponentes das leis liberais da eutanásia têm concentrado os seus esforços para emendar os estatutos dos estados norte-americanos, a fim de redefinir a "morte" e dispor sobre "vontades vivas". A idéia no que diz respeito a estas últimas é permitir que os indivíduos declarem a sua preferência no tocante ao tratamento médico enquanto ainda estão alertas e não num estado de emergência médica. O caso Karen Ann Quinlan, em Nova Jersey, nos E.U.A., é o contexto fatual primário em que tais propostas são consideradas, que causa muitos problemas para aqueles que não se deixam persuadir de que este é um modo desejável para a sociedade progredir. Conforme diz o axioma: casos difíceis produzem uma lei inferior (e uma ética inferior). A exploração de casos difíceis de modo emotivo tem resultado em nossa política nacional do aborto permissivo, e os oponentes das leis liberais da eutanásia argumentam que corremos o perigo de ter o mesmo resultado no tocante à eutanásia.

O conceito cristão tradicional da eutanásia tem distinguido entre a eutanásia ativa e a passiva. A eutanásia ativa, conforme sugere o nome, envolve um ato para pôr fim à vida de outra pessoa, tal como por meio da administração de uma dose mortal de analgésico ou de soníferos. Os cristãos tradicionalmente têm condenado a eutanásia ativa. A eutanásia passiva envolve a retenção de certas formas de tratamento, e tem geralmente sido apoiada como moral, se as medidas que foram interrompidas eram extraordinárias, e não ordinárias. Esta última distinção tem sido cada vez mais difícil, devido, em grande medida, às melhorias constantes da tecnologia médica que fazem das medidas extraordinárias de hoje as medidas ordinárias de amanhã. Esta dificuldade, com a tentação adicional de se usar do relativismo na definição destes termos, levou o cristão Paul Ramsey a

recomendar que sejam substituídas por aquilo que chama de uma "política de indicações médicas". Em termos simples, Ramsey favoreceria o tratamento médico, exceto em casos em que é indicado pela medicina que a morte é certeira e iminente. Esta política procede da sua convicção de que sempre se deve escolher a vida quando for possível. Escolher a morte, como no caso do suicídio ou do assassinato, é lançar a dádiva de volta ao rosto do Doador da vida; é revelar uma falta de confiança de que Deus estará conosco em todas as exigências da vida, é render-se àquilo que a Bíblia chama "o último inimigo". Ramsey cita com aprovação uma distinção feita por Arthur Dyck entre escolher a morte (que é desaprovado) e escolher como viver (que é aprovado). Conforme a expressão de Dyck, "escolher como viver enquanto se está morrendo" fica em oposição diametral a ações que "têm a intenção imediata de terminar a vida (de si próprio ou de outra pessoa)" – sendo que só esta última ação "repudia a significância e o valor da... vida".

Uma aplicação muito trágica dos argumentos a favor da eutanásia ou da morte por misericórdia tem sido feita a recém-nascidos defeituosos. O menino Doe, que nasceu em Bloomington, estado de Indiana, em 1982, é um exemplo. Esta criança não somente tinha atresia do esôfago – condição esta que o impedia de ser alimentado oralmente – como também tinha a Síndrome de Down. O problema do esôfago poderia ter sido corrigido pela cirurgia, mas os pais não consentiram. Além disso, não permitiram que o bebê fosse alimentado por via intravenosa enquanto seu destino estava sendo determinado pelos tribunais. Três tribunais do estado de Indiana, inclusive o Supremo Tribunal do Estado, recusaram-se a interferir na decisão. O menino Doe foi colocado num quarto de isolamento onde morreu, sem tratamento nem alimento, uma semana depois de nascer.

Infelizmente, a situação do menino Doe não é isolada. George Will, que também tem um filho com a Síndrome de Down, escreveu como reação a este incidente que "a liberdade de matar uma vida inconveniente está sendo estendida, exatamente conforme foi predito, além da vida fetal para categorias de crianças inconvenientes, tais como os bebês com a Síndrome de Down". Embora não haja disponibilidade de números exatos, todas as indicações confirmam que a prática do infanticídio dos recém-nascidos defeituosos é generalizada e crescente. Num estudo feito em 1973, publicado no *New England Journal of Medicine* ("Revista de Medicina da Nova Inglaterra"), foi relatado que 14% dos nenês na unidade de tratamento intensivo do Hospital Yale-New Haven morreram de "não tratamento". O atual Diretor Nacional de Saúde, dos E.U.A., o Dr. C. Everett Koop, escreveu persuasivamente a respeito deste assunto, indicando que o "não tratamento" é freqüentemente um eufemismo que inclui a falta de alimento – conhecido numa era menos complexa como matar por fome e homicídio. Um artigo noticioso mais recente relatou que no Centro Médico das Crianças em Washington, D.C., por exemplo, a decisão de não dar o tratamento médico é feita em cerca de 17% dos casos. Sejam quais forem as estatísticas exatas, a aceitação filosófica do infanticídio pela classe média é uma situação grave que clama por uma reação cristã.

Aqui, as perguntas feitas no início deste artigo são altamente relevantes. Qual é a natureza e o valor da vida humana? Como devemos compreender e corresponder ao sofrimento e à imperfeição humanos? Quando há diferenças de opinião, quem resolve? Ramsey já disse o que precisa ser dito no tocante a esta última pergunta: "Se os médicos querem fazer o papel de Deus sob a máscara de fornecer alívio para a condição humana, esperemos que desempenhem o papel de Deus como o próprio Deus o faz. O nosso Deus não faz acepção de pessoas de boa qualidade. Nem interrompe Seus cuidados por nós, pelo fato de nossos pais serem pobres ou terem um casamento infeliz, ou porque temos a máxima necessidade de ajuda". Em nítido contraste estão as opiniões de boa parte da classe médica atual, e de muitos dos principais envolvidos na ética da sociedade. Típica dos seus conceitos mais "progressistas" é a opinião de um dos médicos no Hospital Yale-New Haven, de que, para estar a salvo de uma condenação à morte pela medicina, um

bebê deve ser "amável". O argumento de Millard S. Everett é semelhante, no seu livro *Ideals of Life* ("Ideais da Vida"), onde se diz que "nenhuma criança deve ser admitida à sociedade dos vivos" que tenha "qualquer defeito físico ou mental que impediria o casamento ou que levaria os outros a tolerar o convívio dela só por misericórdia". Os nossos atuais legisladores estão demasiadamente abertos a opiniões como estas. É essencial que os cristãos com conceitos mais tradicionais se envolvam nesta área básica da vida pública, afirmando inequivocamente que Deus deu a dignidade e o direito de viver a cada uma das Suas criaturas, à parte de levar em consideração a "condição de dependência" delas.

Outras Questões. Muitas outras questões bioéticas poderiam ser levantadas e discutidas, mas o espaço nos permite mencionar apenas umas poucas. Cada uma das questões abaixo é assunto de controvérsia pública.

Uma lei que proíbe um indivíduo ou casal de ter um filho, através do uso de outra mulher (depois de ela ter sido artificialmente inseminada com o sêmen do marido do casal, ou de outro homem) viola seu direito "constitucional" de privacidade? Supondo que não há lei num determinado estado que proiba uma "mãe por procuração" de oferecer o seu ventre para aluguel, o que acontece ao bebê quando os pais contratantes resolvem que, no final de tudo, não desejam o bebê?

Quais limitações devem ser colocadas nos "bancos de sêmen"? Esta idéia altamente técnica recebeu um "congelamento" oficial quando foi relatado que um casal comprara "sêmen de gênio" e ganhou uma filha com bom estado de saúde. O entusiasmo reduziu-se rapidamente quando foram revelados os esforços anteriores do casal na educação de filhos. Criminosos convictos, os dois tinham perdido a custódia dos filhos anteriores por causa de coisas tais como espancamento com cinto de couro por erros nos trabalhos escolares de casa, mandar um filho vestido de pijama para a escola, com uma placa avisando que ele urinava na cama, e colocar o aviso "bobo" na testa de um de seus filhos. O banco de sêmen ficou um pouco embaraçado diante destas revelações, que, segundo parecem, eram manifestações do desejo dos pais de terem filhos inteligentes. Agora têm um "gênio pela metade". Oficiais do banco de sêmen prometeram que examinarão os antecedentes criminosos dos interessados em comprar sêmen no futuro.

Quais são os parâmetros apropriados do regulamento daquilo que é comumente chamado a "engenharia genética"? Em que ponto o prosseguimento das descobertas acadêmicas/científicas tem de enfrentar limites legais e éticos? Quem deve resolver quais devem ser tais limites?

Quanta ética há na política nacional atual no tocante ao controle populacional de países do Terceiro Mundo? A que ponto a educação e o encorajamento tornam-se manipulação e doutrinação? Nesta área altamente controvertida, de quem são os valores que devem ser refletidos em nossas leis e nossos programas públicos?

Onde há uma falta legítima de equipamentos ou tecnologia, assim como ocorre no caso da diálise dos rins, quem deve ter o privilégio do benefício destes recursos incomuns? Deve ou não ser permitida uma "análise de custo por benefício", quando vidas humanas estão em jogo?

Qual é a extensão da experimentação médica em fetos que sobrevivem ao procedimento nojento e nauseante do aborto? Qual é a melhor maneira de se fiscalizar para impedir semelhante experimentação no futuro?

Qual é a reação cristã aos pioneiros jurídicos que procuram criar uma nova "causa de ação" para a "vida errônea"? Em poucas palavras, a teoria jurídica depende de comprovar que o indivíduo nunca deveria ter tido licença para nascer. Semelhante processo pode ser instaurado por pais insatisfeitos depois de falha de métodos, ou, de modo mais alarmante, por terceiros que argumentam que o aborto teria sido de maior vantagem para a criança.

Submeter-se à amniocentese, um processo médico mediante o qual são identifica-

dos as possibilidades de defeitos, em que o único remédio receitado na eventualidade de um diagnóstico positivo é o aborto, é moral em algum caso? Se o for, em quais circunstâncias?

Como os cristãos podem fornecer orientação ética para todos os tempos sobre questões tão futuristas (e.g., a criogenética, o patentear de formas grosseiras de vida, ou bebês de proveta) sem parecerem desesperançosamente fora de contato com as realidades modernas? Perguntando em outra linguagem: qual é a sabedoria de Deus que é "o mesmo ontem, hoje, e para sempre" e qual é a nossa finitude no tocante à tecnologia complexa disponível para oferecer cuidados médicos modernos?

As perguntas levantadas não são simples, mas há claros princípios cristãos que já venceram as provas do tempo e que freqüentemente são desconsiderados em demasia quando são publicamente debatidos. O cristão começa com a suposição de que Deus, o Criador, ama a Sua criação. É a isto que nos referimos quando argumentamos a favor da "santidade da vida". É razoável dizer que os conflitos na bioética, pelo menos no nível mais fundamental, são um resultado da rejeição moderna desta suposição. Embora aqui seja referida como suposição cristã, seria mais exato chamá-la da ética judaico-cristã. No lugar dela, às vezes conscientemente, às vezes não, oferece-se uma "ética de qualidade de vida". É uma oferta que deve ser rejeitada, não somente por judeus e cristãos tradicionais, como também por qualquer pessoa que queira preservar qualquer coisa que tenha uma semelhança remota com o consenso moral acumulado da civilização ocidental. Talvez nem todas as questões bioéticas sejam nitidamente claras, nem, tampouco, são todas cinzentas conforme subentendem tantos peritos modernos. A ética de qualidade de vida, que é pouco mais do que a ética situacional aquecida, deve ser inequivocamente rejeitada pelos cristãos que querem dar uma contribuição fiel e responsável à bioética. Por um tempo demasiadamente longo, este campo tem sido dominado pela compaixão errônea e argumentos ilusórios dos relativistas éticos, situação à qual aqueles que afirmam a santidade da vida devem agora dar a máxima prioridade. C. HORN III

Veja também ABORTO; EUTANÁSIA; SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS; ÉTICA SITUACIONAL; ÉTICA SOCIAL.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics*, III/4, 397-470; *Bibliography of Bioethics;* H. O. J. Brown, *Death Before Birth; Encyclopedia of Bioethics;* J. M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics;* M. Scharlemann, *DCE*, 1-3; T. Hilgers, D. Horan e D. Mall, eds., *New Perspectives on Human Abortion;* D. Horan e M. Delahoyde, eds., *Infanticide and the Handicapped Newborn;* D. Horan e D. Mall, eds., *Death, Dying, and Euthanasia; The Human Life Review;* J. Powell, *Abortion: The Silent Holocaust;* P. Ramsey, *Ethics at the Edge of Life;* C. E. Rice, *The Vanishing Right to Live.*

BISPO. Superintendente ou pastor do rebanho de Deus (a igreja). No período do NT parece que o título "bispo" descrevia a função do presbítero (ancião). Em At 20.17-28 e Tt 1.5-7, estes dois termos podem ser intercambiáveis. As qualificações para o trabalho do bispo bem como os seus deveres são fornecidos em 1 Tm 3.2 e Tt 1.7. Ele deve ser de caráter sadio e um bom mestre.

Uma distinção clara entre o cargo de bispo e o de presbítero é vista nas cartas de Inácio, sendo ele mesmo o bispo exclusivo de Antioquia. Escritas cerca de 117, dão testemunho da emergência (pelo menos em uma área geográfica) daquilo que freqüentemente é chamado o episcopado monárquico. Cada igreja tinha um bispo, que era assistido por vários presbíteros e diáconos. Assim, havia uma ordem tríplice de ministério ordenado. O bispo era visto como o celebrante principal do culto, o pastor principal do rebanho e o administrador principal do povo de Deus e das suas posses. Além da emer-

gência do episcopado em contraste com o presbiterato, surgiu uma teologia da sucessão apostólica. Até cerca de 150 era sustentado largamente que os bispos eram os sucessores diretos dos apóstolos e os depositários principais dos ensinos da igreja. Esta teologia foi expandida nos séculos posteriores.

A emergência do cargo de bispo distintamente do de presbítero (sacerdote) pode ser esclarecida por meio da identificação das pressões sociológicas dentro e fora das igrejas no século I, pressões estas que necessitavam de uma liderança por um só homem (em contraste com uma liderança por um grupo de presbíteros). Sem negar estas realidades humanas, é também possível ver este desenvolvimento como parte da vontade de Deus, e iniciado pelos apóstolos ao chegarem ao fim dos seus respectivos ministérios.

Seja como esclarecermos a origem dos bispos como pastores principais, o fato histórico é que se tornaram universais na igreja desde os tempos remotos até ao século XVI. À medida que a igreja se expandia e adotava as divisões geográficas do Império Romano, os bispos tornavam-se pastores principais de áreas que continham várias ou muitas igrejas. Os bispos nas cidades importantes ou com dioceses grandes eram chamados por títulos tais como papa, patriarca, metropolitano e arcebispo. Para ajudar os bispos diocesanos, surgiram bispos sufragâneos, auxiliares, assistentes e coadjutores.

Durante a Reforma Protestante, algumas das igrejas novas abandonaram o cargo de bispo, argumentando que no NT não há distinção entre bispo e presbítero. Esta abordagem tem predominado no protestantismo desde então. Mesmo assim, a Igreja da Inglaterra e certas igrejas luteranas escandinavas mantiveram o cargo tradicional de bispo. Sendo assim, o bispo existe agora nas igrejas romana, ortodoxa, oriental, anglicana, católica antiga e algumas luteranas.

O título "bispo" é usado em certas denominações protestantes onde não há alegação de que os bispos estão na sucessão apostólica. Aqui, a palavra significa pastor ou pastor principal.

O cargo tradicional de bispo é entendido das seguintes maneiras: (1) Ele foi ordenado por outros bispos que, por sua vez, estão na sucessão apostólica. Torna-se, assim, um símbolo da união da igreja no tempo e no espaço. (2) Somente ele tem o direito de ordenar diáconos e presbíteros (sacerdotes) e de participar da ordenação de outros bispos. (3) Ele é o pastor principal, o celebrante e o administrador da diocese e, como tal, pode delegar a outros estes deveres.

As igrejas romana e ortodoxa requerem que os bispos sejam celibatários. Como símbolo do seu cargo, o bispo usa uma cruz peitoral e um anel episcopal, e leva um cajado pastoral. O método de escolher bispos varia, entre o voto democrático dos representantes de uma diocese (como em partes do anglicanismo) e a decisão do papa (no catolicismo romano).

P. TOON

Veja também OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; PRESBÍTERO.

Bibliografia. R. E. Brown, *Priest and Bishop;* K. Rahner e J. Ratzinger, *The Episcopate and the Primacy;* WCC Faith and Order Paper 102, *Episkope and Episcopate;* B. Cooke, *Ministry of Word and Sacrament;* R. P. Johnson, *The Bishop in the Church;* W. Telfer, *The Office of a Bishop.*

BLASFÊMIA. De modo geral, a palavra significa simplesmente calúnia ou ofensa, e inclui qualquer ação (e.g., um gesto) bem como qualquer palavra que desvaloriza outra pessoa ou ser, vivo ou morto. Esta idéia secular geral foi tornada mais específica nos contextos religiosos, onde "blasfêmia" significa ofender um deus, zombar dele, ou duvidar do poder dele.

No AT, é sempre este uso religioso que está em mente. A blasfêmia é desfazer da

glória e da honra de Deus, de modo direto ou indireto e, portanto, o oposto de louvar ou bendizer a Deus. Um hebreu podia blasfemar contra Deus diretamente ao insultar "o Nome", ou indiretamente ao desobedecer deliberadamente a lei de Deus (Nm 15.30), mas em qualquer destes casos, a blasfêmia, como a idolatria (que era a blasfêmia extrema, Is 65.7; 66.3; Ez 20.27), era motivo da pena de morte por apedrejamento (Lv 24.10-23; 1 Rs 21.9-10). Geralmente, é lógico, os que blasfemam são os pagãos que nunca tiveram experiência do Deus de Israel, embora as falhas de Israel possam incitá-los a fazê-lo (2 Sm 12.14). Os assírios blasfemaram contra Deus ao equipará-Lo com os deuses de outras nações; receberam uma sentença de condenação (2 Rs 19.4, 6, 22; Is 37.6, 23). Os babilônios zombavam de Deus durante o exílio de Israel (Is 52.5), quando, então, Edom e outros inimigos também zombavam da condição abandonada da nação (Ez 35.12; Sl 44.14; 74.10; 18.1; 1 Mac. 2.6).

No NT, "blasfêmia" ocorre no seu sentido grego mais amplo, bem como no seu sentido especificamente religioso, porque pessoas são caluniadas, e não somente Deus (Rm 3.8; 1 Co 10.30; Ef 4.31; Tt 3.2). Na realidade, semelhante calúnia e linguagem abusiva era um perigo para os cristãos; tinha sido o hábito deles antes da conversão e era o exemplo da sua cultura. Eram tentados a usá-la quando recaíam nos hábitos antigos de falar. Isto é amplamente condenado (Mc 7.22; cf. Ef 4.31; Tt 3.2). Os homens, conforme Tiago argumentaria (Tg 3.1-12), são feitos à imagem de Deus: ofender até mesmo a pessoa mais vil, enquanto se alega bendizer a Deus, é coisa inconsistente e má. Todas as pessoas representam Deus em certa medida.

Além disso, é uma maldade zombar de poderes angelicais ou demoníacos. Nem o próprio diabo deve ser objeto de ofensas. O NT considera semelhante zombaria como presunção grosseira, como orgulho baseado numa falsa reivindicação do conhecimento e do poder (Jd 8-10; 2 Pe 2.10-12).

A forma mais comum de blasfêmia no NT, no entanto, é a blasfêmia contra Deus. Em alguns casos, Deus é diretamente ofendido (Ap 13.6; 16.9), ao passo que, em outros, a Sua Palavra é zombada (Tt 2.5). Em outros, ainda, a Sua revelação e quem a traz são escarnecidos (Moisés, em At 6.11; Paulo em 1 Co 4.12). Mas é com respeito a Jesus que a palavra é usada na maioria das vezes. Quando Jesus perdoou pecados, foi acusado de blasfêmia porque Ele, sendo homem, fazia-se de Deus (Jo 10.33-36). A mesma acusação foi a base da Sua condenação quando foi submetido a julgamento (Mc 14.61-64), porque o Sinédrio pensou que Sua declaração de que era o Cristo fosse uma zombaria contra Deus. Para os escritores do NT, a blasfêmia verdadeira era a zombaria a que Jesus foi submetido (Mt 27.39; Mc 15.29; Lc 23.39), que continua nos perseguidores da igreja que escarnecem do voto batismal: "Jesus é Senhor" (Tg 2.7) ou procuram forçar os cristãos a amaldiçoá-lo (cf. At 26.11). Os próprios cristãos sabiam de antemão que seriam caluniados (1 Co 4.13; 1 Tm 1.13; Ap 2.9; cf. At 13.45; 18.6), mas eles mesmos podiam blasfemar, não somente pela apostasia, como também pela falsa doutrina (Rm 3.8; 2 Pe 2.2) ou por ações sem amor, que degradam o nome de Cristo (Rm 2.24; Tt 2.5).

Embora a blasfêmia seja perdoável (Mc 3.28-29; Mt 12.32), ela é coisa gravíssima. Sem o arrependimento, não se tem escolha: o blasfemo tem que ser entregue a Satanás (provavelmente na expectativa da sua morte) de modo que venha a aprender a lição necessária (1 Tm 1.20). P. H. DAVIDS

Bibliografia. H. W. Beyer, *TDNT*, I, 621-25; H. Wahrisch, C. Brown e W. Mundle, *NIDNTT*, III, 340-47.

BLASFÊMIA CONTRA O ESPÍRITO SANTO. Um pecado mencionado somente em Mc 3.28-29; Lc 12.10; Mt 12.31. O contexto em Marcos deixa claro que este pecado

não é apenas alguma grave falha moral, nem a persistência no pecado, nem o ato de ofender ou rejeitar a Jesus ou a Deus, devido à ignorância ou à rebelião: é a rejeição deliberada e consciente da atividade de Deus, e a atribuição desta atividade ao diabo. Os fariseus viram um milagre notável e ouviram o ensino do próprio Jesus, mas escolheram as trevas (Jo 3.19) e chamaram o bem de mal (Is 5.20) quando atribuíram o milagre ao diabo. É a natureza plenamente consciente, deliberada e arrogante deste pecado que o torna imperdoável (não perdoado na morte, conforme pensavam os judeus, mas castigado por toda a eternidade). 1 Jo 5.16 fala de um pecado para a morte; Hb 6.4-6 fala daqueles que não podem ser trazidos ao arrependimento de modo algum: é este o tipo de pecado em mira aqui. A pessoa não está na ignorância, mas escolhe rejeitar a Deus, chamar Deus de diabo. Nada mais há que se possa dizer a tal pessoa, nem há qualquer milagre ou evidência que poderia ajudá-la. Pela própria definição, portanto, ninguém que se preocupa por pensar ter cometido este pecado poderia ter pecado assim, pois este próprio pecado anula uma consciência perturbada. Pelo contrário, consta como advertência severa àqueles que conhecem a verdade de Deus, no sentido de não se desviarem dela, nem de abandonarem a sua fé. P. H. DAVIDS

Veja também PECADO PARA A MORTE; PECADO ETERNO.

BOAVENTURA. (1221-1274). Teólogo escolástico franciscano; Doutor da Igreja (Seráfico) canonizado em 1482. Nasceu perto de Viterbo, na Toscana, e foi batizado com o nome de João Fidanza; no ano de 1234, aproximadamente, começou o estudo de teologia sob a orientação de Alexandre de Hales em Paris, onde ensinou de 1248 até 1255. Em 1256 foi nomeado para uma cadeira de teologia em Paris, mas, por razões locais, a universidade não conferiu seu doutorado, com o direito de ocupar oficialmente a cadeira, senão um ano mais tarde. Àquela época, Boaventura, que entrara na Ordem Franciscana cerca de 1238, foi escolhido general da Ordem, e a partir de então, nunca retomou suas atividades de ensino. Em 1273, foi feito Cardeal Arcebispo de Albano; no ano seguinte esteve no Concílio de Lyon, mas ali morreu inesperadamente.

As principais obras escritas de Boaventura foram: um comentário sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, o manual de teologia oficial naqueles dias; *Itinerarium mentis ad Deum* (a viagem da mente, ou da alma, em direção a Deus); e *Breviloquium*. Um dos temas centrais da sua teologia é a viagem, ou melhor, a subida, da alma humana em direção a Deus. Nesta peregrinação há três etapas. A primeira etapa é esta: Posto que Deus deixou Suas pegadas no mundo visível, criado por Ele, a razão pode argumentar dos efeitos para a causa e deduzir a existência e o poder do Criador com base na Sua criação terrestre. Posto que o homem é feito à imagem de Deus, a segunda etapa nesta viagem é voltar para o mundo interno da alma do homem, com seus poderes de memória, de intelecto e de vontade. Isto aprofundará e ressaltará o senso da existência e a unidade de Deus. A doutrina da Trindade, no entanto, pode ser conhecida somente através da revelação sobrenatural, que demonstra que Deus Pai, que é infinitamente bom, dá origem a duas processões; uma, do Filho, e outra, do Espírito Santo. A terceira e última etapa da subida para Deus vai além da razão. É a contemplação mística das alegrias inefáveis da presença divina, e é inteiramente uma dádiva do Espírito Santo.

Embora Boaventura deixasse a Aristóteles um lugar limitado no seu sistema, seu ponto de vista é fundamentalmente agostiniano na sua orientação religiosa básica e nos seus princípios filosóficos. N. V. HOPE

Bibliografia. Bonaventure, *The Mind's Road to God*, trad. G. Boas; É. Gilson, *The Philosophy of Saint Bonaventure.*

BODAS DO CORDEIRO. A proclamação de que as bodas do Cordeiro estão próximas é um dos momentos-chave no drama da consumação. Em Ap 19.7-9, a descrição de uma cerimônia de casamento em duas partes está de acordo com os costumes do antigo Oriente Próximo, ou seja, uma procissão para a casa da noiva e o banquete do casamento propriamente dito. Aqui, a proclamação de que a noiva já está preparada e que o casamento está para ser realizado forma o prelúdio da procissão triunfante de Cristo do céu para a terra.

A linguagem figurada do banquete do casamento é uma mistura de duas figuras bíblicas distintivas. A consumação do reino de Deus e do Messias era retratada como uma grande festa no AT e na literatura judaica (Is 25.6; 2 Apoc. Bar. 29.1-8; 1 Enoque 62.13-15). Esta metáfora é empregada por Cristo como uma descrição da consumação do Seu próprio reino messiânico (Mt 8.11; 22.1-14;25.10; Lc 14.15-23; 22.29-30). A outra figura de linguagem é a do casamento entre Deus e o Seu povo. Embora já tenha sido uma expressão figurada de importância no AT, é enriquecida na sua forma neotestamentária com Cristo, o Noivo e a Sua igreja, a noiva (Jo 3.28-29; 2 Co 11.2; Ef 5.23-32). Como Cristo fez antes dele (Mt 22.1-14; 25.1-13), mas de modo ainda mais explícito, João reúne os retratos do banquete messiânico e do casamento de Cristo com a Sua igreja de tal forma que, em Ap 19.7-9, a igreja é, ao mesmo tempo, noiva e hóspede na festa do casamento.

Esta metáfora é maravilhosamente sugestiva. Expressa o terno amor de Cristo pelo Seu povo, a intimidade da sua comunhão na era vindoura e a abundância da vida futura. Indica os aspectos imperfeitos e provisórios da vida da igreja na era presente – embora ela seja noiva de Cristo, o casamento propriamente dito aguarda a volta dEle. Indica a necessidade e a prioridade da chamada divina na salvação (Ap 19.9; Mt 22.9) e a obrigação dos que são chamados de se prepararem para a volta do Senhor, por meio do cultivo de uma vida de fé e obediência (Ap 19.7-8; Mt 22.11-12; 25.7-12; 2 Co 11.2).

R. S. RAYBURN

BOÉCIO, ANÍCIO MÂNLIO TORQUATO SEVERINO. (c. de 480-524). Chamado por muitos "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos". Um homem de atividade prodigiosa e de intelecto brilhante, Boécio, com sua enorme produção literária, ligou o abismo entre a antigüidade e a Idade Média. Seu alvo era traduzir para o latim todas as obras de Aristóteles e de Platão; desta maneira, estas obras foram tornadas acessíveis à Idade Média. Além das traduções, seus escritos acham-se em quatro áreas: teológica (cinco obras sobrevivem); filosófica (*O Consolo da Filosofia*, traduzido repetidas vezes em quase todas as línguas européias); obras sobre as quatro artes do *quadrivium*; e a lógica (a maioria destas obras sobrevive).

Boécio via a tarefa da teologia como a de fazer distinções entre a razão e a fé. A razão devia ser convocada para apoiar a fé. Procurou explicar a Trindade em termos das categorias aristotelianas. Deus é supersubstancialmente um com as três Pessoas como relacionamentos internos. Visto que Deus existe e deseja o bem, o mal não tem existência positiva alguma. Semelhante abordagem demonstra que Boécio devia algo ao neoplatonismo e ao estoicismo, e que foi o precursor lógico de Tomás de Aquino.

Boécio nasceu em Roma, na família cristã dos Anícios, que teve um de seus membros, Olíbrio, como Imperador por pouco tempo, em 472. Depois da morte do pai em 487, Boécio foi criado pelo competente Senador Símaco, com cuja filha, Rusticiana, se casou. Boécio veio a ser amigo do soberano ostrogodo de Roma, Teodorico, que o fez cônsul de Roma, em 510. Pode ter sido líder do Senado, e cerca de 520 foi feito *magister officiorum*, chefe de todos os serviços públicos e outros de Roma. Mas em 522, pouco depois de ter cumprimentado seus dois filhos no Senado como cônsules em conjunto, foi acusa-

do de traição por Teodorico, que viera a suspeitar de todos os romanos que eram católicos. É incerto se Boécio estava conspirando contra Teodorico, mas entre as acusações contra ele havia a de conspiração a favor do Imperador Justino I, de Constantinopla, de escrever cartas sediciosas, e de praticar a magia. Teodorico baniu-o à prisão em Pávia, e o decapitou sem julgamento em 524 ou 525. Enquanto estava na prisão, Boécio escreveu sua maior obra, *O Consolo da Filosofia.* V. L. WALTER

Bibliografia. H. R. Patch, *The Tradition of Boethius;* H. M. Barrett, *Boethius: Some Aspects of His Times and Work;* L. Cooper, *A Concordance of Boethius;* H. F. Stewart, *Boethius: An Essay.*

BOEHME, JACOB (1575-1624). Místico e teosofista luterano alemão. Tendo sido uma criança doentia que recebeu uma instrução escolar bem elementar, tornou-se um sapateiro em Görlitz e, durante toda a sua vida, foi ativo como comerciante e homem de família, vivendo durante parte dos tempos difíceis da Guerra dos Trinta Anos. Tais atividades estão em nítido contraste com suas experiências místicas, que começaram em 1600, com uma visão induzida pela reflexão do sol numa vasilha de estanho. Esta visão e suas introspecções místicas subseqüentes levaram-no a escrever numerosos livros, incluindo *Aurora ou O Raiar do Dia, Dos Três Princípios da Existência Divina, Seis Considerações Teosóficas, Seis Considerações Místicas e O Caminho para Cristo.*

Embora dependesse principalmente da sua própria abordagem mística, a obra de Boehme revela a influência de Schwenckfeld, Paracelso, Valentino Weigal, do neoplatonismo da Renascença, e do misticismo judaico. A terminologia obscura e incomum que ele usava torna difícil a interpretação das suas obras. Sua dependência de mitos e símbolos, ao invés de conceitos, leva a um modo de expressão que é contemplativo mais do que discursivo.

Seu pensamento centraliza-se no problema da união entre o bem e o mal, entre o "sim" e o "não". Boa parte da sua obra envolve um sistema sétuplo pormenorizado que explica a atividade divina conforme é refletida na natureza. Estas sete qualidades estão divididas em duas tríades, uma superior e outra inferior, entre as quais há uma energia criadora chamada o clarão. O grupo inferior consiste da individualização, da difusão e da luta entre as duas. A tríade superior consiste do amor, da expressão e do reino de Deus. As pessoas devem escolher entre o mundo inferior da sensação, ou morrer para si mesmas e viver no plano superior. A vida cristã verdadeira é uma imitação do sacrifício e do triunfo de Cristo.

Estes ensinos, ao serem unidos à oposição de Boehme ao protestantismo escolástico, levaram-no à sua condenação por um pastor luterano e, por algum tempo, ele cessou as suas publicações (1612-19). A despeito de tais problemas, sua influência tem sido muito grande na Alemanha, onde os movimentos pietista, romântico e idealista devem algo do seu conteúdo ao ensino dele, e na Inglaterra, onde os platonistas de Cambridge, John Milton, Isaac Newton, William Blake, William Law e os behmistas seguiram as suas idéias. R. G. CLOUSE

Veja também MISTICISMO.

Bibliografia. Boehme, *The Way to Christ,* trad. P. Erb; F. Hartman, *Jacob Boehme: Life and Doctrines;* R. M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries;* J. J. Stoudt, *Sunrise to Eternity: A Study of Jacob Boehme's Life;* N. Thune, *The Behmenists and the Philadelphians.*

BOFF, LEONARDO. Nasceu em Concórdia, Santa Catarina, no sul do Brasil, a 14 de dezembro de 1938, descendente de italianos. Leonardo e seu irmão Clodovis são dois

entre os onze filhos de uma família unida, cujo pai era professor de escola primária e a mãe, uma mulher dinâmica, apesar de iletrada. No decurso do sacerdócio franciscano, Boff estudou Filosofia e Teologia, primeiramente em Curitiba, Paraná, e, mais tarde, em um importante seminário franciscano, em Petrópolis, Rio de Janeiro. Ali teve como professores Constantino Koser – que posteriormente se tornou o Superior Geral da Ordem Franciscana – e Boaventura Kloppenburg, para quem trabalhou como secretário particular. Nos anos anteriores à Teologia da Libertação, final da década de 50 e início de 60, a cristologia de Boff era inquestionavelmente moderada, se não tradicional, seguindo a linha teológica de sua formação.

Com os fundos recebidos por uma bolsa de estudos, pôde especializar-se nos estudos teológicos na Universidade de Ludwig-Maximilian, em Munique. Seu maior desejo era estudar diretamente com Karl Rahner, mas, por alguma razão, isto não foi possível – embora Rahner, juntamente com L. Scheffczyk e H. Fries tivessem supervisionado seus estudos. Enquanto esteve na Europa, Boff também fez alguns cursos em Louvain, Würzburg e Oxford. Sua tese sobre a natureza sacramental da Igreja Católica Romana no mundo moderno foi, entusiasticamente, apreciada em Munique, despertando a admiração de Joseph Ratzinger.

Após concluir o doutorado em 1970, regressou ao Brasil, para lecionar Teologia Sistemática no Instituto de Filosofia e Teologia, em Petrópolis, onde havia estudado. Homem de diligência e capacidade intelectual impressionantes, nos anos seguintes, paralelamente ao seu ministério de ensino, Leonardo Boff foi redator de duas publicações influentes, a *Revista Eclesiástica Brasileira* e a *Concilium*. Além disso, durante anos coordenou o setor de publicações teológicas da Editora Vozes, participando de várias comissões teológicas da Igreja Católica Romana no Brasil e América Latina.

Nos útimos anos, com os atritos entre a Teologia da Libertação e a hierarquia católico-romana, Boff tornou-se uma peça-chave, à medida que se empenhou na expansão da liberdade e autonomia da igreja latino-americana. Em posição inversa à do passado, o Bispo Kloppenburg e o Cardeal Ratzinger são hoje seus maiores oponentes declarados. Ao menos por três vezes, Boff já foi convocado para um interrogatório pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Em 1979, a acusação levantada foi sobre uma cristologia heterodoxa, e seu artigo "Aclarações", publicado em diversos jornais da época, foi suficiente para a aprovação de uma medida disciplinar. Novamente em 1984, a Santa Sé estava insatisfeita com Boff, desta vez devido à sua posição crítica contra a hierarquia e a estrutura católicas, defendida no livro *Igreja, Carisma e Poder*, publicado pela Ed. Vozes. A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé o condenou a um ano de silêncio (1985-1986), o que provocou a revolta de muitos latinos. No entanto, dez meses depois, a pena foi suspensa pelo papa. Em junho de 1987, Boff foi mais uma vez convocado por Roma para um interrogatório, sob as mesmas acusações – eclesiologia e cristologia deturpadas, conforme exposto nas obras *E a Igreja se Fez Povo* e *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*, respectivamente – cujas conseqüências ainda não foram determinadas.

Apesar de seus livros atingirem a venda elevada de quase meio milhão de exemplares, Boff continua vivendo modestamente, fiel ao seu voto franciscano de pobreza. A maior parte de seu tempo é empregada em seu escritório particular, cedido pela Vozes. Embora dificilmente se ausente do escritório por muitos dias consecutivos, suas raras saídas são geralmente para dar aulas no seminário ao lado ou para estimular a Comunidade Eclesial de Base, na Favela do Lixo. Em nível internacional, contudo, Boff viaja muito, e, a pedidos incessantes, tem estado nas Américas Latina e do Norte e na Europa, mais recentemente, em Moscou (através de um convite). Sua defesa ardente em prol do comunismo russo, diante das decepções do Ocidente, tem se tornado uma questão substancialmente polêmica. Pensador fértil e criativo, esse sacerdote franciscano tem revelado uma produtividade e uma clarevidência notáveis, tendo já publicados trinta e cinco livros, desde 1970, e uma grande soma de artigos avulsos. S. HORRELL

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO; TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.

Bibliografia. Leonardo Boff, *Como Fazer Teologia da Libertação; O Destino do Homem e o Mundo; O Evangelho do Cristo Cósmico; A Graça Libertadora no Mundo; Igreja, Carisma e Poder; E a Igreja se Fez Povo – Eclesiogênesis: A Igreja que Nasce do Povo; Jesus Cristo, Libertador; Paixão de Cristo, Paixão do Mundo; Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos; Vida para além da Morte;* Sander, *Jesus, O Libertador – A Cristologia da Libertação de Leonardo Boff.*

BOGOMILOS. Hereges cristãos que prevaleceram especialmente no século XI, na Bulgária. O nome significa "amigos de Deus". Pouca coisa se sabe da origem e do desenvolvimento do movimento; assim como ocorre com outros grupos heréticos medievais, a maior parte das informações provém dos escritos dos oponentes.

Os bogomilos eram dualistas na sua teologia, e dependiam muito do pensamento maniqueu e docético mais antigo. Rejeitavam o AT, excetuando-se os Salmos e os Livros Proféticos. No conceito deles, o mundo material foi criado por Satanael, uma deidade maligna poderosa. Ele formou o homem da lama, mas quando descobriu que não conseguia assoprar a vida nas suas criaturas, chegou a um acordo com o Deus supremamente bom, mediante o qual o homem receberia a vida e pertenceria tanto a Satanael quanto a Deus. Satanael logrou o homem ao dar-lhe a Lei Mosaica, mas Deus enviou o Logos como uma emanação de Si próprio, para trazer a salvação. Parecia que o Logos havia nascido de uma virgem, morrido numa cruz e passado pela ressurreição corpórea; na realidade, porém, a encarnação não era física, mas espiritual, visto que qualquer coisa material era má. O batismo na água e a Ceia do Senhor foram rejeitados por seu materialismo, assim como também o uso de imagens (incluindo a cruz) no culto. Tendiam a um conceito sabeliano da Trindade.

Os bogomilos foram severamente perseguidos durante o governo do Imperador Aléxio, no século XII, embora tenham continuado a ter influência durante vários séculos a seguir.

J. N. AKERS

Bibliografia. D. Obolensky: *The Bogomiles.*

BOM, BEM, BONDADE. A palavra "bom" é o termo mais abrangente que se usa quando é louvada a excelência de alguma coisa. Falar num bom livro ou em boa comida é usar "bom" de modos tipicamente *não-morais*. No entanto, "bom" transmite um sentido *moral* quando alguém diz: "ele é um homem bom" ou "ela fez uma boa ação". O homem está sendo louvado por seu caráter moral excelente, e a mulher, pelo seu esforço para satisfazer uma necessidade humana. Como nestes exemplos, o moralmente bom refere-se a vários aspectos da personalidade que incluem as ações, os traços de caráter, os motivos, as intenções, os desejos e as necessidades. Quando uma ação é recomendada por causa de fatores "transpessoais", tais como conformidade a princípios, o termo é mais freqüentemente empregado. O relacionamento entre o certo e o bom tem sido o problema mais persistente na ética. A solução acha-se na busca fortemente contestada dos critérios ou padrões de bondade, e centralizou-se em volta da mais urgente de todas as perguntas humanas: "O que é o bem?"

Uma resposta a esta pergunta depende de nossas pressuposições filosóficas e/ou crenças religiosas. Estas têm dado origem a um grande número de distinções que freqüentemente apresentam conflitos entre si, tais como: o bem objetivo e o subjetivo, o bem temporal e o bem eterno, o bem maior e o bem menor, o bem real e o bem aparente, o bem material e o bem espiritual, o bem coletivo e o bem individual, o bem imu-

tável e o mutável, o bem como um fim e o bem como um meio. Pensadores clássicos tais como Sócrates, Platão, e Aristóteles procuravam esclarecer e unificar estas várias facetas do bem. Suas idéias influenciaram grandemente Agostinho e Tomás de Aquino, que com forte rigor, relacionaram com a fé cristã estas discussões a respeito do bem.

Tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino procuraram ligar o bem material com o bem espiritual propondo a idéia de "graus do bem", sendo que Deus era o sumo bem (*summum bonum*) e a fonte de todos os bens menores. O mal moral (*concupiscência*) está presente quando desejamos um bem menor (não-moral) como um fim em si próprio. Mas quando o desejo de um bem menor é um meio para se amar a Deus (*caritas*), então o "mutável adere ao imutável" e torna-se uma bênção (bem moral). Com seu enfoque teocêntrico, estes teólogos deram um importante passo para unificar o conceito do bem. Mesmo assim, por causa da sua dependência de idéias gregas, não conseguiam afirmar a bondade de algumas coisas, tais como os prazeres físicos, especialmente da paixão sexual. Desta maneira, a integração que buscavam tendia a evaporar-se. Além disso, a idéia deles de que o esforço humano estava envolvido no alcance do sumo bem haveria, posteriormente, de ser dramaticamente desafiada por Lutero e pelos demais reformadores.

Deus é Totalmente Bom. Embora os teólogos clássicos não tenham integrado plenamente o conceito do bem, não deixaram de ressaltar sua origem e referência apropriadas. Para o cristão, o significado e a unidade do bem dependem completa e totalmente de Deus, conforme revelados pela Palavra. Declarações de que Deus é bom, de que Ele age com bondade, e de que é a fonte de todo o bem superabundam em todas as partes da Escrituras, e geralmente tem ligação com a gratidão e o louvor humanos (e.g., 2 Cr 5.13; 7.3; Sl 25.8; 100.5; 106.1; Jr 33.11; Na 1.7; Mc 10.18). A identificação do bem com Deus é expressada profundamente por Amós no seu uso incomum do ensino sacerdotal ou chamada à adoção, freqüentemente repetidos: "Buscai ao Senhor, e vivei." Ele cita três vezes esta frase, mas na terceira vez coloca a palavra "bem" em lugar de "o Senhor" e admoesta o povo assim: "Buscai o bem e não o mal, para que vivais" (Am 5.4, 6, 14). Buscar a Deus é buscar o bem.

A bondade total de Deus nunca foi mais poderosamente afirmada do que quando Jesus foi confrontado pelo homem que, impensadamente, O chamou de bom e tomou por certo que Ele redefiniria o significado da palavra. Jesus, porém, insistiu em que Deus é a bondade perfeita, e que somente Ele resolve, e realmente já determinou (nas Escrituras e na pessoa de Jesus) o que é o bem (cf. Mc 10.17-22; Mt 19.16-22).A queda trágica do primeiro casal humano, quando comeram da árvore do conhecimento do bem e do mal, achava-se exatamente na sua tentativa rebelde de estar acima de Deus e tomar sobre si a prerrogativa exclusiva de Deus na determinação daquilo que é bom e daquilo que é mau (Gn 3.4-7).

As Boas Dádivas de Deus. A compreensão inigualável que o cristão tem do bem é formada pela apresentação ímpar na Bíblia do Deus trino e uno que age ao criar o mundo e ao estabelecer com Ele uma aliança eterna de comunhão. Já nos primeiros versículos de Gênesis é esclarecido o significado do bem (*tôb*, *agathos*, *kalos*). A frase "e viu Deus que era bom (ou agradável)" é um poslúdio da atividade criadora de cada dia (Gn 1.4, 10, 12, 18, 21, 25, 31; cf. 1 Tm 4.4). Cada declaração da bondade ressalta que Deus projeta e forma o universo de modo ordeiro, o que resulta na interdependência das suas estruturas e no agrupamento de todas as formas de vida segundo o seu tipo. O significado do bem como a ordem e concordância harmoniosas entre as partes é ressaltado em Adão e Eva que, como seres físicos e psicológicos, são criados totalmente de acordo com o seu meio-ambiente (note-se o relacionamento lingüístico entre *'ādām* e *'ădāmâ*, que significa "terra"). Assim, os elementos naturais da terra são "agradáveis à vista e bons como alimentos" (Gn 2.9).

Por causa desta concordância ordenada entre o eu criado e o mundo criado, o bem

está estreitamente associado nas Escrituras com aquilo que é desejável ou "agradável". Por exemplo, figos bons são figos maduros, i.é, figos que são agradáveis para comer (Jr 24.2); o mel é bom porque é doce ao paladar (Pv 24.13).Os bens materiais da vida, no entanto, não se limitam apenas às coisas que agradam aos sentidos físicos. A sabedoria, por exemplo, é boa porque harmoniza-se com a alma.

Devido ao fato de as coisas que agradam ao corpo freqüentemente serem necessárias à vida humana ou até mesmo à posição social, elas se tornam economicamente valiosas. Como conseqüência, "bens" podem referir-se às posses, propriedade ou riquezas da pessoa (Lc 6.30). Estes bens freqüentemente fazem parte das promessas de Deus. A Terra Prometida é uma terra boa, i.é, uma terra de onde mana leite e mel (Ex 3.8). Embora o Senhor dê bens (bênçâos) àqueles que esperam nEle (Lm 3.25), a bondade dEle também é outorgada a todos os povos (Sl 145.9). É possível aproveitar-se demais das boas dádivas de Deus, com o resultado de que mel em excesso provoca o vômito (Pv 25.16), ou as pessoas fartam-se e vão servir a outros deuses (Dt 31.20). Além disso, é possível privar os outros dos bens naturais aos quais têm direito. Nestes contextos *o bem* transmite um significado religioso e moral e destaca a excelência moral de quem uma pessoa é e daquilo que ela faz.

Ser Bom e Fazer o Bem. A idéia do bem como um acordo amigável entre as partes emerge da convicção teológica de que Deus relaciona-Se com o ser humano de uma maneira segundo a aliança, i.é, num relacionamento ordenado entre várias partes (Gn 6.18; 1 Sm 20.8). A pessoa boa é aquela que vive em comunhão com o Senhor e age de acordo com os ditames de Deus que garantem a comunidade humana (Mq 6.8). Aquele que pratica o bem é de Deus (3 Jo 11) e, assim, os fiéis são exortados a escolher o bem (Is 7.15); apegar-se ao bem (Rm 12.9); procurar diligentemente o bem (Pv 11.27); amar o bem (Am 5.15); aprender a fazer o bem (Is 1.17); e imitar o bem (3 Jo 11). O bem, no entanto, somente é possível através da ajuda divina, visto que ninguém faz o bem, mas apenas o mal continuamente (Rm 3.12). Conforme insistia Jesus, as pessoas precisam ser feitas boas antes de poderem produzir bons frutos (Mt 12.33-35). Segundo Paulo, os cristãos foram criados em Cristo Jesus para as boas obras (Ef 2.10). Então se tornam "amantes do bem" (*philagathos*, Tt 1.8), e conseguem distinguir entre o bem e o mal (Hb 5.14); experimentar o que é bom (Rm 12.2); vencer o mal com o bem (Rm 12.21); fazer o bem para aqueles que os odeiam (Lc 6.35); e serem ricos nas boas obras (1 Tm 6.18; Mt 5.16; 2 Co 9.8; 2 Tm 2.21; 3.17; Tt 2.14). A bondade é um fruto do Espírito (Gl 5.22) e está estreitamente vinculada com o amor (Mt 19.16-19; Hb 10.24). Por esta razão, os cristãos nunca devem procurar seu próprio bem, mas o bem dos outros, especialmente o da comunidade ou o "bem comum" (cf. 1 Co 10.24 com 12.7).

Por todas as Escrituras o bem está incorporado nos procedimentos da justiça, nos atos da bondade e nos feitos de libertação, sendo que todos favorecem aos pobres e humildes na sociedade (Is 1.17; Mq 6.8). Nestes contextos, o bem torna-se aquilo que é certo e está essencialmente ligado com os bens práticos da vida. A bondade como justiça garante que as estruturas legais serão imparciais na distribuição de bens naturais que completam a existência humana (Am 5.15; Mq 3.1-4; 2 Co 8.12-14). A bondade é a distribuição pessoal destes bens quando falha a justiça dentro das estruturas (Mc 14.6-8; Is 59.14-15). A liberdade como um bem permite que os outros façam as escolhas necessárias para seu bem-estar geral (Jr 34.8ss.; Lc 4.18). Àqueles que fazem o bem aos outros, Deus fará o bem, e eles terão vida (Jr 32.39-42; Jo 5.29).

Portanto, para o cristão, o certo e o bom nunca estão em desavença final. O bom, como o justo, indica os critérios necessários para a distribuição dos bens naturais. Apesar disso, estes bens fazem com que valha a pena procurar aquilo que é justo. Visto que todo o bem procede de Deus, a bondade é segundo Karl Barth declara corretamente, "A soma de tudo que é justo, amigável e sadio" (*Church Dogmatics* – "Dogmática Eclesiástica" – II/2, 708).

J. D. MILLER

Bibliografia. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*; Aristóteles, *Ética a Nicômaco*; Agostinho, *A Cidade de Deus*; W. Eichrodt, *Theology of the OT*, II; R. M. Hare, *The Language of Morals*; A. Gewirth, *Reason and Morality*; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*; P. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*; G. E. Moore, *Principia Ethica*; E. Beyreuther, *NDITNT*, I, 319ss.; W. Grundmann *et al.*, *TDNT*, I, 10ss.; II, 536ss.

BONHOEFFER, DIETRICH (1906-1945). Pastor e teólogo luterano, cuja vida e legado têm exercido uma influência mundial sobre o pensamento teológico e a imaginação, piedade e prática cristãs na era depois da Segunda Guerra Mundial. Nascido em Breslau, na Alemanha, Bonhoeffer foi executado com a idade de trinta e nove anos num campo de concentração nazista. Naquele tempo, não tinha chegado ao reconhecimento e fama internacionais que lhe têm sido concedidos desde a década de 1950. Depois da publicação e tradução póstumas das suas *Cartas e Papéis da Prisão* (pela primeira vez, em 1951), Bonhoeffer recebeu a atenção de toda a cristandade mundial. Este volume, trazido secretamente da sua cela na prisão em Berlim-Tegel, nunca foi escrito por Bonhoeffer com vista à publicação, mas, apesar disto, tornou-se o mais popular entre seus muitos livros. Quando escreveu as cartas, estava preso por causa de acusações no tocante ao contrabando de quatorze judeus para a Suíça.

A vida pregressa de Bonhoeffer dificilmente o levaria para uma cela na prisão. Ótimo estudante, um dos oito filhos na família de um psiquiatra de destaque na Universidade de Berlim, Bonhoeffer recebeu seu doutorado de teologia da Universidade de Berlim com a idade de vinte e um anos. Depois de estudos pós-graduados no Seminário Teológico "Union" na Cidade de Nova Iorque, tornou-se capelão luterano e professor na Universidade de Berlim, onde estava ministrando quando Hitler chegou ao poder em 1933. Bonhoeffer afiliou-se à igreja da Confissão, que consistia de uma terça parte dos clérigos protestantes, sob a liderança de Martin Niemoeller e leigos preocupados, que na Declaração de Barmen, de 1934, protestou contra as invasões e os desafios feitos à integridade da igreja cristã na Alemanha, por parte dos nazistas.

Depois de dois anos como pastor de uma congregação alemã em Londres (1933-35), Bonhoeffer tornou-se diretor do seminário da Igreja da Confissão em Finkenwalde. Não somente este seminário foi fechado pelo regime nazista em 1937, como também Bonhoeffer acabou sendo proibido de publicar obras e de falar em público. Embora tivesse considerado a segurança de um magistério na América do Norte em 1939, resolveu finalmente que se quisesse servir aos seus compatriotas alemães como ministro cristão durante a guerra iminente, teria de voltar à sua pátria e sofrer juntamente com eles. Seu cunhado, Hans von Dohnanyi, trouxe Bonhoeffer para dentro dos círculos da resistência anti-nazista, e empregou-o como agente duplo nos escritórios da inteligência militar alemão (*Abwehr*). Usando ostensivamente suas conexões ecumênicas internacionais visando os propósitos da *Abwehr*, Bonhoeffer na realidade transmitiu aos britânicos recados do grupo de alemães que planejavam o assassínio de Hitler.

Os dois anos que Bonhoeffer passou como preso dos nazistas (1943-45), embora fossem inicialmente um tempo de intensa provação espiritual, levaram Bonhoeffer a desenvolver uma rotina de contemplação e criatividade disciplinadas, que resultou em escritos que focalizavam os desafios contemporâneos e futuros existentes diante da igreja cristã. Avaliando o papel do cristianismo num "mundo que alcançou a maioridade", a teologia de Bonhoeffer em Tegel (suas cartas da prisão) descreviam o cristão como "um homem a favor dos outros" e a igreja existente "a favor dos outros". "Quem é Cristo para nós, hoje?" era a sua pergunta penetrante.

Um dos conceitos menos compreendidos de Bonhoeffer diz respeito a uma interpretação não-religiosa do cristianismo. "Cristianismo sem Religião", termo este que, às vezes, é entendido fora do contexto, foi usado por Bonhoeffer numa carta escrita ao seu

amigo Eberhard Bethge, com quem compartilhava de uma tradição e compreensão teológicas em comum. A expressão baseia-se numa crítica da palavra "religião" achada nas obras de Martinho Lutero e de Karl Barth, sendo que os dois faziam uma distinção entre a fé e a religião. Segundo Lutero, a religião vem da carne, e a fé, do espírito. Para Bonhoeffer, o ato religioso era sempre algo parcial, ao passo que a fé envolvia toda a vida da pessoa; ele entendia que a chamada de Jesus "não era para uma nova religião, mas à vida". O cristão, disse Bonhoeffer, participa do sofrimento de Deus na vida secular. Sua ênfase numa "interpretação secular" do cristianismo reflete sua percepção do movimento histórico da Europa em direção a um "período completamente sem religião". Embora alguns dos seus pensamentos fragmentários de Tegel tenham sido usados posteriormente por teólogos que talvez não participassem das pressuposições e cosmovisão originais dele (os teólogos da "morte de Deus"), as obras anteriores de Bonhoeffer despertam continuamente ressonâncias nos centros tradicionais da piedade cristã, tanto dos protestantes evangélicos como dos católicos romanos. Nestes círculos, os livros mais populares são *O Preço do Discipulado* (que enfatiza a obediência, a "graça dispendiosa" em contraste com a "graça barata") e *Vida em Conjunto* (que focaliza a disciplina e o equilíbrio da vida comunitária cristã).

Despertando reações favoráveis nas alas conservadora e liberal do cristianismo, nos escritos seculares e marxistas, Bonhoeffer também tem sido uma fonte de inspiração e força para todos os cristãos contemporâneos que sofrem debaixo de regimes políticos opressores, e para os cristãos do Terceiro Mundo, especialmente na América Latina, onde a teologia da libertação tem feito uso do modelo da sua vida e do seu pensamento. Nascido para privilégios, mas com sensibilidade especial para com as experiências das fronteiras da vida, Bonhoeffer falava do valor incomparável de aprender a ver o mundo com "o ponto de vista de baixo" - a perspectiva dos proscritos, dos indefesos e dos oprimidos. Assim, articulou e previu a lição central que os cristãos, especialmente no Ocidente privilegiado, ainda hoje precisam aprender.

R. ZERNER

Bibliografia. E. Bethge, *Costly Grace: An Illustrated Biography of Dietrich Bonhoeffer* e *Bonhoeffer: Exile and Martyr;* W. D. Zimmermann e R. G. Smith, eds., *I Knew Dietrich Bonhoeffer;* A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian of Reality;* J. Godsey e G. B. Kelly, eds., *Ethical Responsability: Bonhoeffer's Legacy to the Churches;* J. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer;* C. J. Green, *Bonhoeffer: The Sociality of Christ and Humanity;* A. J. Klassen, ed., *A Bonhoeffer Legacy;* M. Marty, ed., *The Place of Bonhoeffer;* H. Ott, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer;* L. Rasmussen, *Dietrich Bonhoeffer: Reality And Resistance;* R. G. Smith, ed., *World Come of Age.*

BOOTH, CATHERINE (1829-1890). "Mãe do Exército da Salvação". Nasceu com o nome de Catherine Mumford no condado de Derbyshire, filha de um pregador wesleyano; estava entre aqueles que foram expulsos da sua igreja em 1848, por causa de idéias consideradas fanáticas. William Booth ministrava a este grupo. Ele e Catherine casaram-se em 1855, e a partir de então ela desempenhou um papel de destaque ao fundar o movimento que veio a se tornar o Exército da Salvação, em 1878. Foi uma pioneira na obra de estabelecer e defender o direito de pregar das mulheres, e de combater a exploração de mulheres e crianças (ela mesma era mãe de oito filhos). Dentro do Exército, consolidou o princípio de que as mulheres devem ter igualdade total com os homens quanto aos privilégios, à posição e à dignidade, e desempenhou um papel de importância em ganhar a simpatia das classes superiores para o novo movimento. Publicou vários estudos sobre a religião prática, a piedade, o testemunho agressivo, o cristianismo popular e a posição do Exército diante da Igreja e do Estado. Em 1888, foi atingida pelo câncer, e morreu em 1890 depois de muito sofrimento. Acerca disto, ela dizia: "Deus por certo o permitiu, visando um propósito grandioso e digno".

J. D. DOUGLAS

Veja também BOOTH, WILLIAM.

Bibliografia. F. Tucker, *The Life of Catherine Booth*, 2 vols.; D. Lamb, "Catherine Booth", em *Great Christians*, ed. R. S. Forman; C. Bramwell-Booth, *Catherine Booth*; C. T. Stead, *Mrs. Booth*.

BOOTH, WILLIAM (1829-1912). Fundador do Exército da Salvação. Nasceu em Nottingham, na Inglaterra, e foi criado em meio à pobreza; tornou-se ajudante de um prestamista, foi convertido com quinze anos de idade, e subseqüentemente veio a ser um pastor metodista. Uma dimensão que faltava no ministério, no entanto, tornou-o inquieto. Para Booth, as exigências do Senhor incluíam soltar as cadeias da injustiça, libertar os cativos e os oprimidos, compartilhar casa e comida, vestir os desnudos, e cumprir os deveres da família. A Inglaterra vitoriana, do outro lado, sustentava que havia níveis de vida determinados por Deus, especialmente para os pobres. William Booth argumentava que falar na pobreza piedosa não era indício de que Deus aprovava a indigência. Para ele, não se tratava de uma questão teológica; as pessoas não cessavam de morrer no desespero e na desgraça enquanto os teólogos faziam considerações delicadas da teologia.

Ajudado pela notável Catherine, com quem se casou em 1855, começou a Missão Cristã como uma operação, de salvamento na zona leste de Londres. Esta operação, que recebeu o nome de Exército da Salvação treze anos mais tarde (1878), levava a guerra para uma frente dupla – contra a pressão da pobreza e contra o poder do pecado. As igrejas tradicionais evitavam o novo movimento; os magistrados e a polícia ofereciam pouca proteção quando as turbas zombavam, jogavam pedras, quebravam janelas e praticavam atos de vandalismo contra o patrimônio do Exército. Booth avançava com coragem, procurando os rejeitados, desmascarando imoralidades, fornecendo casa e alimento, empregos e cuidados médicos, reconciliando famílias, e dando publicidade impopular a condições sociais pavorosas que nenhuma outra organização queria enfrentar.

Baseando-se na idéia de que o diabo era um espírito orgulhoso que não agüentaria ser alvo de zombaria, Booth reconheceu-o como o inimigo principal, desafiou seu monopólio de "todas as melhores melodias", e usou o grande tambor para deixá-lo surdo. Booth era destemido ao guerrear contra os males contemporâneos tais como as fábricas que pagavam salários de fome, e as moças vendidas para a prostituição. Em 1890, publicou *In Darkest England – and the Way Out* ("Na Inglaterra Mais Escura – e o Caminho de Saída"), que deu a nota tônica para a ênfase cada vez maior que o Exército dava ao seu programa social pelo qual, mais do que pela mensagem de "sangue e fogo", o movimento é mais conhecido hoje.

Seu Exército espalhou-se por todo o mundo, mas Booth sempre manteve controle firme. Um escritor que foi enviado para entrevistá-lo disse que esperava ter um encontro com um visionário e um santo, e achou, pelo contrário, o homem de negócios mais astuto da cidade de Londres. Booth era responsável por uma rede inteira de agências sociais e de regeneração; "Lord" Wolseley descreveu-o, certa vez, como o melhor organizador no mundo inteiro.

Veio a crítica porque seu Exército não observava sacramentos. Booth negava que estivesse contra eles. Talvez as disputas que eles tinham causado em outras igrejas não o encorajassem a mudar de opinião. Antes do fim do século, Booth vencera a luta; Cidadão Emérito de Londres, com doutorado emérito da Universidade de Oxford, convidado para a coroação do Rei Eduardo VII, e para o Senado dos Estados Unidos, cuja sessão ele abriu com uma oração. Em 1912, "o General repousou a sua espada" – e pessoas de todas as classes sociais estavam entre os enlutados no culto fúnebre. J. D. DOUGLAS

Veja também BOOTH, CATHERINE.

Bibliografia. . Begbie, *Life of William Booth*, 2 vols.; S. J. Ervine, *God's Soldier*, 2 vols.; R. Collier, *The General Next to God;* F. Coutts, *Bread for My Neighbour* e *No Discharge in This War;* E. H. McKinley, *Marching to Glory.*

BOSSUET, JACQUES BÉNIGNE (1627-1704). Talvez o mais importante eclesiástico francês do século XVII. Uma personagem importante na corte de Luís XIV, serviu como tutor para o filho do rei e como defensor da autoridade independente da igreja francesa em oposição às reivindicações papais. Era, também, um grande orador, polemista, e um formulador da filosofia da história.

Bossuet nasceu em Dijon, e começou seus estudos na escola jesuíta lá existente, concluindo-os no Colégio de Navarra, em Paris. Depois de sete anos como cônego e arcediago em Metz (onde teve confrontos com os Reformadores), foi para Paris em 1659, e logo se tornou pregador na capela real. Em 1681, tornou-se bispo de Meaux, cargo este que ocupou até à sua morte.

Enquanto era tutor do Delfim, Bossuet escreveu três obras importantes. A primeira, um *Tratado* teológico, era uma discussão da natureza de Deus e da natureza do homem. A segunda, *Tratado da História Universal*, seguiu a tradição da *Cidade de Deus*, de Agostinho, e adotou a posição de que o decurso inteiro da história era guiado pela providência. Nesta obra, seguiu cronologicamente a História desde a Criação até ao reinado de Carlos Magno. A *Politique* fazia o Delfim lembrar-se de que os soberanos têm seus deveres além dos seus direitos, e previa um tempo em que a França seria uma utopia com um filósofo cristão no trono.

Exatamente quando Bossuet se tornou bispo de Meaux, achou necessário presidir um conclave de clérigos franceses que o rei convocou para defender os poderes reais e os direitos da igreja francesa contra as reivindicações do papa. Nos seus últimos anos, envolveu-se em várias controvérsias com grupos racionalistas, panteístas, místicos e protestantes.

H. F. VOS

Veja também ARTIGOS GALICANOS, OS QUATRO.

Bibliografia. Bossuet, *Complete Works*, 10 vols.; K. Löwith, *Meaning in History;* W. J. Simpson, *A Study of Bossuet.*

BOSTON, THOMAS (1676-1732). Ministro evangélico escocês e líder na Controvérsia do Âmago. Recebeu sua educação em Edimburgo, e veio a ser uma autoridade renomada na Bíblia Hebraica. Achando um exemplar de *The Marrow of Modern Divinity* ("O Âmago da Teologia Atual"), deixado na Escócia por um soldado da Federação, ficou impressionado e mandou republicar a obra em 1718. Esta obra dos puritanos ingleses (atribuída por alguns a Edward Fisher) era um compêndio das opiniões dos principais teólogos da Reforma sobre a doutrina da graça e a oferta do evangelho. Ela deu origem imediatamente a uma tempestade de controvérsias sendo condenada pela Assembléia Geral da igreja da Escócia por seu alegado antinomismo, e defendida por doze teólogos, inclusive Boston. Os "Homens do Âmago", conforme vieram a ser chamados subseqüentemente, desempenharam um papel de importância na tentativa dentro do presbiterianismo escocês de resistir ao movimento crescente em direção ao arminianismo, que também envolvia a questão corolária da expiação limitada comparada com a universal.

O conflito surgiu quando o Presbitério de Auchterarder não quis ordenar um ho-

mem que recusou seu assentimento à seguinte proposição: "Creio que não é sadio nem ortodoxo ensinar que devemos abandonar o pecado a fim de virmos para Cristo e sermos integrados na Aliança com Deus". A Assembléia Geral invalidou a decisão do Presbitério, e Boston argumentou contra a Assembléia.

A influência de Boston foi ressaltada pela sua fidelidade e dedicação exemplares às suas tarefas paroquiais e pelos seus escritos populares, que incluem *The Fourfold State of Human Nature* ("O Estado Quádruplo da Natureza Humana"), *The Crook in the Lot* ("O Cajado no Terreno") e a sua autobiografia. C. F. ALLISON

Bibliografia. Boston, *Whole Works*, 12 vols., ed. S. McMillin; A. Thompson, *The Life of Thomas Boston.*

BOUSSET, WILHELM (1865-1920). Estudioso alemão do NT e líder (com W. Wrede, H. Gunkel, J. Weiss e W. Heitmüller) do método de estudo bíblico segundo a história das religiões. Ensinou em Göttingen (1896-1916) e Geissen (1916-20). Com Heitmüller editou a revista influente *Theologische Rundschau* ("Panorama Teológico" – 1897-1917) e, com Gunkel, a série de monógrafos *Forschungen zur Religion und Geschichte des AT und NT* ("Pesquisas sobre a religião e a História do AT e do NT" – 1903-20). No seu comentário influente sobre o Apocalipse (série Meyer, 1896) bem como *Die Religion des Judentums in NTlicher Zeitalter* ("A Religião do Judaísmo nos Tempos do NT" – 1902), *Die Hauptprobleme des Gnosis* ("Os Problemas Principais da Gnose" – 1907) e *Kyrios Christos* (1913) procurou demonstrar que o judaísmo intertestamentário foi influenciado por conceitos iranianos e helenísticos, e que o cristianismo primitivo somente pode ser entendido dentro da situação histórica do judaísmo posterior e do sincretismo religioso helenístico. Uma mudança significante ocorreu na igreja primitiva quando os gentios que adoravam heróis transferiram a sua lealdade de outros "senhores" a Jesus, o Senhor (*Kyrios*). A decepção da igreja primitiva palestiniana quando a parusia do Filho do homem deixou de ocorrer, apressou este desenvolvimento decisivo no cristianismo primitivo. Em contraste com os estudiosos anteriores, Bousset datou esta alteração teológica em meados do século I, ao invés de no fim dele. As conclusões de Bousset exerceram uma importante influência sobre Rudolf Bultmann e os seus discípulos. W. W. GASQUE

Bibliografia. H. Gunkel, *Evangelische Freiheit* 42:141-62; L. Thomas, *DBSup*, I, 989-92; K. Kamlah, *RGG*, I, 1373-74.

BREVE CATECISMO DE LUTERO. Martinho Lutero escreveu seu Breve Catecismo, um manual simples de instrução na fé cristã, em 1529, depois de uma das grandes decepções da sua vida. Em 1527 e 1528, Lutero e seus colegas receberam um pedido da parte do seu príncipe no sentido de inspecionar as igrejas da Saxônia. Os resultados foram profundamente decepcionantes. A ignorância reinava igualmente entre os clérigos e os leigos, e as escolas jaziam em ruínas. Para satisfazer a necessidade da instrução popular, Lutero imediatamente preparou cartazes de paredes, contendo explicações dos Dez Mandamentos em linguagem simples, bem como da Oração do Senhor e do Credo dos Apóstolos. Quando os colegas de Lutero atrasaram seus próprios esforços para fornecer materiais educacionais, ele mesmo reuniu todas as matérias contidas nos cartazes, e publicou o resultado como uma exposição curta e simples da fé.

Lutero pretendia que seu catecismo fosse uma ajuda para o culto familiar. No prefácio, condenou os pais que, negligenciando a educação cristã dos seus filhos, tornaramse os "piores inimigos de Deus e dos homens". Quase todas as seções do Catecismo co-

meçam com observações dirigidas ao cabeça da casa (e.g., "Os Dez Mandamentos na forma simples, segunda a qual o chefe da família os ensinará aos seus familiares").

O catecismo contém nove seções, sendo cada uma delas uma série de perguntas e respostas. Estas seções tratam dos Dez Mandamentos, do Credo dos Apóstolos, da Oração Dominical, do batismo, da confissão e da absolvição e da Ceia do Senhor. Incluem, também, instruções para as orações da manhã e da tarde, ações de graças às refeições e uma "Tabela de Deveres" composta de passagens bíblicas "selecionadas para os vários estados e condições dos homens mediante as quais podem ser admoestados a cumprir seus respectivos deveres".

Boa parte da influência do luteranismo ao redor do mundo deve-se ao sucesso deste catecismo em expressar as verdades profundas da fé numa linguagem que todos podem entender. O Breve Catecismo de Lutero expõe os Dez Mandamentos antes de descrever a obra de Cristo. A exposição que o Catecismo faz do Credo focaliza o dom gratuito da salvação em Cristo. E suas seções sobre o batismo e a Ceia do Senhor expõem os conceitos – um meio-termo entre o sacramentalismo católico e o mero simbolismo dos protestantes – que Lutero desenvolveu por extenso nas obras teológicas de maior vulto.

M. A. NOLL

Veja também LUTERO, MARTINHO; CATECISMOS.

Bibliografia. T. G. Tappert, ed., *The Book of Concord.*

BROWN, WILLIAM ADAMS (1865-1943). Teólogo presbiteriano norte-americano e ativista social e ecumênico. Brown nasceu na Cidade de Nova Iorque e estudou em Yale, no Seminário "Union" na sua cidade natal, e em Berlim, onde Harnack foi seu professor. Voltou em 1892 para o Seminário "Union", e serviu durante quarenta e quatro anos no corpo docente. Foi talvez o teólogo liberal mais influente dos seus tempos, e representava perfeitamente tal ponto de vista. Brown enfatizava a vida, a personalidade e os ensinos do Jesus histórico ao invés das doutrinas ortodoxas tradicionais a respeito de Cristo. Sustentava a teoria da influência moral da expiação. Tinha confiança de que Deus opera através de Jesus Cristo de modo sem igual para promover a transformação das vidas dos Seus seguidores, a fim de introduzir gradativamente por meio deles uma nova ordem social, o reino de Deus.

Crendo que a prova do cristianismo achava-se nas práticas que ele motivava, Brown estava ativamente envolvido no ministério aos favelados, e apoiava causas tais como o movimento trabalhista, que se iniciava. Ao invés de procurar fazer tudo, Brown achava que a igreja devia cooperar com os lares, as escolas, os lugares de emprego e o governo, a fim de levar a efeito uma sociedade cristianizada (veja *The Church in America* – "A Igreja nos Estados Unidos" – 1922). Nos escritos posteriores, tais como *God at Work* ("Deus em Operação" – 1933), havia leves indícios da influência mais realista da neo-ortodoxia.

Brown via as barreiras denominacionais como impedimentos à tarefa prática da igreja. Assim, promoveu ativamente o movimento ecumênico emergente, envolvendo-se com várias tendências que levariam ao Concílio Mundial de Igrejas. *The Church: Catholic and Protestant* ("A Igreja: Católica e Protestante" – 1935) e *Toward a United Church* ("Visando uma Igreja Unida" – 1946) tratavam desta preocupação.

Mas Brown era primeiramente um professor de teologia, e é digno de nota o fato de que sua autobiografia é chamada *A Teacher and His Times* ("Um Professor e os Seus Tempos" – 1940). Sua influência espalhou-se muito além das suas salas de aula por causa de *Christian Theology in Outline* ("Esboço da Teologia Cristã" – 1906), que foi um dos

dois textos mais usados na teologia liberal, sendo que o outro era da autoria de William Clarke.

D. G. TINDER

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. S. M. Cavert e H. P. van Dusen, eds., *The Church Through Half a Century: Essays in Honor of William Adams Brown.*

BRUNNER, HEINRICH EMIL (1889-1966). Teólogo reformado suíço, um dos "Três B's (Barth, Brunner e Bultmann) que dominaram os estudos teológicos no mundo cristão do século XX. Parte do círculo que desenvolveu um novo movimento teológico conhecido pelos diferentes nomes de teologia de crise, teologia dialética, neo-ortodoxia, e teologia bartiana, Brunner representava a posição intermediária do movimento. Karl Barth e Brunner foram os primeiros daquilo que recebeu o nome popular de neo-ortodoxia, sendo que cada um desenvolveu seu pensamento independentemente do outro.

Brunner nasceu em Winterthur, perto de Zurique, e estudou nas universidades de Zurique e de Berlim, obtendo o doutorado de teologia nesta última, em 1913. O período entre 1913 e 1924 incluiu um ano de ensino na Inglaterra, serviço na milícia suíça durante a Primeira Guerra Mundial, experiência pastoral na Suíça, o casamento e um ano de estudo no Seminário Teológico "Union", em Nova Iorque (1919-20). De 1924 a 1955, foi catedrático de teologia sistemática e prática na Universidade de Zurique. Durante estes anos fez freqüentes circuitos de preleções na Europa, Grã-Bretanha e Estados Unidos, e em 1953-55 serviu como professor visitante na recém-estabelecida Universidade Cristã Internacional, em Tóquio. Quando voltou do Japão em 1955, Brunner sofreu um derrame que danificou de modo permanente sua fala e sua capacidade de escrever. Mesmo assim, a despeito de uma série de derrames subseqüentes, continuou trabalhando de modo limitado durante mais alguns anos, e conseguiu completar o terceiro volume da sua obra magistral, *Dogmática*, em 1960.

Durante quarenta e nove anos de trabalhos literários ativos, Brunner publicou, no mínimo, 396 livros e artigos eruditos para revistas, dos quais vinte e três livros foram traduzidos para o inglês. *O Mediador* (1927), que foi a primeira tentativa de tratar a doutrina de Cristo em termos da nova teologia dialética, estabeleceu a sua reputação e o levou a uma ampla popularidade como conferencista itinerante. Nesta obra, o pensamento de Brunner foi profundamente influenciado pela dialética de Søren Kierkegaard e pelo conceito "eu-tu", de Martin Buber.

Um rompimento entre Brunner e Barth na questão da teologia natural culminou em 1934 com a publicação de *Natureza e Graça: Uma Discussão com Karl Barth*, de Brunner, com a resposta categórica de Barth: *Não!* Em essência, Brunner, ao contrário de Barth, aceitava a teologia natural e a presença contínua da imagem de Deus nos seres humanos depois da queda. À medida que diminuía seus contatos com Barth, no entanto, expandia-os com outros cristãos no contexto do movimento ecumênico, embora sua ênfase nesta área sempre recaísse na fraternidade espiritual mais do que institucional, estabelecida firmemente na teologia bíblica mais do que liberal.

O pensamento de Brunner caracterizava-se por um alto conceito da cristologia; pela ênfase ao encontro pessoal em Jesus Cristo como a peça central da fé cristã; pelo sistema ético que procurava manter o equilíbrio entre o individualismo e a comunidade; e por um conceito da igreja que seguisse corretamente o padrão da *ecclesia* do NT como uma comunhão de pessoas em Cristo, igreja esta que era falsamente constituída pelos homens como uma comunidade externamente organizada. Sua doutrina do homem ressaltava a natureza paradoxal do homem como a imagem de Deus e um pecador ao mes-

mo tempo, por um lado, e como simultaneamente indivíduo e membro de uma comunidade, por outro lado. Brunner era muito influente em todas estas áreas do seu pensamento, com exceção, talvez, naquela da igreja.

Mesmo assim, seu maior impacto permanente tem sido no campo da cristologia e na sua insistência em que Deus pode ser conhecido somente através de um encontro pessoal. Na cristologia, Brunner fez parte do grupo de demolição que atacava o corpo do liberalismo teológico então em moda e que fazia um retrato humanista e essencialmente unitariano de Jesus. Em seu lugar, Brunner procurou uma nova reafirmação daquilo que considerava a crença cristã indispensável, de que a primeira vinda de Jesus Cristo era sem igual e única – que Jesus não era apenas um grande mestre nem um mártir humanitário, mas a única e exclusiva encarnação do Verbo de Deus. Nisto, Brunner ressaltava a encarnação e a ressurreição como pedras fundamentais da fé cristã, e aceitava a definição de Calcedônia de que Jesus Cristo é ao mesmo tempo vero Deus e vero homem.

Em ligação com a sua cristologia havia uma crença de que a verdade a respeito do Senhor é descoberta, não por meio da confecção de teorias a respeito da Sua natureza, mas mediante um encontro pessoal com Ele, que, para Brunner, era uma categoria primária da fé e da teologia. Procurava evitar um objetivismo falso (que considerava típico dos literalistas bíblicos, que nada questionavam, e dos católicos romanos dogmáticos) ou um subjetivismo falso (que considerava típico de certos místicos, liberais românticos e entusiastas milenaristas e pentecostais). Assim, em *O Encontro Entre o Homem e Deus* (1938) adotou a posição intermediária entre o calvinismo histórico e o arminianismo tradicional, argumentando que o testemunho bíblico demonstra que Deus é sempre um Deus que Se aproxima do homem, e que o homem é sempre um homem que vem de Deus, e que Seu ponto de encontro é Jesus Cristo. Além disso, ensinava que, embora somente Deus possa tomar a iniciativa de marcar um encontro, Deus não deixa Sua criatura confusa, mas trata cada pessoa como um ser livre e responsável a quem Ele ama, e cuja escolha é ou aceitar pela fé a graça divina, ou rejeitá-la e ficar no pecado. O lugar primário onde este encontro revelador ocorre é em Jesus Cristo, porque Deus Se revela como Senhor e Salvador de modo único e decisivo em Jesus. Mesmo assim, Brunner também acreditava que a auto-revelação de Deus e Seu convite ao encontro continuam em várias áreas da história e da experiência – a saber: nas Escrituras, na fé da igreja e no testemunho pessoal do Espírito Santo nos corações dos indivíduos. Por isso, visto que a revelação de Deus não é intemporal nem confinada a um certo ponto do tempo, Deus continua encontrando-Se com pessoas.

Os cristãos ortodoxos têm uma dívida para com Brunner por causa da sua crítica eficaz ao liberalismo teológico – especialmente do seu retrato sentimental e degradante de Jesus, do seu conceito otimista da bondade essencial dos seres humanos, e da sua idéia progressiva da história que inevitavelmente levaria ao reino de Deus. Brunner teve sucesso em reabilitar e reafirmar para o século XX muitas doutrinas cristãs históricas: a encarnação e a ressurreição de Cristo, a centralidade de Jesus na salvação, a necessidade de uma fé pessoal e a igreja como uma comunhão mais do que uma instituição. Finalmente, e provavelmente o mais importante, ele restabeleceu as Escrituras como a norma para a fé e a prática nas igrejas cristãs.

Apesar de tudo isto, Brunner tem sido fortemente criticado pelos teólogos mais ortodoxos, e isto por várias considerações. Por exemplo, acham que sua rejeição de certas doutrinas tais como o nascimento virginal e o inferno, e sua desconsideração do relato de Adão e Eva como simbólico, são antibíblicas e até mesmo inconsistentes com outras ênfases doutrinárias suas. Indicam que, às vezes, ele parecia quase arbitrário em delinear o que era bíblico e o que não era. Por exemplo, embora parecesse que ele tomava por certo que a criação a partir do nada e a imagem de Deus no homem eram biblicamente verdadeiras, rejeitava o nascimento virginal e o inferno, dizendo que não tinham

boa base de apoio nas Escrituras. Ao agir assim, a aparência seria de que o julgamento de Brunner nestas questões era obviamente racional, a despeito de ele acreditar que consistentemente ressaltava a supremacia da revelação divina sobre o conhecimento, a razão e a experiência humanas. Além disso, Brunner, às vezes, é acusado de universalismo com base em seus ensinos sobre o juízo final e a redenção ulterior, por causa da sua ambigüidade nestes assuntos. Mesmo assim, visto que uma das suas ênfases mais fortes no decurso de toda a sua teologia é a da responsabilidade e prestação de contas do indivíduo, parece improvável que esta fosse a intenção dele.

Outros têm denunciado Brunner pela edificação de sistemas, pela ênfase demasiada à estrutura, por sua obsessão com a forma e o conteúdo e por sua abordagem dialética. As críticas mais relevantes, no entanto, vieram dos teólogos mais conservadores que não aprovaram a sua doutrina sobre as Escrituras, especialmente no que diz respeito à questão da inspiração. Não há dúvida de que Brunner aceitava a autoridade bíblica como a norma da teologia cristã. Ele, no entanto, considerava que a inspiração era somente um aspecto da doutrina maior da revelação, e achava que qualquer tentativa de indicar "o como" levaria às teorias especulativas injustificáveis - tais como aquela que é expressa na doutrina da inerrância. Entretanto, parece justo indicar, que ele poderia ter dito mais a respeito do significado da produção e da conservação da Escritura, mesmo sem acreditar no ponto de vista plenário verbal. Finalmente, como todos os teólogos neo-ortodoxos, Brunner, considerado do ponto de vista dos estudiosos cristãos mais tradicionalmente ortodoxos, às vezes parecia arbitrário e caprichoso em seu modo de tratar o texto bíblico.

Brunner e Barth provavelmente fizeram mais do que qualquer outro pensador do século XX para prepararem o caminho para o ressurgimento do cristianismo bíblico histórico na última metade do século XX. Em última análise, com o passar do tempo, os teólogos parecem estar cada vez mais dispostos a ver Brunner como um estudioso com uma mente aberta e basicamente liberal que chegou a uma posição teológica bastante conservadora. Seja como for, o seu pensamento, embora esteja claramente dentro daquilo que tem sido chamado o arraial neo-ortodoxo, continuará a ser valioso para teólogos mais conservadores nas suas próprias tentativas de interpretar a verdade bíblica para a mente moderna.

R. D. LINDER

Veja também BARTH, KARL; NEO-ORTODOXIA.

Bibliografia. Brunner, *Revelation and Reason*, *The Divine Imperative* e *Dogmatics*, 3 vols.; P. K. Jewett, *Emil Brunner: An Introduction to the Man and His Thought*; C. W. Kegley, ed., *The Theology of Emil Brunner*; J. E. Humphrey, *Emil Brunner.*

BUBER, MARTIN (1878-1965). Pensador religioso judeu cujos escritos têm influenciado alguns teólogos cristãos. Criado na Europa central durante os primeiros anos do sionismo, Buber envolveu-se naquele movimento pouco depois de completar sua educação universitária. Mas, de 1904 até 1909, retirou-se da vida pública para aprender mais a respeito do hassidismo, sobre o qual seus avós lhe falavam quando ele era menino. O hassidismo, um movimento religioso que surgiu na metade do século XVIII entre os judeus do leste da Europa, ressaltava a lealdade à Aliança e a piedade. Em volta dos líderes rabínicos do movimento, formavam-se comunidades que, mesmo assim, viviam no mundo e com o mundo. Pela "santificação da vida de todos os dias" e pela afirmação de cada pessoa na sua plenitude, acreditava-se que a pessoa podia transformar a si mesma e ao mundo para Deus. Esta preocupação em desenvolver uma humanidade verdadeira sujeita a Deus, mediante os relacionamentos comunitários na vida de todos os dias, veio a inspirar todo o pensamento e atividade de Buber como educador, escritor, editor e preletor.

Em 1938, deixou a Alemanha para ser catedrático de sociologia na Universidade Hebraica de Jerusalém. Ali, desfrutou de uma carreira de destaque como proponente mundialmente famoso daquilo que entendia ser o verdadeiro humanismo hebraico expressado no ensino hasídico de que "Deus pode ser visto em tudo, e alcançado por toda ação pura".

Especialmente através do seu livro *Eu e Tu*, que era lido em muitos lugares, as idéias de Buber sobre a vida verdadeira como um relacionamento vieram a ser conhecidas fora do mundo judaico. Ele declara que a pessoa, na sua vida com a natureza, com outras pessoas e com existências espirituais, pode tornar-se um "Eu" somente quando o objeto com que trata é visto como um "Tu" ao invés de uma "coisa" impessoal. Em tais eventos relacionados, e através deles, há um encontro com o Outro absoluto, com o Tu eterno, que é Deus. Não se trata tanto de uma união mística, nem de o transcendente tornar-se imanente; é mais um encontro existencial que acontece na fé.

O conceito de Buber quanto ao relacionamento "Eu-Tu" foi adotado por vários teólogos cristãos, notavelmente Friedrich Gogarten, Karl Heim, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Rudolf Bultmann. S. R. OBITTS

Bibliografia. Buber, *Between Man and Man, Two Types of Faith*, e *A Believing Humanism*, P. Schilpp e M. Friedman, eds., *The Philosophy of Martin Buber*; G. Schaeder, *The Hebrew Humanism of Martin Buber*; W. Herberg, ed., *The Writings of Martin Buber*; R. G. Smith, *Martin Buber*; M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*; M. Cohn e R. Buber, eds., *Martin Buber: A Bibliography of His Writings 1897-1978*.

BUCER, MARTIN (1491-1551). Uma personagem de destaque nos movimentos da Reforma na Europa e na Inglaterra. Bucer entrou para a Ordem Dominicana em 1506, mas a ênfase que acabou dando à obra do Espírito Santo fez dele, de muitas maneiras, um ancestral espiritual de João Wesley. Nasceu em Schlettstadt, na Alsácia, e tomou conhecimento da teologia de Lutero em 1518, em Heidelberg. Convicto dos méritos da Reforma, em 1521 recebeu do papa a dispensa de seus votos religiosos. Sua excomunhão por causa da pregação da teologia luterana (1523) foi antecedida por seu casamento como sacerdote, em 1522.

Cativado pela disputa de Lutero contra o escolasticismo medieval (Heidelberg, 1518), Bucer, embora fosse membro da ordem da Tetzel, foi à defesa de Lutero. Seu *Sumário*, um tratado breve, claramente estabeleceu Bucer como discípulo de Lutero, e também como pessoa de espírito teológico independente e livre. No *Sumário* ele prenuncia o tema luterano de que os homens são justificados pela fé somente. Qualquer pessoa que não pode confiar assim ou que ensina de modo contrário à *sola fide* é o anticristo. Um segundo tema mais independente – o poder e a orientação do Espírito Santo na leitura das Escrituras – é ampliado. A Palavra, à parte do Espírito e da fé, está divorciada de Jesus Cristo e da salvação. Este último tema é explorado sistematicamente pelo aluno mais ilustre de Bucer, João Calvino.

Bucer paulatinamente afastou-se de uma doutrina luterana da Eucaristia e, sob a influência de Zuínglio e de Carlstadt, aceitou uma interpretação mais simbólica dos sacramentos. Mais radical do que Lutero, Bucer não tinha gosto pela doutrina da ubiqüidade (onipresença) do corpo de Cristo; ele achava consolo na idéia de Zuínglio de que o corpo de Cristo está no céu. Sentindo-se impossibilitado de aceitar a alegação de Zuínglio no sentido de que a Ceia do Senhor não é um meio de graça, no sentido rigoroso, Bucer passou para uma posição intermediária que rejeitava a declaração de Lutero a favor da ubiqüidade do corpo de Cristo, mas que apoiava a noção luterana de que o sacramento é um meio através do qual Deus graciosamente alimenta a Sua igreja; desta for-

ma, a Ceia do Senhor é um meio de graça. Embora afirmasse a insistência de Zuínglio de que o corpo de Cristo está no céu, à destra de Deus, Bucer seguiu por um outro caminho quanto à alegação de Zuínglio no sentido de que a Ceia do Senhor é somente memorial, destituída de energia sacramental.

A posição intermediária de Bucer impulsionou-o a vários esforços conciliatórios no continente europeu e na Inglaterra. Com Wolfgang Capito foi co-autor da Confissão Tetrapolitana (1530), uma tentativa feita na Dieta de Augsburgo para levar a efeito uma reconciliação entre as alas reformada e evangélica. Outra vez, na Concórdia de Wittemberg (1536) cooperou com Melanchthon para ajudar os teólogos luteranos da Saxônia a conseguirem união no tocante à doutrina da presença corpórea/espiritual de Cristo no sacramento. Na Inglaterra, desenvolveu uma doutrina da igreja como uma extensão viva da encarnação, dedicada à transformação da totalidade da ordem política e social com sua ênfase na disciplina, visibilidade e transformação das entidades pessoais e coletivas. Estas opiniões foram publicadas postumamente sob o título *De regno Christi* ("Do Reino de Cristo", 1557).

A posição mediadora de Bucer procurou ajustar as hostilidades no continente entre os zuinglianos e os luteranos. Na Inglaterra, seus pontos de vista, especialmente a ênfase que dava à obra do Espírito Santo no indivíduo crente, colocaram-no em desacordo com Lutero, porque Bucer não podia concordar com a afirmação de que a justificação desfaz automaticamente os impulsos pecaminosos, deixando de lado a lei e o velho homem. Bucer, portanto, adotou uma doutrina da justificação em duas etapas. Primeira: há o perdão do pecado mediante Jesus Cristo, sem o benefício de qualquer esforço ou contribuição humanos. Na segunda etapa – e esta é a controvertida – a pessoa é justificada à medida que começa a praticar obras de amor. Esta segunda etapa (*justificatio legis*) abre a porta para a doutrina wesleyana do perfeccionismo e para a chamada puritana às evidências visíveis da vida pura.

Nos seus últimos anos, como Catedrático de Teologia, na Universidade de Cambridge, desempenhou um papel relevante na criação do Rito de Ordenação, em 1550, e na reformulação do *Livro de Oração Comum* (1552). A doutrina da igreja esposada por Bucer emergiu como uma contribuição significante à discussão da igreja durante o período da Reforma. Sua ênfase dupla sobre a igreja e o Espírito Santo provavelmente influenciou a doutrina de Calvino da dupla predestinação: somente os eleitos têm o Espírito; os frutos do Espírito são evidências de que a pessoa está entre os eleitos.

P. A. MICKEY

Veja também CONFISSÃO TETRAPOLITANA; WITTEMBERG, CONCÓRDIA DE.

Bibliografia. W. Pauck, *Heritage of the Reformation.*

BULGAKOV, SERGEI NIKOLAEVICH (1870-1944). Economista e teólogo russo. Embora fosse filho de um sacerdote ortodoxo russo, abandonou, já cedo na vida, os pontos de vista da igreja. Depois de formado na Universidade de Moscou (1894), estudou em Berlim, Paris e Londres, antes de voltar à Rússia, a fim de ensinar. Teve cadeira em ciências econômicas e políticas no Instituto Politécnico de Kiev (1901-6), no Instituto de Ciência Comercial de Moscou (1906-17) e na Universidade de Moscou (1917-18). Durante essa época, concluiu o doutorado em ciências econômicas e políticas na Universidade de Moscou (1912). Em 1906 foi membro da Segunda Duma (parlamento), que procurou liberalizar o sistema político russo. Voltando paulatinamente à fé da Igreja Ortodoxa Oriental, foi ordenado ao sacerdócio em 1918. Depois disso, serviu como professor na Universidade de Sinferopol, na Criméia. Expulso da Rússia pelo governo em 1923, foi en-

sinar, primeiramente em Praga e, depois, em Paris (1925), onde foi professor e Deão do Instituto Teológico Ortodoxo.

A peregrinação intelectual de Bulgakov levou-o do marxismo para o idealismo, e de lá, para o misticismo. Veio a crer que o mundo era animado por uma alma mundial, e que Deus criara o mundo do nada. Nos seus últimos anos, seu alvo era interpretar os ensinos principais da igreja cristã à luz da doutrina da Sophia ou da Santa Sabedoria, um terceiro ser que se achava entre Deus e o cosmos. Embora sua ortodoxia fosse questionada por alguns, nunca foi submetido a interrogação ou censura oficiais.

Entre suas muitas publicações estão: *The Unfading Light* ("A Luz que Não se Apaga" - 1917), *Jacob's Ladder* ("A Escada de Jacó" – 1929), *The Orthodox Church* ("A Igreja Ortodoxa" – 1935), *The Comforter* ("O Consolador" – 1936) e *The Wisdom of God, a Brief Summary of Sophiology* ("A Sabedoria de Deus, um Breve Resumo da Sofiologia" – 1937).

H. F. VOS

Bibliografia. L. Zander, *God and the World: The World Conception of Father S. Bulgakov.*

BULLINGER, JOHANN HEINRICH (1504-1575). Como sucessor de Zuínglio em Zurique, Bullinger desempenhou um papel importante na Reforma Protestante. Era filho de um sacerdote de paróquia. Enquanto estudava teologia em Colônia foi estimulado pelo estudo dos pais da igreja primitiva, a fazer uma nova investigação das Escrituras. Depois de voltar para casa em Zurique, reuniu-se com Zuínglio num esforço para reformar a igreja. Quatro anos mais tarde, depois da morte de Zuínglio, Bullinger tornou-se líder do ramo suíço da Reforma, centralizado em Zurique. Embora o centro da liderança da Reforma logo tenha passado de Zurique para Genebra e para João Calvino, a influência de Bullinger continuou por uns quarenta anos entre aqueles que aderiram à versão zuingliana da fé protestante. Com regularidade, pregava e ensinava as Escrituras, fazia comentários sobre os livros da Bíblia, escrevia tratados teológicos sobre as questões discutíveis daqueles dias, procurava estabelecer e manter relacionamentos fraternais com os outros cristãos reformados, e escreveu uma história da Reforma, em muitos volumes.

O melhor resumo da teologia de Bullinger acha-se na sua obra *Décadas*. Esta obra foi composta de cinqüenta sermões longos que tratavam dos ensinos principais da doutrina cristã. Foram publicados em 1549-51, sendo traduzidos depois de pouco tempo para o inglês, holandês e francês. Na Inglaterra, as *Décadas* serviam como orientação teológica oficialmente determinada para os clérigos que não tivessem feito o mestrado. Além desta obra, Bullinger escreveu estudos importantes sobre a providência, justificação e natureza das Escrituras. Ao todo, suas obras chegam ao número de aproximadamente 150.

Bullinger desempenhou um papel importante na união dos protestantes. Ele e Calvino procuraram evitar cismas em potencial no movimento protestante, mediante a sua proposta do Acordo de Zurique (1549). Concordaram que os crentes, mediante a Ceia do Senhor, recebem Cristo espiritualmente e são unidos a Ele. Mais tarde, Bullinger escreveu a Segunda Confissão Helvética, publicada em 1566, que veio a ser o elo de união para as igrejas calvinistas espalhadas por toda a Europa.

Como os demais líderes da Reforma, Bullinger enfatizava a centralidade das Escrituras. Os primeiros sermões nas suas *Décadas* falam das Escrituras que foram dadas como a revelação totalmente suficiente de Deus a todas as pessoas para a sua salvação e santificação. A compreensão total da mensagem bíblica requer a consciência da importância da analogia da fé, a leitura de textos no seu contexto, a comparação de uma parte das Escrituras com outra e, acima de tudo, "um coração que ama a Deus e procura a Sua glória". Em última análise, o leitor depende do Espírito Santo para conseguir entendimento do texto.

A eclesiologia de Bullinger concordava com a que foi desenvolvida pelos demais reformadores. A igreja invisível é composta de todos os eleitos, ao passo que a igreja visível consiste de todos os cristãos professos. Somente Deus conhece com perfeição os membros de cada uma delas. A igreja verdadeira é caracterizada pela pregação correta da Palavra de Deus e pela administração fiel dos sacramentos do batismo e da Ceia do Senhor. A verdadeira sucessão apostólica não se acha na descendência histórica através dos bispos, mas na pregação e ensinamento das verdades que foram dadas pelos apóstolos. Embora rejeitasse o papado e suas reivindicações autoritárias, Bullinger estava disposto a julgar a Igreja Católica Romana, bem como o Protestantismo, de conformidade com a Palavra proclamada e os dois sacramentos corretamente administrados.

O. G. OLIVER JR.

Veja também CONFISSÕES HELVÉTICAS; ACORDO DE ZURIQUE.

Bibliografia. G. W. Bromiley, *Historical Theology* e (ed.) *Zwingli and Bullinger*; P. Schaff, *History of the Christian Church*, VIII, 240-14.

BULTMANN, RUDOLPH (1884-1976). Um dos teólogos mais influentes do século XX. Catedrático da Universidade de Marburg, era muito conhecido por seus escritos eruditos históricos e interpretativos sobre o NT. Mas sua erudição nunca foi mera curiosidade histórica; era, de coração, um homem da igreja, que, mediante as suas pesquisas, procurava tornar a mensagem cristã viva para seus contemporâneos.

Segundo o ponto de vista de Bultmann, a tarefa mais urgente que assediava os teólogos do século XX era a de descobrir um "conceptualismo" segundo cujos termos o NT pudesse tornar-se compreensível ao homem moderno, e depois, elaborar os pormenores desta interpretação. Bultmann acreditava que tinha achado semelhante conceptualismo na filosofia existencialista de Martin Heidegger, e passou praticamente toda a sua vida lendo o NT como um documento heideggeriano, e usando métodos histórico-críticos para eliminar do texto elementos resistentes ao existencialismo.

Segundo a filosofia de Heidegger, conforme Bultmann a entendia, o homem, na sua natureza mais verdadeira, é um ser totalmente diferente de qualquer coisa que possa ser achada no mundo, e sua qualidade distintiva é o fato de ele saber tomar decisões. Se tomar decisões é a essência do homem, logo, o futuro, mais do que o passado, é o elemento espiritual, porque somente o futuro contém opções, e somente onde há opções é que podem existir decisões. Segundo Bultmann, o homem faz muitas coisas para evitar um confronto com o fato de que ele deve tomar decisões. Freqüentemente, ele vive por tradições mortas; deixa sistemas éticos legalistas tomarem as decisões por ele; pensa que ele mesmo tem traços fixos de personalidade que determinam as suas ações, ao invés de agir segundo as suas próprias decisões; identifica-se com referência a seus papéis sociais e aos seus relacionamentos com outras pessoas e, desta maneira, recusa a responsabilidade total de sua identidade. Destas e outras maneiras o homem é "inautêntico", ou seja, não é *ele mesmo*. Bultmann pensa que quando o NT fala do homem como um "pecador" sob o domínio da "morte" é esta inautenticidade que está em mente.

A salvação, portanto, é estar "radicalmente aberto ao futuro", que é a mesma coisa que o homem reconhecer plenamente que é ele quem faz decisões. Os existencialistas seculares tendem a pensar que o homem pode tornar-se autêntico confrontando diretamente a sua própria morte e insegurança e falta de relevância, mas Bultmann, sendo um cristão, sustenta que o homem acha a salvação somente se a receber como dádiva. Argumenta, portanto, que o homem tem necessidade de um salvador, e até mesmo chega a dizer que a autenticidade pode ser atingida somente através de Jesus Cristo.

Para Bultmann, idéias do NT tais como a ressurreição do corpo, a expiação no sangue pelos pecados, a vida eterna, qualquer idéia ética da natureza humana e uma história da salvação servem somente para enganar as pessoas quanto àquilo que a salvação realmente é. Na década de 1940 começou a chamar esta atividade interpretativa de "demitização", e é esta palavra, acima de tudo, que se associa na mente popular com o nome de Bultmann. R. C. ROBERTS

Veja também DEMITIZAÇÃO; EXISTENCIALISMO; NOVA HERMENÊUTICA, A.

Bibliografia. Bultmann, *Jesus and the Word, Jesus Christ and Mythology, Kerygma and Myth,* e *Theology of the NT,* 2 vols.; A. Malet, *The Thought of Rudolf Bultmann;* R. C. Roberts, *Rudolf Bultmann's Theology: A Critical Interpretation;* W. Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann;* A. C. Thiselton, *The Two Horizons: NT Hermeneutics and Philosophical Description.*

BUNYAN, JOHN (1628-1688). Um dos autores mais influentes do século XVII. Embora tenha recebido uma instrução mínima, uma sensibilidade hiperconscienciosa que, às vezes, parecia quase paralisante, levou-o às profundezas do evangelho da graça, que ele descobriu na Biblia.

Esteve ativo como pregador leigo no exército do Parlamento e durante o período da "Federação" (*Commonwealth*), e assim continuou durante a Restauração, atitude esta que o levou a ser preso por doze anos. Recusando sua própria liberdade condicional, dependente de ele cessar de pregar, sua famosa resposta foi: "Se eu for solto hoje, pregarei amanhã."

Durante sua prisão, escreveu *O Peregrino*, o mais notável livro desta categoria em inglês; *A Graça Abundante ao Principal dos Pecadores*, uma autobiografia espiritual, e *Defesa da Justificação pela Fé*, uma crítica sem meios-termos ao crescimento do pelagianismo entre os não-conformistas e do latitudinarianismo no sistema anglicano. Foi atacado pelo Bispo Edward Fowler no livro *Dirt Wiped Off* ("Sujeira Removida"), mas recebeu menção favorável do ilustre Bispo de Lincoln, Thomas Barlow.

Macauley diz que *A Guerra Santa*, escrita depois da sua prisão, "seria a melhor alegoria já escrita se não existisse *O Peregrino*". A não ser a própria Bíblia, nenhum livro era mais respeitado entre as classes inferiores e médias da Inglaterra no século XVIII do que *O Peregrino*. Na Escócia e na América do Norte colonial, a popularidade de Bunyan era maior do que na Inglaterra. Jonathan Swift e Samuel Johnson reconheceram a grandeza dele, mas, de modo geral, ele foi desconsiderado nos círculos literários até ao movimento romântico no século XIX.

Ele é devidamente apreciado pelo seu gênio literário por estudiosos contemporâneos, os quais indicaram que havia sobre ele algumas influências não notadas anteriormente, mas que não diminuíram o profundo apreço deles pelo "sublime latoeiro". Este interesse literário, infelizmente, não foi acompanhado por uma apreciação comparável pela sua doutrina. A linguagem figurada inesquecível e a rara mistura de pensamento e de paixão fundamentavam-se nos ensinos clássicos da Reforma a respeito da condição decaída do homem, da graça, da imputação, da justificação e da expiação – sendo que, segundo parece, Bunyan os derivou diretamente das Escrituras com pouco contato intermediário através dos teólogos. C. F. ALLISON

Bibliografia. T. B. Macauley, *Critical and Historical Essays,* I; J. Brown, *John Bunyan: His Life, Times and Work;* R. M. Frye, *God, Man, and Satan;* O. E. Winslow, *John Bunyan;* R. Sharrock, *John Bunyan;* R. Greaves, *John Bunyan.*

BUSHNELL, HORACE (1802-1876). Conhecido como "o pai do liberalismo teológico norte-americano", Bushnell foi uma figura complexa que incorporou ao seu pensamento muitos dos elementos puritanos tradicionais que teólogos conservadores posteriores também preservariam. Sua teologia combinava o conceito puritano da aliança, influências da Europa e da Inglaterra, grande confiança no futuro da América do Norte, e uma visão orgânica da obra de Deus na história. Morou em Connecticut, nos E.U.A., durante sua vida inteira, mas o seu pensamento – quer a respeito de grandes doutrinas como a expiação, quer a respeito de crises nacionais tais como a Guerra Civil – nunca foi provinciano.

Bushnell converteu-se parcialmente através da influência dos escritos de Samuel Taylor Coleridge. Freqüentou a Faculdade de Teologia em Yale e começou uma longa associação com a Igreja do Norte de Hartford, em 1833. Os membros desta igreja, para salvar seu respeitado ministro de acusações de heresias feitas por outros congregacionalistas, acabaram deixando sua associação local. Bushnell possuía uma capacidade incomum de harmonizar idéias teológicas que competiam entre si. Sua obra era uma síntese penetrante de muitas das idéias mais avançadas de seu tempo. Ele era para os seus dias, a resposta do cristão a Ralph Waldo Emerson.

As principais obras de Bushnell revelam as linhas básicas do seu pensamento. *Christian Nurture* ("A Educação Cristã" – 1847) concentrou nova atenção ao treinamento cristão dos jovens. Argumentava, em contraste com o reavivamentismo dominante daqueles tempos, que a educação de longo alcance era o modo mais seguro de se inculcar a fé cristã. Logo depois surgiu sua obra teológica mais importante, uma "Dissertação de Linguagem" como prefácio de *God in Christ* ("Deus em Cristo" – 1849). Este ensaio argumentava que a linguagem humana é inadequada para as realidades da existência espiritual, que sempre exigem representação simbólica. O próprio Bushnell talvez não tenha pretendido que esta obra fosse um convite aberto à reformulação da compreensão ortodoxa do cristianismo, mas muitos daqueles que seguiam os passos dele assim fizeram. *Nature and the Supernatural* ("A Natureza e o Sobrenatural" – 1858) sugeria que todas as coisas, naturais e sobrenaturais, compartilhavam de um caráter espiritual em comum. Seu *Vicarious Sacrifice* ("Sacrifício Vicário" – 1866) surgiu de um sentimento profundo de tragédia diante do desdobrar da Guerra Civil, em combinação com reflexões de toda sua vida sobre a natureza da obra de Cristo. Sua conclusão foi que a morte de Cristo pretendia ser primariamente um exemplo a ser seguido pela raça humana, em sacrifício dedicado.

A influência de Bushnell apressou a aceitação da América do Norte de Friederick Schleiermacher, Coleridge e do quadro romântico que pintavam do mundo. A teologia de Bushnell teve muitos adeptos entre os norte-americanos que desconfiavam do reavivamento, que eram otimistas quanto à democracia norte-americana, sentiam-se pouco à vontade com a vulgaridade norte-americana, e estavam impressionados com as inovações européias. Para um auditório deste tipo, Bushnell oferecia uma perspectiva teológica que, embora não fosse ela mesma totalmente divorciada do protestantismo tradicional, ajudou a abrir o caminho para uma liberalização total da fé. M. A. NOLL

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. H. S. Smith, ed., *Horace Bushnell*; B. M. Cross, *Horace Bushnell: Minister to a Changing America*.

BUTLER, JOSEPH (1692-1752). Um destacado opositor do deísmo no século XVIII, que recebe bastante crédito na sua defesa da posição teísta.

Nasceu num lar presbiteriano em Wantage, Berkshire, na Inglaterra, e foi destinado para o ministério presbiteriano, mas preferiu não compartilhar sua sorte com os não-conformistas, e entrou para o ministério da Igreja da Inglaterra. Depois de estudar em Oxford, foi ordenado em 1718. Foi pregador da Capela Rolls, em Londres (1719-26), pároco de Haughton-le-Skerne (1721-25), pároco de Stanhope (1725-40), capelão do Presidente da Câmara dos Pares (1733-36), clérigo particular da rainha Carolina (1736-37), bispo de Bristol (1738-50), cônego da Catedral de "St. Paul" (1740-50), clérigo particular do rei George II (1746-50) e bispo de Durham, a mais rica sé da Inglaterra, (1750-52). Recusou o arcebispado de Cantuária em 1747. Pela lista acima, fica claro que ele era um pluralista, isto é, detinha mais de um cargo eclesiástico ao mesmo tempo. Além disso, recebia vários estipêndios da igreja. Contudo, não era ganancioso, e sim conhecido pela sua generosidade. Era um homem acanhado e sensível, e nunca se casou. Fica claro, também, que Butler desfrutava de altas posições na Inglaterra, tanto na Igreja como no Estado.

Butler viveu durante a "era de ouro do deísmo inglês", e procurava solapar a base dos oponentes deístas. Seu grande esforço literário composto com tal finalidade foi *The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature* ("A Analogia das Religiões Natural e Revelada à Constituição e ao Decurso da Natureza" – 1736). Ele adotou a posição de que a ordem na natureza tem seu paralelo na ordem da revelação, concluindo que Deus era o autor das duas. Argumentava que a ordem e a beleza da natureza revelam uma inteligência criadora que tinha em vista algum desígnio consciente. Este livro era tão influente que fez mais do que qualquer outra obra para derrotar o deísmo, e por muitas gerações, foi um texto sobre a apologética adotado nas faculdades e nos seminários.

Butler também era intensamente prático, conforme demonstram seus *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* ("Quinze Sermões Pregados na Capela Rolls" – 1726). Nestes sermões procurava justificar a homens práticos o exercício de virtudes comuns (a benevolência, a compaixão e outras tantas). A natureza prática também dominou seus *Six Sermons* ("Seis Sermões"), um dos quais era uma defesa das missões no estrangeiro, e outro, um apelo a favor dos hospitais de Londres. A maioria dos seus outros escritos foi destruída depois da sua morte, de conformidade com as suas instruções.

H. F. VOS

Veja também DEÍSMO.

Bibliografia. *DNB*, III, 519-24; I. Ramsey, *Joseph Butler.*

Cc

CABALA (Heb. *qābal*, "receber, tradição"). A erudição mística e esotérica do judaísmo, transmitida como doutrina secreta somente aos poucos escolhidos. Sua origem perdeu-se na antigüidade, mas percebe-se na Cabala sinais da literatura apocalíptica judaica antiga, bem como do Talmude e do Midrash, e de origens não-judaicas do gnosticismo e do neoplatonismo. Seu primeiro desenvolvimento sistemático ocorreu entre os estudiosos judeus "gaonim" da Babilônia (600-1000 d.C.). À medida que o centro na Babilônia se desfazia, outras áreas vinham a se destacar - a Itália, a Espanha, o sul da França e a Alemanha - e o desenvolvimento continuou nos séculos XII e XIII. O livro mais destacado da Cabala é o *Zohar*, que veio a lume em 1300, com Moisés de Leon. Uma vez registrada essa matéria, todos podiam estudá-la. Ocorreu mais desenvolvimento em Safed, em Israel, com Isaque Luria, que deu início a uma ênfase distintiva de redenção e de messianismo. Os rabinos às vezes denunciavam esta forma de estudo como simples especulação que somente desviaria o povo judeu das três grandes ênfases do judaísmo tradicional: o arrependimento, a oração e as boas ações diante dos homens e de Deus.

Os cristãos na Idade Média também se interessaram pela Cabala - e.g., Lully, Pico della Mirandela e João Reuchlin. Como no caso do povo judeu, também entre alguns cristãos houve uma crença estéril, e pensava-se que a Cabala fosse um corretivo válido. Os cristãos estudavam essa matéria também para procurar a verificação das suas crenças místicas.

A Cabala coloca Deus totalmente acima de toda a existência; o mundo foi criado através de uma série de dez emanações. O sistema é um pouco panteísta, visto que tudo quanto existe tem seu lugar em Deus. Mediante as boas obras, o judeu piedoso supostamente afeta as várias emanações e, em última análise, afeta a Deus em favor da humanidade.

A Cabala inclui a reencarnação. A alma pura, uma vez morto o corpo, estará presente entre as emanações que controlam o mundo. A alma impura terá de renascer em outro corpo, e o processo vai adiante até ela se tornar pura. O mal é apenas a negação do bem, e no sistema judaico o mal é vencido através das três grandes ênfases, juntamente com a adesão rigorosa à lei.

O que é mais distintivo é o princípio hermenêutico de achar significados ocultos nos textos das Escrituras. A linguagem humana na Escritura é examinada alegórica e analogicamente, e também mediante a interpretação de palavras e letras segundo seus

equivalentes numéricos, novas letras e palavras podiam ser criadas, dando vazão, assim a novas interpretações.

A Cabala influenciou movimentos messiânicos judaicos, principalmente o hasidismo, que desenvolveu uma expressão religiosa alegre que evitava o legalismo estéril.

L. GOLDBERG

Bibliografia. J. Abelson, *Jewish Mysticism;* D. C. Ginsburg, "The Kabbalah", em *The Essenes; EJ,* II, 489-654; A. E. Waite, *Holy Kabbalah;* M. Waxman, "The Kabbalah", em *A History of Jewish Literature,* II, 337-421.

CABEÇA, CHEFIA. Como a parte determinante e destacada do corpo, a cabeça (heb. *rōš*; gr. *kephalē*) freqüentemente representa o homem inteiro (Gn 49.26; 2 Sm 15.30; Is 43.4, LXX; At 18.6). Figuradamente, "cabeça" é usada para designar um líder (Jz 10.18) ou qualquer posição de superioridade (Dt 28.13; Is 7.8). Os usos teologicamente relevantes do termo são limitados quase exclusivamente a Paulo.

Em 1 Co 11.3, Paulo designa Deus como "o cabeça de Cristo". Os arianos apelavam para este texto a fim de estabelecer sua doutrina da subordinação ontológica do Filho ao Pai. Entendendo que *kephalē* significa fonte ou origem, outros têm achado apoio aqui para o conceito, desenvolvido pelos pais capadócios e sustentado na Igreja Ortodoxa, de que o Pai é a causa ou a fonte da Deidade, sendo que o Filho e o Espírito derivam dEle Suas subsistências pessoais. Os pais ocidentais e a maioria dos teólogos protestantes argumentam que como "Cristo" é a designação, não da segunda Pessoa da Trindade, o Filho eterno de Deus, mas do Filho encarnado, o Deus-homem, Paulo não quer dizer simplesmente que o filho de Deus encarnado está sujeito ao Pai no Seu ofício mediador.

Paulo atribui a Cristo uma dupla chefia. Primeiro, Ele é o cabeça de todas as coisas (Ef 1.10, 22) e cabeça sobre todo principado e potestade (Cl 2.10). A chefia de Cristo sobre a criação deve-se ao fato de Ele ser seu criador, sustentador, soberano, restaurador, seu fim e propósito (Ef 1.10, 23; Cl 1.15-19). Com estas asseverações, Paulo enfaticamente exclui a existência de qualquer pessoa ou coisa fora da autoridade de Cristo e, assim, estabelece a necessidade de a igreja estar sujeita a Cristo somente (Cl 2.8-10, 16-20).

Em segundo lugar, a chefia de Cristo sobre todas as coisas é exercida tendo em vista a igreja, da qual Ele é o cabeça num sentido bem especial (Ef 1.22-23). O caráter especial da chefia de Cristo sobre a igreja é indicado pela designação da igreja como o corpo de Cristo. O relacionamento entre estas duas metáforas da cabeça e do corpo levanta um problema. Às vezes, a metáfora da cabeça ocorre sem qualquer idéia de um corpo que é ligado à cabeça (1 Co 11.3). A metáfora do corpo às vezes é usada sem qualquer conceito da chefia de Cristo, e, realmente, com a cabeça representando uma simples parte do corpo (1 Co 12.14-27). Até mesmo em certos textos onde a cabeça e o corpo aparecem juntos, a igreja é representada como o corpo inteiro, ou seja: não como o tronco do corpo sem a cabeça (Ef 4.16). Parece que Paulo está operando com duas metáforas separadas; Cristo, o cabeça; e a igreja, o corpo; e em vários pontos de Efésios e Colossenses uniu as duas.

Paulo emprega o conceito da chefia de Cristo sobre a igreja para indicar que Cristo é a fonte da vida da igreja, e que realmente a vida dela é uma participação da própria vida dEle (Ef 1.23; 5.23; Cl 2.19); que a união entre Cristo e a igreja é estreita e profundamente espiritual (Ef 5.28-32); que Cristo ama a Sua igreja e que zela pelo bem-estar dela (Ef 5.29-30); que Ele é o Provedor de todas as coisas necessárias para o crescimento e a vitalidade dela (Ef 4.7-16); que Ele é o Senhor da igreja e os crentes são Seus súditos (Ef 5.23-24); e que os crentes unidos com Cristo formam uma unidade em si (Ef 4.15-16). A chefia de Cristo é um tema paulino especialmente rico e incorpora aspectos de cada um

dos ofícios de Cristo: profeta, sacerdote e rei.

O relacionamento entre Cristo e a igreja é retratado, ainda mais, ao Lhe ser atribuída no NT a expressão extraída do Sl 118.22: "a principal pedra, angular" (gr. *kaphalē gōnias* ou *akrogōniaios*; Mt 21.42; At 4.11; Ef 2.20; 1 Pe 2.6-7). Se a expressão se refere à chave (remate central e superior de uma construção) acima da porta ou, conforme é provável, à pedra fundamental na esquina do alicerce, ele sugere a dependência fundamental que a igreja tem de Cristo.

Na teologia protestante em geral e na teologia reformada em particular, a doutrina da chefia de Cristo sobre a igreja ocupava um lugar de importância nas discussões da constituição da igreja. Apelo é feito a esta chefia como baluarte principal da liberdade da igreja face à autoridade do papa ou à do magistrado.

A idéia da chefia também é empregada por Paulo para descrever o relacionamento entre o homem e a mulher, o marido e a esposa. Em 1 Co 11.3 *Kephalē* é normalmente entendida como designação de uma posição de superioridade ou comando. Outros têm sugerido que deve ser traduzida por "fonte" ou "origem". Nesse caso, Paulo estaria indicando o fato de que, ao passo que o homem tem a sua origem imediata no ato criador de Cristo, a mulher é trazida à existência da parte do homem (cf. Gn 2.18-25). De qualquer maneira, para Paulo, a chefia do homem realmente envolve uma superioridade de posição ou de autoridade (1 Co 11.7-9; Ef 5.22-24). R. S. RAYBURN

Bibliografia. H. Schlier, *TDNT*, III, 673-81; K. Munzer e C. Brown, *NDITNT*, I, 335-39; Ambrose, *On the Christian Faith*, IV, iii, J. Bannermann, *The Church of Christ*, 187-210; J. Ainslie, *The Doctrine of Ministerial Order in the Reformed Churches of the 16th and 17th Centuries*; K. Barth, *Church Dogmatics* III/2, 309-16; III/4, 168-76; S. Bedale, "The Meaning of *kephalē* in the Pauline Epistles", *JTS* novas séries 5:211-15; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*.

CAIRD, JOHN (1820-1898). Teólogo escocês. Nascido em Greenock, filho de um ferreiro, e serviu nas paróquias da Igreja da Escócia de 1845 até 1862, quando, então, tornou-se catedrático de Teologia e, posteriormente (1873), reitor da Universidade de Glasgow. Um sermão muito louvado por todos, pregado diante da Rainha Vitória, foi aclamado por seu irmão famoso, Edward, como demostração de "quão vazia e sem valor é qualquer religião que se esbanja nos sentimentos, no zelo pela ortodoxia ou nas formalidades do culto, e deixa de consagrar a totalidade da existência secular do homem". Seus colegas mais calvinistas condenavam seu tipo de cristianismo prático, dizendo que era sem credo e herético, e ficaram chocados quando ele disse que não se daria ao trabalho de atravessar a rua a fim de converter um homem de uma denominação para outra. Apesar disso, foi um herói da Igreja da Escócia naqueles anos após o rompimento, e treinava e encorajava estudantes de teologia. Reconhecido como autoridade no pensamento de Spinoza, Caird também refletiu fortes tendências não-hegelianas na sua *Introduction to the Philosophy of Religion* ("Introdução à Filosofia da Religião", 1880) e nas suas preleções "Gifford", publicadas sob o título *The Fundamental Ideas of Christianity* ("As Idéias Fundamentais do Cristianismo", 1899). Condenava a irrealidade de se fazer divisões fixas entre o sagrado e o secular, mas foi fortemente criticado por secularizar a revelação especial e por popularizar "um teísmo semi-bíblico espúrio em termos de filosofia da religião". J. D. DOUGLAS

Bibliografia. C. L. Warr: *Principal Caird*.

CAJETAN, TOMÁS DE VIO (1469-1534). Os protestantes lembram-se de Cajetan por causa do seu conflito dramático com Martinho Lutero, mas os católicos romanos o respeitam como filósofo, teólogo, estudioso bíblico e cardeal. Estudou nas universidades de Bolonha e Pádua; afiliou-se à Ordem dos Dominicanos em 1484; tornou-se membro do corpo docente da faculdade de teologia de Pádua, em 1493; serviu em Roma como procurador-geral da Ordem Dominicana, 1501-8; e foi presidente geral da Ordem Dominicana, 1508-18. Recebeu o capelo em 1517 e tornou-se Bispo de Gaeta em 1518. Durante a sua carreira, publicou cerca de 115 obras. Algumas destas eram comentários das Escrituras, com tradução e exegese dos textos grego e hebraico; visavam ser uma resposta à polêmica protestante baseada na exegese das línguas originais. Mas como autor e estudioso, Cajetan obteve fama como filósofo/teólogo tomista de destaque com seu comentário clássico sobre a *Summa Theologica*, de Tomás de Aquino.

Em 1511, Cajetan tornou-se um destacado defensor do poder do papa e do conceito monárquico do papado em contraste com as alegações do Concílio de Pisa (concílio este que não é reconhecido pela Igreja Católica Romana porque não foi convocado por um papa). Não é de se estranhar, portanto, que o papa Leão X convocasse Cajetan, naquele tempo seu legado na Dieta Imperial Alemã, para intimar o novato Martinho Lutero a comparecer em Augsburgo e examinar e julgar a ortodoxia das opiniões de Lutero. Lutero e Cajetan reuniram-se em três dias sucessivos em meados de outubro de 1518. Durante o confronto, Cajetan argumentou que o papa estava acima dos concílios eclesiásticos, da igreja inteira e das Escrituras. Lutero respondeu que o papa estava sujeito à Palavra de Deus e asseverou que alguns papas tinham torcido as Escrituras. Os três dias terminaram com um impasse, e Cajetan ordenou Lutero a sair de sua presença e não voltar a não ser quando tivesse disposto a se retratar. Naquela noite, Lutero foi removido secretamente de Augsburgo e levado em segurança a Wittemberg. Em 1520, Cajetan ajudou a redigir a bula papal, *Exsurge Domine* que condenou Lutero.

Apesar das diferenças marcantes entre eles, Lutero reconhecia Cajetan como pessoa de erudição e integridade. Na realidade, embora fosse solidamente leal à Igreja Romana e à teologia tomista, Cajetan era um ativo defensor da reforma dos abusos dentro da igreja.

S. N. GUNDRY

Veja também LUTERO, MARTINHO.

Bibliografia. Thomas de Vio, *The Analogy of Names and the Concept of Being* e *Commentary on Being and Essence*; J. Wicks, ed., *Cajetan Responds: A Reader in Reformation Controversy.*

CALÓVIO, ABRAÃO (1612-1686). Teólogo luterano alemão reconhecido como um dos principais representantes da ortodoxia luterana do século XVII. Nasceu na Prússia Oriental, e entrou para a Universidade de Königsberg com quatorze anos de idade, recebendo o mestrado aos vinte, e o doutorado de teologia aos vinte e cinco anos de idade. Depois de ter experiência em outros lugares como professor e pastor, Calóvio entrou para o corpo docente na Universidade de Wittemberg como catedrático de teologia em 1650. Mais tarde tornou-se "primarius" e superintendente.

Calóvio era rigidamente ortodoxo mas, ao mesmo tempo, era conhecido pela sua piedade pessoal e prática. Tinha simpatia pelos interesses de Johann Arndt e Philipp Jakob Spener. Sua preocupação com a ortodoxia estendia-se aos mínimos detalhes da formação teológica, sendo que cada pormenor teológico baseado na Bíblia era considerado um dos fundamentos da fé. Esta convicção colocou Calóvio em oposição direta com um outro luterano, George Calixto, que sustentava que o ensino da igreja primitiva incorporado ao credo dos apóstolos era o critério para a verdade fundamental. Era uma

norma doutrinária completa para todos os tempos e não precisava de definições adicionais. Calixto conclamou todas as igrejas que aceitavam o Credo dos Apóstolos a reconhecerem umas às outras e a cooperarem mutuamente. Isto, é lógico, incluía as igrejas luterana, reformada e católica romana.

Calóvio rotulou de "sincretismo" o ponto de vista de Calixto e acusou seu conceito de isentar os arianos, socinianos, arminianos e anabatistas de serem julgados heréticos. Em contraste, Calóvio sustentava que toda a verdade revelada é fundamental para a salvação. Em 1664, Calóvio propôs uma nova confissão para luteranos que tipifica a posição dele. Rejeitou como heresias as seguintes proposições: a Trindade não é revelada no AT; o anjo do Senhor não é Cristo; os crentes no AT não conheciam nem acreditavam na doutrina da Pessoa e do ofício de Cristo; o criacionismo é uma explicação para a origem das almas; a existência de Deus não precisa ser comprovada pela teologia; as crianças recém-nascidas não têm fé verdadeira e os romanistas e calvinistas podem pertencer à igreja verdadeira, podem ter esperança da salvação e não estão condenados à morte eterna.

É difícil escapar da conclusão de que a *verdadeira* definição que Calóvio ofereceu dos fundamentos da fé cristã era a revelação divina segundo a definição de Calóvio. E não deve nos causar surpresa o fato de sermos informados que Calóvio exercia suas perícias polêmicas não somente contra seus irmãos luteranos sincretistas, mas também contra os socinianos, os calvinistas, os arminianos, os anabatistas, os católicos romanos, os místicos e as opiniões de Hugo Grotius. *Systema locorum theologicorum*, considerado por alguns o ponto alto do escolasticismo luterano, foi sua maior obra na teologia sistemática; *Biblia illustrata*, escrita para refutar os comentários de Grotius foi sua maior obra exegética.

S. N. GUNDRY

Veja também ESCOLASTICISMO PROTESTANTE.

Bibliografia. *Encyclopedia of the Lutheran Church*, I; O. W. Heick, *A History of Christian Thought*, II; W. Elert, *The Structure of Lutheranism*, I.

CALVINISMO. João Calvino, freqüentemente considerado "o sistematizador da Reforma", foi um reformador protestante do século XVI que reuniu de modo sistemático a doutrina bíblica como nenhum outro antes dele tinha feito. Ao mesmo tempo, não era um estudioso encerrado numa torre de marfim, mas um pastor que pensava e escrevia suas obras teológicas sempre tendo em vista a edificação da igreja cristã. Embora seus pontos de vista nem sempre tenham sido bem vistos e, às vezes, tenham sido deturpados de modo grosseiro, seu sistema de teologia tem exercido ampla influência até aos tempos atuais, conforme indica o fato de que todas as igrejas reformadas e presbiterianas o consideram o fundador da sua posição doutrinária bíblico-teológica.

As Escrituras. O princípio e a fonte formal do sistema teológico de Calvino concretiza-se na frase em latim: *sola Scriptura* ("somente a Escritura"). A rigor, Calvino era primariamente um teólogo bíblico. Treinado nas técnicas da exegese gramático-histórica pelos seus estudos humanistas e jurídicos, dirigiu-se às Escrituras para ver com clareza o que realmente diziam. Rejeitou a interpretação quádrupla medieval que permitia a alegorização, a espiritualização e a moralização, insistindo em que o significado literal das palavras devia ser entendido no seu contexto histórico. Nesta base, procurou desenvolver uma teologia que demonstrasse de forma sistemática o ensino da Escritura. Não era, porém, nenhum racionalista, porque constantemente ressaltava o fato de que, embora a Bíblia nos revele Deus e os Seus propósitos, sempre há o mistério do divino Ser e do Seu conselho que nenhum pensamento humano pode penetrar. Dt. 29.29 é um versículo ao

qual ele se referia muitas vezes.

A ênfase que ele dava às Escrituras era resultado da sua crença de que elas eram a Palavra de Deus e, portanto, eram a derradeira autoridade para a fé e ação cristãs. Não acreditava na doutrina das Escrituras ditadas, embora ocasionalmente se referisse aos escritores como amanuenses de Deus, mas sustentava que o Espírito Santo de modos diferentes, e freqüentemente misteriosos, revelava a vontade e a obra de Deus e orientava os escritores para registrá-los. Assim sendo, a Bíblia é autorizada em todas as questões das quais ela trata, mas não trata de todas as coisas, tais como a astronomia. O indivíduo chega a reconhecer a Bíblia como a Palavra de Deus, não primariamente por causa de argumentos lógicos, históricos ou outros, mas pela iluminação do "testemunho interno" do Espírito Santo.

Deus. Isto levanta a questão de como Calvino considerava o Deus que assim Se revelara. Nisto aceitou a doutrina histórica do Deus Trino e Uno, que é Pai, Filho e Espírito Santo, os mesmos em substância e iguais em poder e glória. Além disso, enfatizou grandemente o fato de que Deus é soberano. Isto significa que Deus é perfeito em todos os aspectos, detentor de todo o poder, justiça e santidade. Ele é eterno e completamente auto-suficiente. Por isso, Ele não está sujeito nem ao tempo nem a quaisquer outros seres, nem pode ser reduzido a categorias espaciais e temporais na compreensão e análise humanas. Para Suas criaturas, Deus sempre deve ser misterioso, a não ser à medida que Ele Se revela a elas.

Este Deus soberano é a origem de tudo quanto existe. Mas não se trata de Ele ser a origem devido ao fato de que tudo que existe à parte dEle é uma emanação do Ser divino; Ele é a origem de todas as coisas, porque Ele é o Criador delas. Ele levou todas as coisas a existir, incluindo a criação do nada, tanto do tempo quanto do espaço. Nem Calvino nem seus seguidores têm procurado explicar como Ele criou tudo, porque isso está dentro do âmbito do mistério da atuação de Deus. E Deus não criou por ter sido forçado por qualquer necessidade. Ele criou livremente segundo Seu próprio plano e propósito, que resultou num universo que era bom.

Para Calvino e seus seguidores, é importante reconhecer também que o Deus Trino e Uno não abandonou a criação depois de formada, mas continua a sustentar e manter sua existência e operação. As leis físicas que regem o universo material são o resultado da obra contínua do Espírito Santo. Esta doutrina teve influência importante no desenvolvimento da ciência física no fim do século XVI e no século XVII, pois desempenhou um papel influente no pensamento de Pierre de la Ramée, Bernard Palissy e Ambroise Paré, na França; Francis Bacon, Robert Boyle e Isaac Newton, na Inglaterra; e outros cientistas físicos antigos.

Assim como Deus sustenta de modo soberano toda a Sua criação, Ele também, na Sua providência, a governa e guia para a realização dos Seus propósitos finais, a fim de que todas as coisas sejam somente para a glória de Deus (*soli Deo gloria*). Esta soberania de Deus inclui até mesmo as ações livres do homem, de modo que a história possa alcançar o fim que Deus tem determinado desde toda a eternidade. Aqui, também, há um mistério que o calvinista está disposto a aceitar, visto que aceita o mistério supremo da existência e da atuação de Deus.

O Homem. Os seres humanos foram criados à imagem de Deus, com veraadeiro conhecimento, retidão e santidade. O homem se via como criatura de Deus, colocado na criação como administrador da obra das mãos de Deus. Tendo a imagem de Deus, também tinha livre arbítrio, o que significava que possuía a capacidade de livremente obedecer ou desobedecer aos mandamentos de Deus. Ao lidar com o homem, Deus celebrou com ele um relacionamento segundo a aliança, prometendo Seu favor e Sua bênção e, em troca disso, o homem devia dominar a natureza e subjugá-la, reconhecendo sua posição como senhor da criação, sujeito à autoridade soberana do Deus Trino e Uno. Na

teologia calvinista, esta é a chamada aliança das obras.

A despeito deste relacionamento segundo a aliança e da manifestação que Deus fez de Si mesmo, o homem preferiu pensar que poderia declarar a sua independência do Deus soberano. Tentado por Satanás, o homem afirmou-se como um ser independente, adorando a criatura ao invés do Criador, e assim colocou-se sob condenação divina. O resultado foi que Deus condenou o homem e, como conseqüência, o homem foi rejeitado por Deus e se tornou totalmente corrupto, transmitindo esta corrupção aos seus descendentes no decurso da história. É somente pela graça geral ou comum de Deus que a corrupção do homem não se desenvolve completamente nesta vida.

O Deus soberano, no entanto, não permitiu que Seus planos e propósitos fossem frustrados. Já na eternidade, como parte do Seu plano secreto, Ele tinha escolhido para Si mesmo um grande número das Suas criaturas caídas, para serem reconciliadas com Ele. Deus nunca revelou por que agiu assim; diz, apenas, que Ele escolheu fazer assim na Sua misericórdia, porque, com toda a justiça, poderia ter rejeitado a totalidade da raça humana pelos seus pecados. Na execução deste plano e propósito de redenção, o Pai enviou ao mundo o Filho, a segunda Pessoa da Trindade, a fim de receber a pena pelos pecados dos eleitos e cumprir a favor deles a justiça completa da lei de Deus. No AT, os profetas e os patriarcas antegozaram a vinda de Cristo, confiando na Sua redenção prometida, ao passo que na igreja do NT, que continua até hoje, os cristãos confiam na obra realizada no passado: aquilo que Cristo fez por eles na História.

Àqueles que são os escolhidos de Deus é enviado o Espírito Santo, não somente para iluminá-los para entenderem o evangelho revelado nas Escrituras, como também para capacitá-los a aceitar a promessa do perdão divino. Mediante esta "chamada eficaz" vêm a ter fé em Cristo como Redentor, confiando somente nEle como Aquele que satisfez todas as exigências de Deus a favor deles. É, portanto, pela fé somente (*sola fidei*) que são salvos, mediante o poder regenerador do Espírito Santo. A partir de então, como povo de Deus, devem viver vidas que, embora nunca sejam perfeitamente santas, devem manifestar o fato de que são o Seu povo, procurando sempre glorificá-lO nos pensamentos, palavras e ações.

A Igreja. A vida do povo de Deus agora é a vida do povo da aliança de Deus. Desde a eternidade, o Deus soberano tinha o propósito de fazer uma aliança com os Seus eleitos em e através do representante deles, o Filho, que os redimiu na História mediante a Sua vida imaculada e Seu sacrifício na cruz do calvário. Por isso, como cidadãos do Seu reino, agora são chamados para servi-lO no mundo, o que fazem como igreja. Esta obrigação recai tanto sobre cristãos adultos quanto em seus filhos, porque a aliança é feita com os pais e os filhos, assim como ocorreu com Abraão e os seus descendentes, no AT, e com os cristãos e os seus descendentes, no NT. O batismo significa esta filiação ao corpo visível do povo de Deus, tanto para os filhos quanto para os adultos, embora nos dois casos os votos batismais feitos pelos adultos possam ser posteriormente repudiados. A Ceia do Senhor é o sacramento contínuo do qual o povo de Deus participa em memória DEle e da Sua obra redentora a favor dos Seus. Mas, neste caso também, é somente à medida que os elementos são recebidos e ingeridos com fé que o Espírito Santo abençoa aqueles que recebem o pão e o vinho, tornando-os participantes espirituais do corpo e do sangue do Senhor.

Na questão de organização da igreja, os calvinistas têm concordado de modo geral em que a igreja deve ser governada por presbíteros, os que ensinam e os que regem ou supervisionam, eleitos pela igreja. Alguns, porém, crêem que uma forma episcopal de governo eclesiástico é a forma correta, ou pelo menos permissível, de organização. Mas todos concordam que, dentro do possível, a união externa e visível da igreja deve ser mantida, porque todos os cristãos são membros de um só corpo de Cristo. Por outro lado, os calvinistas também têm levado em conta a pluralidade de formas da igreja, reco-

nhecendo que ela não é perfeita, mas também têm insistido em que deve haver uma uniformidade ou congruência básica de doutrina.

O Calvinismo na História. Embora Calvino tenha sido o sistematizador da teologia da Reforma, depois dos dias dele, muitos do que aceitaram sua estrutura teológica têm continuado a desenvolver muitas das suas idéias. Durante sua própria vida, ele mesmo desenvolveu seus pensamentos nas sucessivas edições das suas *Institutas da Religião Cristã*. Com a redação de várias confissões calvinistas, tais como o Catecismo de Heidelberg (1563), os Cânones do Sínodo de Dort (1618) e a Confissão de Fé de Westminster e os Catecismos anexos (1647-48) apareceram acréscimos ao pensamento teológico e desenvolvimentos do mesmo. Além disso, vários teólogos no decurso dos anos seguintes elaboraram várias considerações nas quais Calvino tinha tocado sem, porém, examiná-las totalmente. O século XIX em especial viveu uma expansão muito considerável do pensamento calvinista, sob a influência de Abraham Kuyper e Herman Bavinck, na Holanda; Auguste Lecerf, na França; e A. A. Hodge, Charles Hodge e B. B. Warfield, nos Estados Unidos. A tradição estabelecida por estes homens tem recebido continuidade neste século por John Murray, J. Gresham Machen e Cornelius Van Til, nos Estados Unidos; Herman Dooyeweerd e D. H. Th. Vollenhoven, na Holanda; e muitos outros em vários países ao redor do mundo.

De forma alguma a influência de Calvino tem sido limitada à esfera teológica, sobretudo devido ao fato de as implicações das suas crenças mesmo nos seus próprios dias terem tido ampla influência em outras áreas de pensamento. Seu conceito do estado e do direito dos súditos e dos magistrados, quanto à deposição de um govenante opressivo, ajudou a lançar os alicerces para o desenvolvimento da democracia. Suas opiniões a respeito das artes também foram importantes por terem dado um fundamento teológico-filosófico para o desenvolvimento das artes pictoriais na Holanda, Inglaterra, Escócia e França, para mencionar só uns poucos países. Coisas semelhantes poderiam ser ditas em outros campos de esforço humano, tais como as ciências, as atividades econômicas e a reforma social. Além disso, seu pensamento propagou-se além dos limites do mundo ocidental, para exercer sua influência em lugares tais como a África, aonde calvinistas têm ido como missionários. De todas estas maneiras, o calvinismo exerceu, e continua exercendo, uma influência importante no mundo, procurando anunciar a doutrina bíblica da graça soberana de Deus.

W. S. REID

Veja também CALVINO, JOÃO; TRADIÇÃO REFORMADA, A.

Bibliografia. W. Williams, *Welsh Calvinistic Methodism; JCMHS.*

CALVINO, JOÃO (1509-1564). Pai da doutrina e da teologia reformadas e presbiterianas. Calvino nasceu em Noyon, Picardia. Seu pai era um tabelião que servia o bispo de Noyon e, como resultado, Calvino, embora ainda criança, recebeu uma conezia na catedral, a qual pagaria as despesas de sua educação. Embora tivesse começado o treinamento para o sacerdócio na Universidade de Paris, seu pai, por causa de uma controvérsia com o bispo e os clérigos da catedral de Noyon, resolveu que seu filho deveria tornar-se advogado, e o mandou para Orléans, onde estudou sob a orientação de Pierre l'Étoile. Posteriormente, estudou em Bourges com o advogado humanista Andrea Alciati. Provavelmente quando estava em Bourges se tornou protestante.

Com a morte do pai, Calvino voltou para Paris, onde se envolveu com os protestantes e, como resultado, teve de ir embora e acabou passando algum tempo na Itália e em Basiléia, na Suíça. Nesta última cidade publicou a primeira edição das *Institutas da Religião Cristã* (1536). Depois de andar pela França, resolveu ir para Strasbourg, uma cidade

protestante, mas, ao pernoitar em Genebra, no caminho para lá, foi abordado por Guilherme Farel, que tinha introduzido o movimento protestante ali. Depois de muita argumentação, Calvino foi persuadido a ficar ali para prestar ajuda. Calvino e Farel, no entanto, logo tiveram de enfrentar forte oposição e foram obrigados a sair da cidade. Calvino foi para Strasbourg, onde permaneceu durante três anos (1538-41), ministrando a uma congregação de refugiados protestantes franceses. Chamado de volta para Genebra em 1541, permaneceu ali durante o restante da sua vida como líder da Igreja Reformada.

Enquanto Calvino foi o pastor da *Église St. Pierre*, tendo passado parte do seu tempo pregando, sua maior influência veio dos seus escritos. Tanto seu conhecimento de latim como de francês eram bons e seu raciocínio era lúcido. Escreveu comentários sobre vinte e três dos livros do AT e sobre todos do NT menos o Apocalipse. Além disso, produziu um grande número de panfletos – devocionais, doutrinários e polêmicos. Porém, acima de tudo, suas *Institutas* passaram por cinco edições, expandindo-se de um volume pequeno com seis capítulos para uma grande obra de setenta e nove capítulos, em 1559. Além disso, Calvino traduziu para o francês as edições originais em latim. Todas estas obras foram amplamente distribuídas e lidas em todas as partes da Europa.

Não somente a influência de Calvino era muito divulgada nos seus próprios dias, através de seus escritos, mas seu impacto sobre a igreja cristã tem continuado até o dia de hoje. Suas obras foram traduzidas em muitas línguas diferentes, inclusive em tempos recentes, a tradução das *Institutas* para o japonês e o português. O resultado tem sido que seus ensinos teológicos, bem como suas opiniões políticas e sociais, têm exercido forte influência sobre os cristãos bem como sobre os não-cristãos desde a Reforma.

W. S. REID

Veja também CALVINISMO.

Bibliografia. T. H. L. Parker, *John Calvin;* W. S. Reid, ed., *John Calvin: His Influence on the Western World;* G. E. Duffield, ed., *John Calvin;* J. Cadier, *The Man God Mastered;* T. B. Van Halsema, *This Was John Calvin;* G. Harkness, *John Calvin, the Man and His Ethics;* J. Moura e P. Louvet, *Calvin: A Modern Biography;* B. B. Warfield, *Calvin and Augustine;* R. Stauffer, *The Humanness of John Calvin;* F. Wendel, *Calvin.*

CAMINHO INTERNACIONAL, O. Uma seita fundada em meados da década de 1950 por um ex-ministro da Igreja Evangélica Reformada, Victor Paul Wierwille. O Caminho alega que não é uma igreja ou uma denominação, mas meramente uma "organização de pesquisa e ensinamento bíblicos".

Como acontece na maioria dos grupos sectários, a história e a teologia de O Caminho gira em torno do seu fundador e presidente perpétuo. Wierwille, formado no Seminário Teológico de Princeton, nos E.U.A., possui um doutorado do Pike's Peak Seminary, que tem a reputação de "fábrica de graus". Ministrou pela primeira vez suas aulas sobre o "Poder para o Viver Abundante" em 1953, e começou a atrair atenção e os seguidores através do Movimento de Jesus nas décadas de 1960 (final) e 1970. A aula acima mencionada continua a ser o principal meio de os convertidos em potencial serem introduzidos aos ensinamentos pouco ortodoxos do movimento, e tornou-se a pedra angular da posição doutrinária de O Caminho.

Em 1958, Wierwille demitiu-se do ministério, desiludido com a igreja institucional, e continuou as suas buscas espirituais como um solitário eclesiático. Alega ter passado por uma experiência transformadora da sua vida, em que Deus lhe falou audivelmente e prometeu que ensinaria a Wierwille a Sua Palavra de um modo como nunca acontecera desde o século I.

Depois deste encontro de "revelação" com Deus, Wierwille seguiu as carreiras de escritor, pregador e professor, que incluíam a negação da Trindade, da divindade de Jesus Cristo e de outras doutrinas do cristianismo ortodoxo. Ele é reverenciado como profeta pelos seus seguidores, e considera-se um apóstolo, "aquele que traz nova luz à sua geração".

A teologia de Wierwille é uma mistura estranha de unitarismo, dispensacionalismo, pentecostalismo e calvinismo. Embora alegue ensinar bem a Palavra, de uma maneira perdida pelo cristianismo até que ele a redescobriu, a teologia preconcebida de Wierwille é essencialmente um acúmulo de heresias em roupagem moderna combinado com algumas verdades bíblicas. O Caminho, na realidade, é uma organização construída na interpretação que um único homem oferece da Bíblia.

Os críticos declaram que Wierwille define erroneamente palavras gregas, promove princípios falsos de crítica textual, emprega ferramentas de estudo inferiores, e distorce de modo rotineiro o ensino bíblico. A pressuposição que subjaz boa parte da exegese duvidosa de Wierwille é a primazia do aramaico. Os pesquisadores de O Caminho asseveram que o NT foi originalmente escrito em aramaico, e não em grego. Fazem várias referências às versões siríacas e à versão Peshitta, traduzida por George Lamsa, um texto bíblico inferior. Wierwille também manipula costumes orientais para reforçar sua própria doutrina preferida.

Membros de "O Caminho" não aceitam a divindade de Cristo. Wierwille afirma com freqüência: "Jesus Cristo não é Deus – nunca o foi e nunca o será". O Caminho ensina que Jesus é o filho de Deus, mas Ele não é o Deus Filho. Coerente com o monoteísmo unitário de Wierwille é sua rejeição do Espírito Santo como a Terceira Pessoa da Trindade. Segundo a opinião dele, o Espírito Santo é o Pai (Deus), tratando-se apenas de outro nome para Deus. Quando as palavras "espírito santo" são escritas sem maiúsculas, Wierwille refere-se a uma capacidade espiritual de poder. Por isso, de acordo com a teologia de O Caminho, o Espírito Santo não é uma Pessoa, mas um poder ou capacitação impessoal.

Falar em línguas é um aspecto central da teologia de O Caminho. Wierwille ensina que o falar em línguas constitui-se no culto verdadeiro a Deus, e que a sua prática é uma indicação necessária do novo nascimento. Como parte do curso "Poder para o Viver Abundante", os membros do Caminho são ensinados a falar em línguas, segundo a instrução bastante mecânica de Wierwille.

Outras doutrinas falhas de O Caminho incluem a crença de que não há glória na morte, e que os mortos permanecem mortos até à ressurreição final ("o sono da alma"); o ensino de que o batismo nas águas não é para os cristãos; e o conceito de que a fé é uma coisa espiritual dada ao homem somente depois do Pentecoste e, portanto, é a fé *de* Jesus Cristo que salva, não a nossa fé *em* Jesus.

O Caminho Internacional tem sua sede em Nova Knoxville, estado de Ohio, nos E.U.A. Seu programa abrangente inclui os Embaixadores "Palavra pelo Mundo", um programa de treinamento de liderança chamado A Unidade de O Caminho, e a publicação da *Revista do Caminho*. A organização defende uma ideologia política muito conservadora, e alguns pais de jovens a têm acusado de manipulação mental e de táticas agressivas de recrutamento.

R. M. ENROTH

Veja também SEITAS.

Bibliografia. R. M. Enroth, *Youth, Brainwashing and the Extremist Cults*; J. MacCollam, "The Way", in *A Guide to Cults and New Religions*, ed. R. M. Enroth; D. V. Morton e J. C. Juedes, *The Integrity and Accuracy of The Way's World*; J. L. Williams, *Victor Paul Wierwille and The Way International.*

CAMPBELL, ALEXANDER (1788-1866). Um dos fundadores da igreja Cristã (Discípulos de Cristo). Filho de Thomas Campbell, ministro presbiteriano escocês-irlandês da Igreja da Secessão, Alexander Campbell nasceu no Condado de Antrim, na Irlanda. Depois de estudar na Universidade de Glasgow durante um ano, migrou, em 1809, para os Estados Unidos, para onde seu pai fora em 1807. Afiliando-se à Associação Cristã de Washington (Pensilvânia), iniciada pelo seu pai, Campbell foi ordenado para este ministério em 1812, tendo rapidamente chegado a compartilhar da liderança de seu pai, e passando os anos seguintes fazendo pregações itinerantes em estados como Kentucky, Ohio, Indiana, Virgínia Ocidental e Tennessee, ganhando adeptos para o seu grupo, cujos membros se chamavam os "Discípulos de Cristo". Expunha as suas idéias em duas revistas mensais: *The Christian Baptist* ("O Batista Cristão" - 1823-30) e sua sucessora: *The Millennial Harbinger* ("O Arauto Milenar" - 1830-64). Em 1840, fundou a Faculdade Betânia na Virgínia Ocidental, atuando como seu presidente por mais de vinte anos.

Campbell dizia que derivara sua teologia e política eclesiástica diretamente da Bíblia, especialmente do NT, onde o padrão básico de fé e prática cristãs estava revelado. A afiliação à igreja baseava-se na confissão pessoal de Jesus Cristo como Salvador divino e no batismo por imersão, sendo que este sacramento não era somente um ato de obediência ao mandamento de Cristo, mas também "um meio de receber uma absolvição, ou isenção de culpa, formal, distinta e específica". A congregação local era a célula básica do cristianismo, que desfrutava de autonomia total; mas esperava-se dela que cooperasse com outros grupos cristãos, a nível local e em lugares mais afastados. Duas classes de oficiais eram reconhecidas: bispos ou presbíteros, para a liderança da congregação nas questões espirituais, e diáconos para o tratamento de interesses temporais. O outro sacramento cristão, a Ceia do Senhor, era observado semanalmente, segundo a prática neotestamentária.

Campbell esperava que sua política eclesiástica, baseada no NT, promovesse união entre os evangélicos protestantes. Mas a única fusão duradoura que ele conseguiu foi aquela com o grupo de Barton W. Stone, que se chamava "os cristãos". Esta reunião começou em 1832, e foi completada durante os anos seguintes - embora os seguidores de Stone, no leste, não se afiliassem. O grupo resultante, chamado a Igreja Cristã (Discípulos de Cristo), veio a ser "o maior agrupamento local que teve início nos Estados Unidos". Os seguidores de Campbell eram anteriormente chamados campbelistas. N. V. HOPE

Bibliografia. A. Campbell, *The Christian System*; D. R. Lindley, *Apostles of Freedom*; R. Richardson, *Memoirs of Alexander Campbell*, 2 vols.

CAMPBELL, JOHN MCLEOD (1800-1872). Teólogo escocês. Depois de cinco anos como ministro em Row (modernamente Rhu), foi acusado diante do presbitério de Dumbarton e achado culpado por pregar "a doutrina de expiação e perdão universais mediante a morte de Cristo, bem como a doutrina de que a certeza é da essência da fé e necessária a salvação". A Igreja da Escócia sustentava tradicionalmente que a eleição referia-se "somente a uma certa parte eleita da família humana", e ressaltava a justiça de Deus mais do que o amor de Deus. Após a condenação pelo presbitério, a assembléia geral seguinte (1831) depôs Campbell do ministério. Seu zelo pastoral e sua santidade de caráter, reconhecidos até mesmo pelos seus oponentes, refletiram-se no seu ministério, numa congregação independente, em Glasgow, na Escócia (1833-59).

Tal era a reticência de Campbell que *The Nature of the Atonement* ("A Natureza da Expiação") não foi publicada senão em 1856. Nessa obra, argumentou que Cristo tinha levado a efeito o arrependimento necessário em prol da humanidade, e cumprira a condição do perdão. Este afastamento de uma interpretação jurídica da doutrina criou, se-

gundo um comentário da época, "uma atmosfera teológica mais brilhante e clara, purificada da melancolia calvinista". A condenação de Campbell foi um dos últimos suspiros de um sistema que estava perdendo seu domínio firme sobre as consciências dos homens, e a retração deste domínio abriu o caminho para uma espiritualidade mais profunda. Visto por James Denney e outros como um dos maiores teólogos da Escócia, Campbell foi parcialmente reabilitado em 1869, quando a Universidade de Glasgow lhe conferiu o doutorado emérito de Teologia. Seu livro a respeito da expiação passou por muitas edições, a mais recente das quais, com a introdução por E. P. Dickie, foi publicada em 1959. As *Reminiscences and Reflections* ("Reminiscências e Reflexões") de Campbell, editadas pelo seu filho, foram publicadas em 1873. J. D. DOUGLAS.

CANONIZAÇÃO. Um processo legal na Igreja Católica Romana mediante o qual um "servo de Deus" falecido, já beatificado, é declarado santo. Tais pessoas são registradas no "cânon" ou catálogo de santos invocados na celebração da missa. Além da virtude heróica e do poder milagroso já verificado na ocasião da beatificação, os santos devem operar pelo menos dois milagres adicionais.

Na igreja dos primeiros séculos, a elevação à condição de santo era essencialmente uma questão local, e não se distinguia da beatificação. Num esforço para refrear abusos supersticiosos, o Papa Alexandre III (1159-81) determinou que, a partir de então, a Sé Romana teria de aprovar todas as canonizações. Isto acabou levando aos processos legais complexos elaborados pelo Papa Urbano VIII, no século XVII, comentados de modo autorizado em *Heroic Virtue* ("Virtude Heróica"), do Papa Benedito XIV, no século XIX.

Há várias diferenças dignas de nota entre a beatificação (o primeiro passo) e a canonização. Desde o Concílio Vaticano I, a canonização é considerada um ato papal infalível, que garante que estes santos realmente são dignos da veneração e capazes de interceder em favor dos fiéis. Os beatificados recebem reconhecimento apenas local, ao passo que os santos são venerados em toda a Igreja Católica. O culto aos beatificados é meramente permitido, ao passo que o culto aos santos é obrigatório. Somente os santos se tornam patronos de igrejas e são retratados com o nimbo (auréola). Apesar disso, tanto a beatificação quanto a canonização são julgamentos (este último, infalível) pela igreja de que a pessoa agora reina em glória, é digna de veneração e imitação, e é capaz de interceder em favor dos fiéis. J. VAN ENGEN

Veja também BEATIFICAÇÃO.

Bibliografia. NCE, III, 55-61; *DTC* II, 493-97; E. W. Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church.*

CAPITO, WOLFGANG FABRICIUS (1478-1541). Conhecido pelas suas contribuições para a Reforma, Capito foi um sacerdote católico romano da família Köpfel. Amigo de Erasmo, Capito mantinha correspondência com Lutero e Zuínglio. Sendo transferido para Strasbourg, em 1523, no ano da chegada de Bucer ali, não demorou para se juntar às fileiras dos reformadores.

Nas disputas entre os zuinglianos e os luteranos, cooperou com Bucer na redação da Confissão Tetrapolitana (1530), que procurou levar a efeito um meio-termo entre os protestantes e os evangélicos. Conhecido por sua tolerância da ala radical, anabatista da Reforma, Capito, juntamente com Bucer, usou sua influência para tornar Strasbourg relativamente tolerante à dissidência religiosa. Juntamente com Bucer, preparou a Concórdia de Wittemberg (1536), outro esforço para promover o meio-termo e a mediação entre

os luteranos e os zuinglianos. Atuou como professor de teologia em Strasbourg, e abria as portas de sua casa para muitos reformadores. P. A. MICKEY

Veja também CONFISSÃO TETRAPOLITANA; WITTEMBERG, CONCÓRDIA DE.

Bibliografia. D. Steinmetz, *Reformers in the Wings.*

CARDEAL. Um oficial superior da Igreja Católica Romana que, atualmente, é sempre um bispo. Originalmente, um cardeal era um clérigo ligado a uma igreja paroquial ou a uma catedral. Sendo assim, os primeiros cardeais romanos eram os clérigos da diocese de Roma. Deste grupo surgiu o atual Colégio de Cardeais. Cada membro é nomeado pelo Papa, e desde 1962 tem sido elevado à posição de bispo, caso não a detenha. No século XVI havia uma regra fixa de setenta cardeais, mas agora há mais de cem. Como grupo, aconselham o Papa, ajudam no governo da igreja no Vaticano e, quando surge uma vaga, elegem o novo papa (que geralmente é escolhido entre eles). Se um cardeal tiver mais de oitenta anos, já não pode participar desta eleição. É exigido dos cardeais que residam em Roma, a não ser no caso de serem bispos de diocese. Usam uma batina especial e uma boina vermelha, e têm o título de "Eminência". P. TOON

Veja também OFICIAIS ECLESIÁSTICOS.

CARLSTADT, ANDREAS BODENSTEIN VON (1477-1541). Reformador protestante alemão. Estudou em Erfurt e Colônia, antes de ser nomeado, em 1505, para ensinar na nova Universidade de Wittemberg, onde, como membro do corpo docente de teologia, era conhecido como defensor do sistema escolástico de Tomás de Aquino. Foi Carlstadt quem conferiu a Lutero o doutorado de teologia, em 1512. Como Lutero, passou por uma transformação espiritual em que repudiou suas crenças tomistas e veio a apoiar o movimento protestante que se mobilizava. Em 1518, escreveu contra Johann Eck em apoio a Lutero, ressaltando que a própria Bíblia devia ser preferida à autoridade da igreja inteira com seus concílios. Quando Eck exigiu um debate público, Carlstadt teve bom ânimo em concordar, e debateu com ele em Leipzig, em 1519. Carlstadt foi condenado com Lutero e outros por uma bula papal, em 1520.

Enquanto Lutero estava escondido no Wartburg, Carlstadt e Philip Melanchthon assumiram a liderança na orientação da Reforma. Carlstadt, um líder nato, liderou a comunidade de Wittemberg na reforma. No Natal de 1521, celebrou a Santa Ceia na Igreja do Castelo sem vestimentas sacerdotais, sem o sacrifício e sem a elevação da hóstia. Ofereceu o cálice até mesmo aos leigos. Em janeiro de 1522, casou-se, e deu instruções no sentido de todos os ministros deverem se casar. Além disso, opunha-se à música da igreja, às imagens religiosas, às esmolas e às fraternidades religiosas. Embora Lutero pudesse confirmar muitas destas mudanças durante os anos que se seguiram, acreditava que as reformas de Carlstadt eram, naquela conjuntura, perigosas para o movimento da Reforma. Isto acabou levando a uma divisão entre os dois. Lutero voltou para Wittemberg para "acalmar" a situação. Carlstadt foi para Orlamünde, na Turíngia, tornou-se um pregador popular ali, e continuou no seu caminho de reforma. Renunciou seus graus acadêmicos, vestia-se como camponês, e desejava ser chamado "Irmão André" em deferência ao sacerdócio de todos os crentes.

Já em 1524, Lutero se queixava dos livros de Carlstadt e da sua reforma em Orlamünde. Foi enviado pelas autoridades saxônicas para a Turíngia, debateu com Carlstadt, e depois houve uma troca de panfletos. Em setembro de 1524, as autoridades saxônicas

expulsaram Carlstadt, forçando-o a deixar seu filho e sua esposa grávida. Tendo recebido permissão para voltar em 1525, sob a condição de não dar mais preleções, mais uma vez foi forçado a partir, e acabou fixando residência na Suíça. Ali, seu modo simbólico de entender a Santa Ceia foi bem recebido, e tornou-se catedrático na Basiléia, de 1534 até à sua morte.

A maioria dos estudiosos tem entendido literalmente a polêmica de Lutero contra Carlstadt, retratando-o como mesquinho, exagerado e faccioso. Uma parte da erudição recente, no entanto, tem argumentado que as diferenças teológicas não foram o ponto crucial da separação em 1522, e que Carlstadt era um homem brilhante e decente colocado numa situação política impossível – um reformador sensível às necessidades dos leigos.

D. A. RAUSCH

Veja também REFORMA PROTESTANTE; LUTERO, MARTINHO.

Bibliografia. H. Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*; J. S. Preus, *Carlstadt's "Ordinaciones" and Luther's Liberty*; G. Rupp, *Patterns of Reformation*; K. Müller, *Luther und Karlstadt.*

CARNE. Certos significados óbvios, literais e figurados são expressados em toda a Bíblia pela palavra "carne". As palavras *še'er* e *bāśār*, no AT, e *sarx*, no NT, descrevem o veículo e as circunstâncias da vida física neste mundo. Desta maneira, em Fp 1.22-24, Paulo constrasta o permanecer "na carne" com o partir para estar "com Cristo". De modo geral, "carne" é usada juntamente com "ossos", "sangue", ou "corpo" (e.g., Pv 5.11; 1 Co 15.50) com referência ao aspecto físico da natureza do homem. A partir do seu uso como invólucro do corpo (Gn 2.21), surgiu um sentido figurado de "aparência externa", "padrões mundanos" (1 Co 1.26; Ef 2.11). Mais importante é o reconhecimento do contraste entre dois modos de existência transmitido pelas palavras "carne" e "espírito" (Is 3.13; Jr 17.5; Jo 1.13). Por comparação com Deus, a humanidade é considerada coparticipante da carne em comum, e a expressão "toda a carne" habitualmente reconhece a solidariedade da raça (Gn 6.12; Mt 24.22; I Pe 1.24). A partir daí, há pouca distância para o uso de "carne" no sentido de "parente próximo" (Lv 18.12) e, de modo mais remoto, de "os antepassados humanos" (Rm 4.1).

No AT. Aqui, a primeira coisa que se torna clara no uso da palavra "carne" é a oposição total a qualquer coisa que tenha o sabor do gnosticismo. Embora haja um reconhecimento geral de que o homem é psíquico além de ser físico – o Sl 63.1 mostra que o homem, em ambos os aspectos, anseia por Deus – há uma ausência total de qualquer sugestão de que estes aspectos são separáveis no que diz respeito a uma doutrina da natureza humana, ou de que "carne" é inferior ao "espírito" na escala da personalidade. Na realidade, as capacidades psíquicas do homem são exemplificadas, na maioria dos casos, por referências aos órgãos físicos. Assim, o Sl 73.26 fala do fim da vida e da esperança terrestres como o desfalecimento da "carne" e do "coração" e o uso correspondente de "rins" ou "entranhas" é por demais conhecido, e não precisa de exemplificação. Esta unidade da personalidade humana na sua natureza psicofísica não poderia ser vista mais claramente do que por meio da lembrança de que, segundo a Bíblia, o ato da relação sexual é referido como "conhecer" (Gn 4.1), e o resultado deste ato é que "serão uma só carne" (Gn 2.24; Mt 19.5; 1 Co 6.16). "Conhecer" não é usado aqui como um eufemismo, mas literalmente. O casamento, no plano de Deus, visa levar duas pessoas a um conhecimento mútuo profundo e íntimo. Esta derradeira interpretação de personalidades é chamada tornar-se "uma só carne".

Embora não haja nada no AT que corresponda ao conceito neotestamentário da "carne" como o princípio central e dinâmico da humanidade caída, mesmo assim o AT,

com sua ênfase na "personalidade de carne" do homem, oferece o pano de fundo onde o NT pode pintar o seu quadro da natureza humana escravizada por um dinamismo que dominou a cidadela da sua união essencial. Este quadro, por sua vez, ilumina os termos constantemente carnais em que a vida espiritual é expressada. Em Gn 17.13, Deus diz que a Sua aliança está "na vossa carne", e os profetas (e.g., Jr 4.4) usam o mesmo símbolo da circuncisão para expressar uma volta a Deus, com consagração. Não pode haver salvação que não seja uma salvação da "carne", e quando Ezequiel antevê o ato divino da regeneração, declara que Deus "tirará de vós o coração de pedra e vos darei coração de carne" (36.26). Nisto, ele deixa subentendido aquilo que Paulo declara: que a carne se perverteu, e Deus planeja para a humanidade aquilo que aprendemos a chamar de "ressurreição do corpo".

No NT. A doutrina neotestamentária da carne é principal mas não exclusivamente paulina. A "carne" é um princípio dinâmico da pecaminosidade (Gl 5.17; Jd 23). Os não-regenerados são a "carne pecaminosa" (Rm 8.3); são "segundo a carne" (Rm 8.5). Neles, a carne, com suas "paixões e concupiscências" (Gl 5.24), opera a "morte" (Rm 7.5). A carne, produzindo "obras" (Gl. 5.19) naqueles que vivem "segundo a carne" (Rm 8.12) é caracterizada pela "concupiscência" (1 Jo 2.16; Gl 5.16; 1 Pe 4.2; 2 Pe 2.10), que escraviza os membros do corpo e também domina a mente (Ef 2.3), de modo que há uma afiliação mental total chamada "a cogitação da carne" (Rm 8.5, 7). Nestas circunstâncias, a vida é entregue às satisfações carnais (Cl 2.23) e é descrita como "semear para a carne", de onde é colhida a corrupção carnal (Gl 6.8). Tais pessoas estão dominadas por "paixões pecaminosas" (Rm 7.5), incapazes de obedecer à lei de Deus (Rm 8.3) ou de agradar a Deus (Rm 8.8). Até mesmo sua prática religiosa está desviada da vontade de Deus por causa da mentalidade carnal (Cl 2.18). São "filhos da ira" (Ef 2.3).

Muito diferentes são aqueles que experimentaram a regeneração da parte de Deus. Permanecem "na" carne, mas já não são "segundo" a carne (2 Co 10.3; Gl 2.20). Precisam ser vigilantes. O fato da carne importa num embotar da percepção espiritual (Rm 6.19), e embora o cristão não precise atender nenhuma das reivindicações da carne (Rm 8.12), deve lembrar-se de que na sua carne não habita nada de bom (Rm 7.18), e de que se voltar a colocar nela a sua confiança (Fp 3.3; Gl 3.3) recairá para a escravidão (Rm 7.25). Veio a receber o novo princípio da vida que é suficiente para expulsar o antigo princípio da morte (Rm 8.4, 9, 13; Gl 5.16-17); é "a vida de Cristo" na sua "carne mortal" (2 Co 4.10-11).

Desta maneira, traçamos o conceito da carne, desde a sua concepção pura no plano do Criador até às profundezas da sua corrupção operada por si mesma, e até a sua nova criação em Cristo. Resta demonstrar como a obra de Cristo é expressada na mesma terminologia. Aqui, também, Cristo nos redimiu da maldição, tornando-Se Ele mesmo maldição: "O Verbo se fez carne" (Jo 1.14). A ausência de pecado em Jesus é conservada pela declaração cuidadosa de que Deus enviou Seu Filho "em semelhança de carne pecaminosa" (Rm 8.3; cf. Hb 4.15), e a bendita verdade é declarada de que o Filho uniu-Se conosco no auge da nossa necessidade (Hb 2.14), a fim de lidar com o pecado no ápice da sua força (v. Rm 8.3). "Carne" é constantemente usada para ensinar a humanidade genuína do Salvador (Rm 1.4; 9.5; 1 Tm 3.16; Hb 5-7). Não é, porém, a Sua carne demonstrada na sua perfeição, mas Sua carne "dada" (Jo 6.51-56) que vale para a vida do mundo. Ao se fazer "oferta pelo pecado", Ele condenou na Sua carne o pecado (Rm 8.3). A carne é a esfera e o instrumento para Sua obra redentora (Cl 1.22; 1 Pe 3.18; 4.l). Foi esse o propósito sublime da encarnação (Hb 10.5-20). Tomou sobre Si a carne a fim de que Ele, em e através da Sua carne, nos libertasse da escravidão da "carne" e cumprisse a profecia ao fazer de nós "carta de Cristo... escrita não com tinta, mas pelo Espírito do Deus vivente, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, isto é, nos corações" (2 Co 3.3; Ez 36.26).

J. A. MOTYER

Veja também HOMEM, DOUTRINA DO; PECADO.

Bibliografia. O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism;* W. P. Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit;* A. C. Thiselton, *NDITNT,* III, 420ss; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms;* E. Schweizer *et al., TDNT,* VII, 98ss.; W. Barclay, *As Obras da Carne e o Fruto do Espírito;* W. G. Kümmel, *Man in the NT;* J. A. T. Robinson, *The Body;* W. D. Stacey, *The Pauline View of Man.*

CARNELL, EDWARD JOHN (1919-1967). Um líder entre os teólogos evangélicos nos Estados Unidos, que, após a Segunda Guerra Mundial, procuraram corrigir certas ênfases fundamentais e reformular a teologia clássica ortodoxa de modo inteligente e persuasivo.

Como todas as pessoas, Carnell teve seu desenvolvimento intelectual fortemente influenciado pelas suas experiências pessoais. Desde a sua infância numa casa pastoral batista em Antigo, estado de Wisconsin, nos E.U.A., veio a ver as qualidades admiráveis dos fundamentalistas e suas atitudes e legalismos negativos.

Carnell foi para o Wheaton College (estado de Illinois, nos E.U.A.), onde foi influenciado por Gordon Clark, um racionalista cristão que se interessava pela defesa da ortodoxia. Carnell obteve o bacharelado e o mestrado em teologia no Seminário Teológico de Westminster, com especialidade em apologética sob a orientação de Cornelius Van Til. Seu primeiro doutorado foi em teologia, pela Universidade de Harvard, com uma tese que, mais tarde, foi publicada sob o título *The Theology of Reinhold Niebuhr* ("A Teologia de Reinhold Niebuhr" - 1950). Completou outro doutorado, de filosofia, na Universidade de Boston, sob a orientação de E. S. Brightman. Sua tese de Boston foi publicada posteriormente, sob o título *The Burden of Soren Kierkegaard* ("A Mensagem de Soren Kierkegaard" - 1965).

Carnell começou sua carreira em 1945 como catedrático de filosofia e religião na Universidade e Faculdade de Teologia Gordon. Em 1948, mudou para o Seminário Teológico Fuller, onde permaneceu até à sua morte, atuando como presidente durante cinco anos (1954-59) e, nos seus anos finais, como catedrático de ética e de filosofia da religião.

Carnell veio a destacar-se teologicamente pela primeira vez em 1948, com *An Introduction to Christian Apologetics* ("Introdução à Apologética Cristã"), obra que ganhou um prêmio e que foi adotada em muitas salas de aula como manual de apologética. Em seguida, escreveu *A Philosophy of the Christian Religion* ("Uma Filosofia da Religião Cristã" - 1952). Na "Introdução", Carnell procurou demonstrar que o cristianismo satisfaz as exigências da razão. Na "Filosofia" argumentou que o cristianismo está à altura dos valores do coração.

Dois livros posteriores, *Christian Commitment* ("Dedicação Cristã" - 1957) e *The Kingdom of Love and the Pride of Life* ("O Reino do Amor e a Soberba da Vida" - 1960), conservaram o respeito que Carnell tinha pela revelação proposicional, mas avançaram para novos âmbitos do pensamento evangélico. Alargaram a apologética de Carnell para incluir um "conhecimento pela familiaridade pessoal" e uma defesa mais existencial da resposta cristã à categoria moral do homem. Em 1960, Carnell escreveu *The Case for Orthodoxy* ("O Argumento a Favor da Ortodoxia"), sua crítica mais aguda ao fundamentalismo.

B. L. SHELLEY

Bibliografia. J. A. Sims, *Edward John Carnell: Defender of the Faith.*

CASAMENTO, COSTUMES DO CASAMENTO NOS TEMPOS BÍBLICOS. O casamento começou como um costume e um símbolo que reconhecia a união sexual do homem e da mulher para a procriação de filhos bem como para aumentar e, assim, fortalecer a nação. As crianças ajudavam no serviço da família e significavam a presença de guerreiros. Somente no princípio da era cristã o casamento veio a ser considerado um sacramento.

Elegibilidade. O casamento dentro do grupo familiar imediato era comum, sendo impostos limites sobre a consangüinidade aceitável. No começo do período pré-exílico, um homem podia casar-se com sua meia-irmã paterna (Gn 20.12); mesmo no reinado de Davi a situação era esta, embora provavelmente fosse rara até aquela altura, porque fora proibida em Lv 20.17. As leis do casamento em Dt 25.5 e Lv 18.16 demonstram algumas discrepâncias entre si e, provavelmente, indicam um leve abrandamento dos regulamentos levíticos rigorosos. Parentes próximos casavam-se freqüentemente, e a recusa era difícil (Tob. 6.13; 7.11-12). Isaque e Rebeca eram primos-irmãos, como também o eram Jacó e Lia e Raquel. Lv 18.12-13 e 20.19 teriam proibido o casamento entre uma tia e um sobrinho, que produziu o menino Moisés, ou o de Jacó simultaneamente com duas irmãs (Gn 29.30).

Quando a pessoa era forçada a procurar o cônjuge fora da tribo ou do clã, o casamento com outra família israelita era facilmente aceito. O casamento com um estrangeiro, porém, representava perigos, tais como a possível diluição da fé e tradição hebraicas, bem como o advento de deuses e práticas religiosas estranhas.

O casamento misto com mulheres cananéias, descrito em 1 Rs 11.4, fora proibido pela lei mosaica (Ex 34.16; Dt 7.3-6), embora, assim como várias outras proibições, essa também fosse freqüentemente desconsiderada. Exceções eram feitas para mulheres presas em guerra que estivessem dispostas a renunciar a sua pátria com seus costumes e crenças (Dt 21.10-14), embora seja duvidoso que este fosse um fato freqüente.

O casamento martriarcal ocorria quando um homem ia morar com a família da sua esposa e tornava-se parte da mesma – conforme se deu com Jacó, Lia e Raquel – temporária ou permanentemente. Quando Sansão se casou com uma filistéia, ela continuou morando com a família, ao passo que Sansão a visitava de vez em quando (Jz 14.8-20; 15.1-2). Exemplos bíblicos variados demonstram que embora o casamento com um estrangeiro fosse mal visto, certamente era praticado. Esaú casou-se com duas hetéias (Gn 26.34); José, com uma egípcia (Gn 41.45); Moisés, com uma midianita (Ex 2.21); Davi, com uma araméia (2 Sm 3.3); Acabe com a princesa sidônia, Jezabel (1 Rs 16.31); e Bate-Seba, com um heteu (2 Sm 11.3).

Tão grande era a preocupação dos hebreus com a possibilidade de sua religião vir a ser diluída pelo casamento misto com pessoas de outras religiões que, nos tempos pós-exílicos, o divórcio em massa foi ordenado para aqueles que se tinham casado com estrangeiras (Ed 9.2; 10.3, 16-17). A pureza da fé era a principal preocupação, sem levar em conta a destruição de lares e famílias. Uma idéia semelhante foi expressa por Paulo, que condenou o casamento com não-cristãos.

O Noivo e a Noiva. Nenhuma informação exata existe no tocante à idéia normal do noivado ou casamento. O Bar Mitzvah, que celebrava a maioridade de um jovem na tradição judaica posterior, refletia a idéia mais antiga de um moço ser considerado homem com cerca de treze anos de idade. Uma idade mínima de treze para os moços e doze para as moças acabou sendo fixada, embora famílias possam ter realizado casamentos em idades bem diferentes das consideradas normais para a maioria das pessoas. Já nos tempos cristãos primitivos, as moças freqüentemente se casavam entre doze e dezessete anos de idade, e moços entre quatorze e dezoito. Os casamentos eram freqüentemente questões de conveniência para a família, e raramente do interesse do coração. Eram planejados pelos pais e, em alguns casos, eram considerados até mesmo inválidos se faltas-

se a permissão dos pais. Os debates a respeito do casamento eram realizados entre os pais, sem a presença, o consentimento, ou até mesmo o conhecimento do noivo e da noiva em perspectiva.

Não era necessário que o membro mais velho da família se casasse primeiro (Gn 29.26). Quando Isaque estava para se casar, Abraão enviou um servo aos seus parentes na Mesopotâmia para escolher uma noiva apropriada e combinar o contrato de casamento (Gn 24.33-53), embora Rebeca depois tivesse sido consultada sobre sua aceitação da proposta (Gn 24.57-58), formalidade essa que talvez se explique pelo interesse que um irmão pode ter pelo bem-estar da sua irmã (cf. Gn 34.5).

Os casamentos combinados pelos pais são freqüentemente mencionados nas Escrituras (Js 15.16; Jz 14.2-3; 1 Sm 18.17, 19, 21, 27). No século I a.C., no entanto, o contrato de casamento de Bar Manassés registra formalmente o consentimento da noiva. Quando o pai não chegava a escolher pessoalmente a noiva para o seu filho, orientações e conselhos rigorosos eram dados (Gn 28.6-9; Tob. 4.12-13), embora nem sempre fossem seguidos (Gn 26.34.35). Bem raros eram os sinais da iniciativa feminina, como no caso de Mical, filha de Saul, que expressou seu amor a Davi (1 Sm 18.20).

O Noivado. O "desponsório" usado no Pentateuco (Ex 22.16; Dt 20.7; 22.23-24) era um contrato legalmente obrigatório entre os pais da noiva e do noivo. Tinha o valor jurídico do casamento (Dt 28.30; 2 Sm 3.14), e quem seduzisse uma virgem desposada era apedrejado por violentar a esposa do seu próximo (Dt 22.23-24). O noivo em perspectiva tomava posse da sua noiva e estabelecia o controle sobre ela ao oferecer ao sogro o preço da noiva (Gn 34.12; 1 Sm 18.25).

O preço da noiva variava de acordo com o seu "valor" e posição social. No século V a.C., os papiros de Elefantina citam somas de 5 a 10 siclos, mas o preço normal da noiva era provavelmente de 10 até 30 siclos (Lv 27.4-5) e, já nos tempos do segundo templo, atingira a marca de 50 siclos, soma esta que era dividida pela metade para uma viúva ou divorciada.

O preço da noiva, freqüentemente em jóias, era provavelmente devolvido a ela na ocasião da morte do pai dela ou, antes disso, se ficasse viúva e passasse necessidades. A lei assíria exigia que o preço da noiva fosse pago diretamente a ela; o Código de Hamurabi estipulava a devolução do dobro do preço da noiva ao noivo pretendido, em caso de rompimento de um noivado. A troca de presentes era costume entre os hebreus, embora seja provável que poucos eram tão dispendiosos e requintados como os que foram recebidos por Rebeca (Gn 24.53). Segundo a lei babilônica, o marido recebia dádivas do pai da noiva, que podiam ser desfrutadas até à ocasião da viuvez dela; depois disso os bens se tornavam propriedades dela.

Visto que o noivado, que normalmente durava um ano, era uma parte distintiva de um relacionamento permanente (Mt 1.18; Lc 1.27; 2.5), o noivo ficava isento do serviço militar (cf. Dt 24.5) desde a ocasião do noivado (Gn 19.14). Contudo, sempre houve uma distinção entre noivado e casamento (Dt 20.7) e, embora Maria fosse considerada esposa de José na ocasião do seu noivado, ele não teve nenhum contato sexual com ela a não ser depois do nascimento de Jesus. Se as práticas judaicas normais foram seguidas, isto ocorreu depois de o nenê ter sido desmamado, geralmente com cerca de três anos de idade.

A partir de 1500 a.C., a circuncisão parece ter sido praticada em algumas áreas como rito de iniciação antes do casamento. É possível que tenha sido realizada na puberdade quando os israelitas estavam no Egito. A legislação dada a Moisés no Monte Sinai ordenava a circuncisão dos meninos no oitavo dia (Lv 12.3), embora a prática seja mencionada com relação ao casamento, em Gn 34.

A Cerimônia do Casamento. A história de Jacó oferece o primeiro exemplo bíblico de uma festa que fazia parte da comemoração do casamento (Gn 29.22; cf. Jz 14.10), e as

damas-de-honra tiveram um lugar cerimonial na festa do casamento de Sansão (cf. Sl 45.14). Os textos de Elefantina registram uma declaração feita pelo marido na cerimônia do casamento: "Ela é minha esposa e eu sou o marido dela, a partir deste dia e para sempre". Nos tempos cristãos, uma forma mais simples era usada, sendo que o marido declarava: "Tu serás a minha esposa".

Havia grande regozijo entre os familiares na ocasião do casamento. A noiva e o noivo faziam o papel da realeza durante uma semana de festividades, não realizando trabalho algum. Os dois eram enfeitados com roupas finas especiais (Is 61.10; Ez 16.9-13), sendo que o vestido da noiva era freqüentemente adornado com jóias. O noivo usava um diadema (Ct 3.11) e sempre uma grinalda (Is 61.10), ao passo que a noiva usava um véu (Ct 4.3). Rebeca cobriu-se com um véu diante do seu noivo (Gn 24.65), porque o rosto da noiva sempre permanecia coberto até que ela fosse acompanhada pelos pais à câmara nupcial. Isto também explicaria a facilidade com que Labão, na noite do casamento de Jacó, conseguiu colocar Lia no lugar de Raquel (Gn 29.23-25).

A procissão pelas ruas, realizada pelo noivo e seus amigos, com o acompanhamento de instrumentos musicais (Jr 7.34), era o ponto culminante da cerimônia de casamento. Mais perto do período cristão, a procissão da noiva e a do noivo saíam das suas respectivas casas para se encontrarem num local específico (1 Mac. 9.37-39), sendo que normalmente voltavam à casa do noivo para a festa do casamento propriamente dita (Mt 22.2).

As festividades, comidas finas e celebrações duravam, às vezes, sete dias (Gn 29.27; Jz 14.12), ou ocasionalmente até mesmo quatorze dias (Tob. 8.20). Certas cerimônias simbólicas podem ter feito parte do ritual do casamento. Rute pediu que Boaz colocasse parte da sua túnica sobre ela como símbolo de tomá-la como esposa, e a remoção simbólica da cinta da noiva pelo noivo às vezes ocorria na câmara nupcial, um quarto ou tenda especialmente preparado para o novo casal. Esperava-se que o casamento se consumasse na primeira noite (Gn 29.23; Tob. 8.1), sendo que os lençóis manchados eram conservados como evidência da virgindade.

Já nos tempos do NT, o casamento de uma virgem normalmente era celebrado numa quarta-feira. Assim, havia tempo suficiente para o marido abrir um processo contra ela, na quinta-feira, caso descobrisse que ela não era virgem. A quinta-feira era o dia para o casamento de viúvas e divorciadas, sendo que, assim, esses recém-casados tinham bastante tempo ininterrupto antes do sábado. Se o marido acusasse falsamente a esposa de não ser virgem, ou se tivesse se deitado com ela antes do casamento, ela não poderia ser divorciada (Dt 22.13-19, 28-29). Os textos de Elefantina fornecem evidência de vários contratos de casamento, embora também fossem comuns nos tempos helênicos, sendo que o primeiro registro acha-se no livro de Tobias (7.12). O casamento era válido somente depois de o casal ter vivido sob regime conjugal durante uma semana (cf. Gn 29.27; Jz 14.12, 18). Sansão deixou a sua noiva antes deste período de sete dias, o casamento foi declarado nulo, e ela voltou a se casar (Jz 14.20). Embora o casamento como sacramento date somente dos tempos cristãos, ele era considerado o cumprimento da vontade e do propósito de Deus e, portanto, era santo.

Direitos e Responsabilidades Conjugais. A despeito do fato de que o noivado parecia subentender a compra e a posse da noiva pelo noivo, e embora a esposa e os filhos sejam freqüentemente alistados ao lado de posses do marido (Êx 20.17; Dt 5.21), é improvável que a posição da esposa fosse tão inferior quanto parece. A esposa não podia ser vendida, embora pudesse ser muito facilmente divorciada (Sir. 25.26), ao passo que era raro o caso de ela poder divorciar-se do seu marido. O mandamento às crianças: "Honra a teu pai ou a tua mãe" subentende uma igualdade de posição que não existia na realidade. Mesmo assim, a esposa judia era tratada como uma trabalhadora e não como um animal de carga, como acontecia no caso das mulheres árabes. O papel primário da

esposa era o de ser mãe de filhos e, tendo cumprido essa exigência, sua posição social se elevava automaticamente. Se não fosse capaz de desempenhar esse papel, em muitos casos entregava sua empregada ao seu marido com esse propósito em vista (Gn 16.3). A esposa tinha os deveres do lar como buscar água, colher lenha, ceifar a palha, fornecer as roupas, preparar os alimentos, receber visitas e até mesmo cuidar da educação e criação dos filhos até cinco anos de idade. O pai assumia o papel de educador depois que os filhos passavam dessa idade. Não se esperava da esposa que participasse de qualquer administração financeira, sendo que até mesmo seus próprios bens eram administrados pelo marido. Se ela se tornasse viúva, no entanto, podia administrar as finanças e os bens, até que seus filhos se tornassem maiores de idade.

Era responsabilidade do marido sustentar a esposa e a família. A promessa feita por uma esposa não era válida, a não ser que o marido também a aprovasse (Nm 30.4-16). O poder e a autoridade passavam do chefe masculino do lar para o seu filho, que freqüentemente recebia o nome do pai, embora o direito de dar o nome ao filho, o que subentendia autoridade sobre ele, dependesse quase igualmente do pai e da mãe (cf Gn 4.1, 25-26; 5.29; 35.18; 1 Sm 1.20; 4.21; Is 8.3; Os 1.4, 6, 9). Mesmo assim, a raiz da frase "casar-se com uma esposa" significa tornar-se senhor dela (Dt 21.13) e, exatamente assim o marido sempre era tratado – e assim o exigia que fosse.

A maioria dos casamentos em Israel respeitava a monogamia, e somente em certos períodos a poligamia foi praticada, parcialmente por causa do custo que estaria envolvido no pagamento do preço de várias noivas. A bigamia foi reconhecida em Dt 21.15-17, embora freqüentemente levasse a contendas entre as esposas (1 Sm 1.6) e a outros problemas (Jz 8.29-9.57; 2 Sm 11.13; 1 Rs 11.1-8). Os reis eram os que provavelmente mais se davam ao luxo de possuir muitas esposas. Herodes tinha nove esposas (Josefo: *Antigüidades* xvii.1.3), Davi tinha seis esposas e concubinas (2 Sm 3.2-5; 5.13-16) e Salomão tinha setecentos (1 Rs 11.1-3), sendo que muitas delas provavelmente representavam alianças políticas.

O Casamento por Levirato. Quando um homem morria sem deixar descendência, era considerado importante conservar o nome e a herança da família. Mesmo quando já havia filhos, tornava-se responsabilidade do parente masculino mais próximo do marido sustentar a viúva e os órfãos. O irmão do marido falecido normalmente entrava num casamento de levirato ("cunhado") com a viúva (Dt 25.5-10). Se ela não tivesse filhos na ocasião do casamento, o primogênito do casamento por levirato era considerado filho do falecido. Os casamentos por levirato também eram conhecidos em outras sociedades do antigo Oriente Próximo, incluindo os cananeus, os assírios e os heteus.

O mais conhecido casamento por levirato no AT é o de Rute, que precisava achar um parente para se casar, de modo que o nome da família pudesse ser preservado e as propriedades passassem para os seus descendentes. Neste caso, o parente masculino mais próximo não aceitou as responsabilidades de sustentar a viúva e de comprar as terras, sabendo que o primogênito nem sequer levaria o nome dele. Boaz, o irmão mais jovem, concordou em assumir esta responsabilidade do levirato (Rt 2.20-4.10). Tamar também foi prometida, segundo a lei do levirato, para ser esposa de Onã (Gn 38.8).

O Uso Figurado de "Casamento". Os termos "noiva" e "noivo" são usados freqüentemente no AT com referência ao relacionamento especial entre o povo hebreu e Deus (Is 62.4-5; Jr 2.2). Em Oséias, Deus rejeita a Sua esposa, Israel (Os 2.2) mas está disposto a perdoá-la e aceitá-la, se ela voltar a ser fiel (Os 2.19-20). Também no AT, Jeremias contrasta a desolação e o horror que estavam para sobrevir a Judá com a alegria de uma festa de casamento (Jr 7.34; 16.9; 25.10). No NT, João Batista é o primeiro a usar semelhante linguagem figurada, e compara o seu sentimento de alegria com o de um noivo na festa de casamento (Jo 3.29). A parábola das virgens sábias e das néscias (Mt 25.1-12) é provavelmente a mais conhecida no tocante aos preparativos de uma procis-

são nupcial. O conceito da igreja como noiva de Cristo aparece depois em Coríntios, Efésios e Apocalipse.

Já no início da era cristã, quando o casamento ainda era um contrato civil mais do que um sacramento, a virgindade tornou-se reconhecida como o estado cristão mais sublime. A virgindade era pura e aceitável a Deus. A mulher que escolhia o celibato depois da morte do esposo era classificada como quem escolheu o segundo melhor caminho, sendo que o casamento era classificado em terceiro lugar na escala de preferências de Deus. Assim sendo, por um período considerável de tempo, a igreja primitiva louvou o celibato em detrimento do casamento, a despeito do apoio que o próprio Cristo deu à instituição do casamento. H. W. PERKIN

Bibliografia. W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia;* E. Westermarck, *History of Human Marriage*, I-III; R. H. Kennett, *Ancient Hebrew Life and Social Custom*, M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage;* L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* e *Sex Laws e Customs in Judaism;* E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws;* A. Van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature;* L. Köhler, *Hebrew* Man; D. S. Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought;* P. H. Goodman, *The Jewish Marriage Anthology;* W. Lacey, *The Family in Classical Greece*.

CASAMENTO, TEOLOGIA DO. O ensino bíblico sobre o casamento é sintetizado na declaração: "Por isso deixa o homem pai e mãe, e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne" (Gn 2.24). Esta frase é citada por nosso Senhor (Mt 19.5) e pelo apóstolo Paulo (Ef 5.31) como a base para seus ensinos sobre o casamento. A frase-chave é a expressão "uma só carne" (*bāśār 'eḥād*). "Carne", aqui, subentende o parentesco ou a comunhão, tendo o corpo como veículo, demonstrando, assim, que "o casamento é a união corporal e espiritual mais profunda do homem e da mulher". Ao criar Eva, Deus observa: "Não é bom que o homem esteja só" (Gn 2.18). Desta maneira, indica que o homem ou a mulher, à parte um do outro, está incompleto, e propõe o casamento como o meio para que eles realizem a mútua perfeição.

Um Relacionamento Exclusivo. O casamento é um relacionamento *exclusivo*. A unidade total das pessoas – física, emocional, intelectual e espiritualmente – compreendida pelo conceito de "uma só carne" elimina a poligamia como uma opção. Ninguém pode relacionar-se desta maneira, de todo o coração, com mais de uma pessoa por vez.

Além disso, fica claro nas palavras de nosso Senhor que o casamento deve perdurar durante toda a vida dos dois cônjuges: "Portanto, o que Deus ajuntou não o separe o homem" (Mt 19.6). Somente em certas condições especiais é que o princípio da indissolubilidade pode ser deixado de lado.

A promiscuidade, da mesma forma, é excluída. Tais uniões não são nem exclusivas nem permanentes. Deus instituiu o casamento de modo que os homens e as mulheres pudessem completar-se mutuamente e compartilhar da Sua obra criadora mediante a procriação. (O celibato não é uma condição mais alta e mais santa – ponto de vista que tem suas raízes no dualismo grego mais do que na Bíblia). A união física no casamento tem um sentido espiritual por ir além de si mesma até à unidade total do marido e da mulher, que é essencialmente uma união espiritual. Este fato é ressaltado pelo uso que Paulo faz da linguagem da união conjugal para simbolizar a unidade de Cristo com Sua igreja (Ef 5.22-33). Mas para manter a sua santidade esta união deve ocorrer num relacionamento que se compromete com a exclusividade permanente. Uniões sexuais ilícitas são consideradas repreensíveis por estabelecerem, de modo temporário e superficial, um relacionamento de uma só carne (1 Co 6.16) sem as devidas intenções e compromissos que devem acompanhá-lo. Um ato com relevância espiritual é levado a ter finalidades impróprias. Outra pessoa é explorada de modo egoísta. Aquilo que deveria ser um rela-

cionamento construtivo, que serve como meio à comunhão interpessoal mais profunda, torna-se, nas relações promíscuas, destrutivo tanto à capacidade individual para a união pessoal com um membro do sexo oposto, quanto aos possíveis relacionamentos conjugais existentes. Por isso, o Senhor fez do adultério o motivo para a dissolução de um casamento (Mt 5.32).

Uma Definição. Quando um casal está casado? Em que consiste um casamento, em última análise? Alguns, argumentando a partir de 1 Co 6.16, sustentam que o casamento é efetuado mediante as relações sexuais. Uma pessoa é considerada, aos olhos de Deus, casada com um membro do sexo oposto com quem teve relações sexuais pela primeira vez. O ato sexual é considerado o agente através do qual Deus leva a efeito o casamento de uma maneira aparentemente análoga àquela dos seguidores da doutrina da regeneração batismal, que fazem do sacramento do batismo o agente eficaz na regeneração.

Outros consideram que o casamento é realizado como o resultado de uma declaração do desejo de casar-se, acompanhada pela expressão das mútuas intenções de fidelidade e responsabilidade, preferivelmente apoiada por um amor abnegado, na presença de testemunhas aprovadas. Este ponto de vista nega a validade do casamento em que o casal não pode realizar a consumação física. Ressalta o fato de que o casamento nunca foi considerado assunto exclusivo do casal. Isto pode ser visto, por exemplo, no predomínio de leis comunitárias que proíbem o incesto e que regulam o grau de consangüineidade permissível para o casamento. Visto que o lar é o veículo apropriado para a procriação e a educação das crianças, a igreja e a comunidade têm profundo interesse na estabilidade e no sucesso dos casamentos realizados entre os seus membros.

O casamento relega outros vínculos humanos a um papel secundário. Satisfações espirituais e emocionais que anteriormente eram tiradas do relacionamento pai-filho passam agora a ser desfrutadas entre os cônjuges. O ato de alguém romper os relacionamentos com os pais e se unir num vínculo íntimo e vitalício com uma pessoa que até então lhe era estranha exige um grau considerável de maturidade – maturidade essa que se expressa em capacidade para o amor abnegado, estabilidade emocional e compreensão daquilo que está envolvido no compromisso da sua vida com outra pessoa, mediante o casamento. O casamento é para aqueles que se tornaram adultos. Isto parece excluir as crianças, os débeis mentais e aqueles que são psicóticos ou psicopatas na ocasião da celebração do casamento.

O Casamento e o NT. As principais contribuições do NT para o conceito bíblico do casamento foram a de ressaltar os princípios originais da indissolubilidade do casamento e a dignidade igual das mulheres (Gl 3.38; 1 Co 7.4; 11.11-12). Elevando as mulheres a uma posição de igual dignidade pessoal com os homens, o casamento tornou-se coisa de "uma só carne", porque a unidade subentendida nesta expressão necessariamente pressupõe que cada pessoa recebe oportunidade de desenvolver todo seu potencial. Isto não é possível num sistema social em que os homens ou as mulheres não têm a plena dignidade humana.

Essa idéia não provoca dificuldades com respeito à doutrina bíblica da subordinação das mulheres casadas (Ef 5.22-23)? De modo nenhum, porque esta doutrina refere-se a uma hierarquia de função, não de dignidade nem de valor. Não há inferioridade implícita da pessoa nesta doutrina. Deus tem designado uma hierarquia de responsabilidade e, portanto, de autoridade dentro da família; e assim Ele fez de acordo com a ordem da criação. Mas a dignidade da mulher é preservada não somente no fato de ela ter exatamente a mesma posição em Cristo, como também porque o mandamento de submissão feminina à chefia do seu marido é dirigido diretamente a ela. É ordenada a fazer assim, de boa vontade, como um ato de devoção espiritual (Ef 5.22) e não como resposta à coação externa. Deve agir assim porque Deus coloca sobre o seu marido a responsabilidade pelo bem-estar do relacionamento conjugal e da família como um todo. Ele, na realidade,

em parte é qualificado para liderança na igreja pela capacidade que demonstra em "pastorear" a sua família (1 Tm 3.4-5). L. I. GRANBERG

Veja também DIVÓRCIO; CASAMENTO, COSTUMES DO CASAMENTO NOS TEMPOS BÍBLICOS; ADULTÉRIO; SEPARAÇÃO CONJUGAL.

Bibliografia. D. S. Bailey, *The Mystery of Love and Marriage* e *The Man-Woman Relation in Christian Thought*; K. E. Kirk, *Marriage and Divorce*; O. Piper, *The Christian Interpretation of Sex*; E. A. West-ermarck, *The History of Human Marriage*; D. Atkinson, *To Have and to Hold*; G. W. Bromiley, *God and Marriage.*

CASTIGO. Em todas as partes da Bíblia há a insistência de que o pecado deve ser castigado. No final, Deus cuidará para que isso seja feito, mas temporariamente a obrigação recai sobre as pessoas em posição de autoridade no sentido de providenciarem o castigo dos malfeitores. A *lex talionis*, de Ex 21. 23-25, não é a expressão de um espírito vingativo. Pelo contrário, assegura uma justiça eqüitativa (os ricos e os pobres são tratados da mesma maneira) e uma penalidade em proporção ao crime.

Duas considerações importantes emergem do uso lingüístico no AT. O verbo usado no sentido de "castigar" é *pāqad*, que significa "visitar". Basta Deus entrar em contato com o pecado para ocorrer o castigo. Dos substantivos usados, a maioria é simplesmente de palavras referentes ao pecado. O pecado necessária e inevitavelmente envolve o castigo.

No NT, "castigo" não é tão comum como "condenação", fato este que talvez seja relevante. Ser condenado é suficiente; já subentende o castigo. A remoção do castigo é levada a efeito pela morte expiatória do Senhor. Não é dito explicitamente que Jesus sofreu o castigo, a não ser que carregar os nossos pecados (Hb 9.28; 1 Pe 2.24) seja entendido neste sentido. Mas parece claro, segundo o ensino do NT, que os seus sofrimentos tinham uma natureza penal. L. MORRIS

Veja também CASTIGO ETERNO; DIREITO PENAL E PUNIÇÃO NOS TEMPOS BÍBLICOS.

Bibliografia. C. Brown, *NDITNT*, I, 387ss., H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*; L. Boettner, *Immortality*; H. E. Guilleband, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*; J. Schneider; *TDNT*, III, 814ss.

CASTIGO ETERNO. Está claro na Bíblia que o pecado será castigado (Dn 12.2; Mt 10.15; Jo 5.28-29; Rm 5.12-21), e que a duração deste castigo, às vezes, é expressa no NT pelo uso de *aiōn* ou de um dos seus derivados (e. g., Mt 18.8; 25.41, 46; 2 Ts 1.9). *Aiōn* significa "uma era", sendo usado em referência à "era do porvir" que nunca terminará, o que deu ao adjetivo correspondente, *aiōnion*, o significado de "eterno", "perpétuo". Estas palavras são usadas para indicar "o Rei eterno" (1 Tm 1.17), "o Deus eterno" (Rm 16.26), quando glória é atribuída a Deus "eternamente" (Rm 11.36) e ao se afirmar que Deus é "eternamente bendito" (2 Co 11.31). O conceito da duração sem fim não poderia ser mais fortemente transmitido; o uso destas expressões para indicar a eternidade de Deus mostra conclusivamente que não se referem à duração limitada. É importante notar que o mesmo adjetivo é usado em relação ao castigo eterno e à vida eterna (Mt 25.46 registra os dois). O castigo é tão eterno quanto a vida. O primeiro não é mais limitado do que o segundo.

Uma idéia semelhante é transmitida pelo uso de outra terminologia. Neste sentido,

Jesus disse: "É melhor entrares maneta na vida do que, tendo as duas mãos, ires para o inferno, para o fogo inextinguível" (Mc 9.43; cf. Lc 3.17). Referiu-Se ao "inferno, onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga" (Mc 9.47-48). Falou em temer a Deus, porque Ele, "depois de matar, tem autoridade para lançar no inferno" (Lc 12.5) Ele disse que há um pecado que "não lhe será perdoado, nem neste mundo nem no porvir" (Mt 12.32). De modo semelhante, João escreve: "O que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus" (Jo 3.36). A terrível natureza das advertências de Cristo subentende uma situação permanente. Ele falou da porta que seria fechada (Mt 25.10), de ser "lançado para fora, nas trevas" (Mt 8.12; Lc 13.28) e de um abismo que não pode ser transposto (Lc 16.26). Nem sempre se nota que Jesus falou no inferno mais do que qualquer outra pessoa no NT. Em nenhum lugar há o menor indício da possibilidade de qualquer anulação do derradeiro juízo.

Outros trechos poderiam ser citados. Contra o forte conteúdo do ensino neotestamentário, no sentido de haver um castigo perpétuo para o pecado, não podemos colocar uma só declaração que fale claramente de um fim para o castigo daqueles que não se arrependem em tempo. Aqueles que procuram uma doutrina diferente no NT têm de apontar possíveis inferências e interpretações alternativas. Mas se Jesus quisesse ensinar alguma coisa diferente da retribuição eterna, é curioso o fato de que Ele não deixou uma só palavra clara neste sentido. No NT, não há nenhuma indicação de que o castigo cessará em algum tempo.

À luz da cruz podemos ter certeza de que a misericórdia de Deus chega tão longe quanto lhe é possível. Deus faz tudo quanto pode ser feito em favor da salvação do homem. Não podemos ir além disso e da doutrina da permanência da condenação dos ímpios. Pode ser que a terrível realidade seja diferente do retrato que os homens geralmente têm pintado, conforme sugere C. S. Lewis. Deve ser levado em conta que as Escrituras necessariamente usam termos simbólicos para se referirem a realidades da vida além-túmulo. A linguagem figurada que os cristãos tendem a ressaltar é a do "inferno no fogo" (Mt 5.22). Mas também há referências ao "fogo inextinguível" (Mc 9.43), às "trevas exteriores" (Mt 8.12), ao "verme" que "não morre" (Mc 9.48), ao chorar e ranger de dentes (Lc 13.28), à "ressurreição do juízo" (Jo 5.29), à condenação do inferno (Mt 23.33), à punição "com muitos açoites" (Lc 12.47), aos perdidos (Mt 10.6), aos que perecem (1 Co 1.18), à morte (Rm 6.23) e à perda da vida (Lc 9.24). Com semelhante variedade de termos, é desaconselhável insistir num só deles como se ele oferecesse um quadro completo. Devemos acautelar-nos de simplificarmos demasiadamente; é impossível formar um quadro mental daquela realidade que pode ser descrita de modos tão variados. Porém, devemos também nos acautelar contra as exigências sentimentais que diluam tais expressões. Não há dúvida de que nas Escrituras existe uma realidade dura.

Mas desde os tempos primitivos alguns cristãos têm abandonado este ensino. Orígenes ensinou que todos acabarão sendo salvos. Tais opiniões atraíram muitos seguidores apenas nos tempos modernos. Um grupo de poetas do século XIX popularizou esta linha de pensamento (cf. Tennyson e "a esperança maior"), e neste século o universalismo tem tido grande aceitação.

A razão básica é que não é fácil harmonizar a idéia do inferno com a do amor de Deus. Argumenta-se que o amor de Deus seria derrotado se um só pecador fosse deixado para sofrer eternamente. Semelhante abordagem deve ser tratada com respeito, mas não é achada nas Escrituras. São aduzidas algumas passagens, tais como aquelas que expressam a boa vontade de Deus para com todos (1 Tm 2.4; 2 Pe 3.9); o escopo universal da cruz (2 Co 5.19; Cl 1.20; Tt 2.11; Hb 2.9; 1 Jo 2.2); e o grande alcance da obra expiatória de Cristo (Jo 12.32; Rm 5.18; Ef 1.10). Mas interpretar tais passagens como se significassem que no fim todos serão salvos é ir além daquilo que os escritores estão dizendo e desconsiderar o fato que geralmente nos contextos há referências à condenação

dos ímpios por Deus, ou à separação final entre os bons e os maus, ou a coisas semelhantes.

Outra idéia é a de que o homem é apenas potencialmente imortal. Se colocar a sua confiança em Cristo e aceitar a salvação, chegará à vida imortal. Se deixar de agir assim, simplesmente morrerá, e este será seu fim. Esta idéia talvez concorde com passagens que falam da "morte" como o destino dos ímpios, mas não com aquelas que se referem ao Geena ou a situações semelhantes. Para que sejamos leais ao ensino total das Escrituras, devemos chegar à conclusão de que o destino final do ímpios é o castigo eterno, embora devamos acrescentar que não há maneira de sabermos exatamente em que consiste o castigo. L. MORRIS

Veja também INFERNO; ANIQUILAÇÃO; UNIVERSALISMO; APOCATÁSTASE.

Bibliografia. C. S. Lewis, *The Great Divorce*; J. Orr, *ISBE*, IV, 2501-4; A. Richardson, "Hell" in *RTWB*; S. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*; H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishmment*; F. C. Kuehner, "Heaven or Hell?" in *Fundamentals of the Faith*, ed. C. F. H. Henry; J. A. Motyer, "The Final State; Heaven and Hell", in *Basic Christian Doctrines*, ed. C. F. H. Henry.

CASUÍSTICA. A arte de aplicar leis morais, que tendem a ser gerais, a casos específicos. Desde que Aristóteles chamou a atenção àquilo que denominava necessidade de eqüidade, um método de decidir qual é a ação certa ou errada em situações concretas, ela tem sido uma parte importante no estudo da ética. Realmente, tem sido chamada o alvo da ética.

O cristianismo, como qualquer outro sistema que inclui valores morais, tem-se ocupado da casuística. Um dos exemplos mais antigos acha-se nas determinações de Paulo a respeito de comer carne sacrificada aos ídolos e do novo casamento de pessoas divorciadas. Mas, como ciência sistematicamente desenvolvida, ela está mais estreitamente identificada com o judaísmo e o cristianismo católico romano. É bem conhecida a crítica de Jesus contra os escribas e os fariseus por se acharem tão envolvidos na sua casuística que estavam perdendo o espírito da lei. Na Igreja Católica Romana, a casuística tem sido seguida com cuidado, por causa da necessidade de o clérigo confessor e seu penitente, ou um penitente sozinho, ter fácil acesso à posição da igreja no tocante à culpa de uma falta no passado, ou à obrigação numa situação futura. Já no século V apareciam "livros de penitências", que incluíam perguntas para o confessor fazer e listas exaustivas de pecados com as respectivas penitências.

No século XVI, a casuística passou a ser dominada por uma doutrina chamada probabilismo. Sustentava que nos casos em que estava em dúvida se um ato era certo ou errado, a resposta apropriada era aquilo que é provavelmente exigido no lado da liberdade do respectivo regulamento, embora a submissão ao regulamento fosse mais provavelmente a verdade no caso. No século XVII, o probabilismo passou a ser considerado muito vago, e foi substituído pelo probabiliorismo. Esta doutrina sustentava que nos casos de dúvida, um ato devia ser considerado enquadrado na lei, a não ser que a liberdade fosse mais provavelmente exigida. No século XVIII, houve o reavivamento de uma forma intermediária do probabilismo, chamada o equiprobabilismo, que tem permanecido como a posição preferida até ao presente. S. R. OBITTS

Bibliografia. G. W. Bromiley, *DCE*, 85-86; *NCE*; *ODCC*, 244.

CÁTAROS. Este termo tem sido aplicado a vários grupos na história da igreja. A idéia básica do termo veio da palavra grega que significa "puro", e referia-se à ênfase especial que os grupos davam à pureza na vida. O grupo mais famoso, e ao qual geralmente o termo se refere, surgiu na Alemanha no século XII. Em outras áreas da Europa, o nome era aplicado a grupos tais como os albigenses e os bogomilos. Os cátaros foram condenados como hereges pela igreja e perseguidos pela Inquisição. Por volta do século XIV, sua influência já havia sido destruída.

O ensino doutrinário dos cátaros girava em torno das tentativas de solucionar o problema do mal. Mantinham uma forma de dualismo mediante o qual, Deus, como Autor do bem, estava travando uma batalha com um princípio ou um espírito maligno. Alguns cátaros acreditavam que esta luta era eterna. Deste dualismo surgiu um sistema de falsos ensinos: a criação não era boa, porque resultou da atividade de espíritos malignos; Cristo, embora fosse o mais elevado dos seres criados, não era plenamente homem nem completamente Deus; a redenção envolvia libertar o espírito humano da escravidão à matéria, que era considerada má em si mesma; e o pecado resultava do contato com o mundo criado pelo espírito mau. Os pecados principalmente desprezados pelos cátaros eram: posse de bens materiais, mentira, matança de animais e relações sexuais até mesmo dentro do casamento. O único caminho para a purificação da pecaminosidade era a renúncia ao mundo e a admissão pela igreja dos cátaros, fora da qual não havia esperança de salvação. Dentro da igreja dos cátaros havia dois tipos de membros: os "crentes" e os "aperfeiçoados". Tornar-se um "aperfeiçoado" envolvia a imposição das mãos chamada o *consolamentum*, que somente podia ser recebido de alguém que já fora aperfeiçoado. Os cátaros acreditavam que este *consolamentum* removia a culpa do pecado original e outorgava a imortalidade, mas poderia ser invalidado por uma única transgressão a partir de então. Por isso, muitos dos "fiéis" adiavam por tanto tempo quanto possível o seu *consolamentum*.

A alegação dos cátaros de que formavam a única igreja verdadeira colocou-os numa guerra mortal contra a Igreja Católica Romana, já estabelecida. Por causa do seu exclusivismo e suas alegações de superioridade, o catarismo foi condenado à destruição. Apesar disso, sua chamada à pureza da vida e à espiritualidade totalmente dedicada numa época de lassidão moral e religiosa deram-lhe um lugar entre aqueles que têm procurado renovação no movimento cristão e, talvez, em alguns pormenores, tenha ajudado a preparar o caminho para a Reforma Protestante. O. G. OLIVER JR.

Veja também ALBIGENSES; BOGOMILOS.

Bibliografia. M. D. Lambert, *Medieval Heresy* e "The Motives of the Cathars: Some Reflections", in *Religious Motivation*, ed. D. Baker; G. H. Shriver, "A Summary of 'Images of Catharism and the Historian's Task'", *CH* 40:48-54; W. Wakefield, *Heresy, Crusade, and Inquisition*.

CATECISMO DE GENEBRA (1537). Este catecismo, escrito por João Calvino, foi publicado em francês, em 1537, sob o título *Instrução e Confissão de Fé Segundo o Uso da Igreja de Genebra*; também foi publicado em latim, no ano seguinte. Juntamente com uma confissão de fé e artigos sobre o governo eclesiástico que apareceram em 1537, o catecismo fazia parte do programa original de Calvino para aperfeiçoar a reforma e a organização da igreja durante seu primeiro período em Genebra.

O catecismo tinha cinqüenta e oito seções, e tratava dos seguintes tópicos, entre outros: o conhecimento de Deus, a diferença entre a religião falsa e a verdadeira, o homem, o livre arbítrio, o pecado e a morte, a salvação, a Lei de Deus (incluindo os Dez Mandamentos), o objetivo da lei, a fé, a eleição e a predestinação, a justificação e a santi-

ficação, a santificação e a obediência à Lei, o arrependimento e a regeneração, a fé e as boas obras, o Credo dos Apóstolos, a esperança, a oração (incluindo o Pai Nosso), os sacramentos, o batismo, a Ceia do Senhor, os pastores das igrejas e a sua autoridade, as tradições humanas, a ex-comunhão e o magistrado. A confissão de fé que lhe foi acrescentada era, na realidade, mais curta que o catecismo, um extrato dele. Os dois documentos reafirmaram doutrinas que tinham aparecido anteriormente nas *Institutas*, de Calvino (1536), e pretendiam ser resumos da fé com os quais a comunidade em Genebra devia comprometer-se. O catecismo era, na realidade, um manual de teologia e, portanto, era longo e profundo demais para a instrução de crianças. Quando Calvino voltou do exílio em 1541, este catecismo foi substituído por um novo na forma de perguntas e respostas. A relevância do catecismo de 1537 foi a de ser a primeira exposição sistemática do pensamento calvinista na língua francesa. A. H. FREUNDT JR.

Veja também CALVINISMO; CATECISMOS.

Bibliografia. Calvin, *Catechism*, 1538, trad. F. L. Batles, e *Opera Quae Supersunt Omnia*, ed. J. W. Baum, E. Cunitz e E. Reuss.

CATECISMO DE HEIDELBERG (1563). Os catecismos geralmente têm três funções: instrução para todas as idades, treinamento preparatório para a confirmação e declaração de uma posição confessional. O Catecismo de Heidelberg abrange estas três funções.

O palatinado, a sudoeste do Mainz, tornou-se luterano em 1546, sob o Eleitor Frederico II, mas em pouco tempo idéias calvinistas chegaram à área, e surgiu uma série de amargas disputas teológicas no tocante à questão da "presença real" na Ceia do Senhor. Quando Frederico III, o Piedoso (1515-76), herdou a área, tinha consciência das disputas, e estudou os dois lados da questão da "presença real". Chegou à conclusão de que o Artigo XI da Confissão de Augsburgo era papista, e optou por uma posição calvinista. Para reforçar a sua posição, embora sofresse oposição de outros príncipes luteranos que lhe faziam pressões para apoiar a Paz de Augsburgo, que não reconhecia a posição dos reformados, Frederico colocou no corpo docente da faculdade de teologia do Collegium Sapientiae, em Heidelberg, a capital, homens que adotavam a posição reformada, e começou a reformar o culto nas igrejas do palatinado. Num esforço para harmonizar os partidos teológicos, para realizar a reforma e defender-se dos príncipes luteranos, Frederico pediu que o corpo docente de teologia redigisse um novo catecismo que pudesse ser usado nas escolas como manual de instrução, orientação para a pregação e confissão de fé. Embora muitos professores de teologia estivessem envolvidos, bem como o próprio Frederico, os dois mais conhecidos planejadores do catecismo foram Caspar Olevianus e Zacarias Ursino. O texto em alemão, com prefácio de Frederico III, foi adotado por um sínodo em Heidelberg, em 19 de janeiro de 1653. Foi traduzido para o latim na ocasião da sua publicação.

O catecismo é importante pelo menos por três razões: (1) Veio a ser traduzido para muitos idiomas e foi adotado por inúmeros grupos, o que fez dele a mais popular declaração de fé reformada. (2) Embora tenha nascido em meio à controvérsia teológica, é pacífico no seu espírito, moderado no seu tom, devocional e prático na sua atitude. Esposa a teologia reformada segundo as ordens de Frederico III, mas idéias luteranas não foram ofendidas. A ausência de polêmica no catecismo, a não ser na pergunta 80, o emprego de linguagem clara, e um senso de fervor ajudaram a acalmar até certo ponto as controvérsias teológicas daqueles tempos, e a garantir uma aceitação entre os reformados fora do palatinado. (3) A organização do catecismo é bem diferente. As 129 perguntas com as respectivas respostas são divididas em três partes segundo o padrão do Livro de Roma-

nos. As perguntas 1-11 tratam do pecado e da desgraça da raça humana; as perguntas 18-85 abordam a redenção em Cristo e a fé; as últimas perguntas ressaltam a gratidão do homem, expressa nas ações e na obediência, em amor a Deus. As perguntas estão estruturadas de modo que o catecismo inteiro possa ser estudado em cinqüenta e dois domingos. Além disso, o catecismo fornece uma exposição do Credo dos Apóstolos e dos Dez Mandamentos de conformidade com a fé reformada. O uso da primeira pessoa do singular estimula o catecismo a ser uma confissão de fé pessoal.

A perspectiva teológica reformada acha-se: (1) na doutrina dos sacramentos, especialmente a Eucaristia, onde os crentes participam do verdadeiro corpo e sangue de Cristo mediante a operação do Espírito Santo; (2) na centralidade da Escritura como autoridade; (3) nas boas obras como a resposta cristã à graça divina; e (4) na igreja como a fonte verdadeira da disciplina cristã. A questão da predestinação é achada na pergunta 54, onde é afirmada a eleição, mas não a condenação e a expiação limitada. Um exemplo dos conceitos luteranos acha-se na seção sobre a condição pecaminosa do homem.

R. V. SCHNUCKER

Veja também CATECISMOS; URSINO, ZACARIAS.

Bibliografia. K. Barth, *Heidelberg Catechism*; H. Hoeksema, *The Heidelberg Catechism*; H. Ott, *Theology and Preaching*; C. Van Til, *Heidelberg Catechism*; Z. Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism.*

CATECISMO RACOVIANO (1605). Publicado em polonês em Racov, na Polônia, o catecismo foi preparado pelos seguidores de Fausto Socino, e foi uma das declarações mais antigas da fé anti-trinitariana a surgir desde a heresia ariana do século IV. A Polônia era um centro para as seitas anti-trinitarianas por causa da tolerância religiosa desfrutada ali por todos os grupos religiosos nesse período. Não existia nenhum poder secular ou religioso forte para impedir a discussão e a disseminação de idéias pouco ortodoxas. Alguns catecismos anti-trinitarianos tinham sido publicados antes disso na Polônia, sendo que o mais importante deles veio a lume em 1574.

O catecismo de 1605 era dividido em oito seções e tinha como propósito ser uma coletânia de crenças mais do que um credo confessional. No catecismo, Cristo era representado como mais do que um grande homem, mas não como um ser divino, a não ser depois de Sua ressurreição. O catecismo declarava que Jesus foi concebido pelo Espírito Santo e nasceu de uma virgem, embora a interpretação da concepção e do nascimento de Jesus não estivesse de acordo com a teologia tradicional católica ou protestante, porque o Espírito Santo era considerado uma qualidade ou aspecto de Deus e não uma pessoa. A salvação era conseguida mediante as boas obras, e os seguidores eram conclamados a viver uma vida moral. O catecismo declarava que todo o conhecimento bíblico vinha da Bíblia; apesar disso, os seguidores acreditavam que ela devia ser explicada e interpretada com "raciocínio certo". O uso do "raciocínio certo" significava que nenhum milagre ou qualidade de Deus devia contradizer o entendimento humano.

O Catecismo Racoviano foi um precursor do deísmo e do unitarismo. Os movimentos anti-trinitarianos posteriores romperam mais completamente com as crenças cristãs tradicionais do que fez o Catecismo Racoviano. Por exemplo, os compiladores do catecismo não estavam dispostos a negar totalmente a divindade ou a posição especial de Jesus, o que os unitarianos mais tarde fizeram. Alguns estudiosos acreditam que a abordagem crítica às crenças bíblicas tradicionais que se evidencia no catecismo influenciou, também, as abordagens posteriores da alta crítica às Escrituras nos séculos XIX e XX.

P. KUBRICHT

Veja também SOCINO, FAUSTO.

Bibliografia. J. H. S. Kent, "The Socinian Tradition", *Theol* 78:131-40.

CATECISMOS. Um catecismo é um manual de instrução popular (gr. *katēcheō*, "instruir") nas crenças cristãs, normalmente na forma de perguntas e respostas. A palavra não foi usada nesse sentido antes do início do século XVI.

A catequese teve cedo a sua origem, à medida que o ensino dado aos convertidos, antes do batismo, desenvolvia-se no catecumenato formalizado (cf. Hipólito: *Tradição Apostólica*). Atingiu o auge nos séculos IV e V, e incorporava cerimônias semi-litúrgicas tais como a transmissão oral (*traditio*) pelo catequista e a rendição (*redditio*) pelo catecúmeno do Credo e da Oração Dominical. O sistema visava salvaguardar a integridade da Igreja e a disciplina secreta (*disciplina arcani*) da sua vida interna. Das semanas de preparação concentrada antes do batismo na Páscoa (a origem da Quaresma) sobrevivem séries de preleções catequéticas, de Cirilo de Jerusálem, Ambrósio, Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia. Agostinho escreveu *Como Catequizar os Não-Instruídos*; e Gregório de Nissa, uma *summa* para os catequistas, sua *Grande Oração Catequética*.

À medida que o batismo das crianças tornou-se a regra, o catecumenato entrou em declínio. Durante a era medieval, nenhuma catequese eclesiástica regular era fornecida às crianças, mas várias formas de matérias didáticas populares, baseadas principalmente no Credo dos Apóstolos, no Decálogo e na Oração Dominical, foram preparadas, desde a explicação do Credo e da Oração Dominical por Alcuíno, na forma de perguntas e respostas, até o *ABC des simples gens*, de John Gerson. Na Idade Média posterior, houve uma multiplicação dos manuais confessionais – *e. g., O Espelho de um Pecador* (c. de 1470), que exigia dos penitentes a participação mediante as respostas. Nestes, predominava o Decálogo, mas outras fórmulas eram envolvidas, tais como as Ave Marias, as listas de virtudes e vícios ou pecados capitais, as obras de caridade e os sacramentos. Diálogos devocionais, tais como *O Espelho do Homem Cristão (Fé)*, da década de 1480, o primeiro catecismo leigo em alemão, também empregavam perguntas e respostas. Os valdenses já tinham um catecismo impresso em 1489, que reunia as fórmulas tradicionais, contudo tendo como estrutura a fé, a esperança e o amor (padrão este que foi derivado do *Enchiridion*, de Agostinho). *As Perguntas para as Crianças* (1522), dos Irmãos Boêmios, obra que Lutero conhecia, quase certamente foi baseada no livro dos valdenses.

Com a Reforma, houve uma explosão de catecismos, e muitos pastores luteranos os compunham cada um por si. Milhares deles nunca passaram da forma de manuscrito, e nenhuma lista deles pôde ser completada. A maioria deles não tinha qualquer ligação específica com o batismo ou a comunhão. O mais influente de todos, com grande distinção, foi o Catecismo Menor de Lutero, de 1529, publicado um mês depois de seu Catecismo Maior, que se baseava numa série de sermões, em 1528. Os dois tinham a intenção de ajudar os pastores. O Catecismo Menor tratava de tópicos como: Decálogo, Credo dos Apóstolos, Oração Dominical e sacramentos – os elementos-padrão dos catecismos protestantes posteriores. Em fase latente desde suas exposições populares do Decálogo, que começaram em 1516, e antecipado especialmente por *Uma Forma Breve dos Dez Mandamentos... do Credo... e da Oração Dominical* em 1520, este catecismo tembém foi uma resposta à ignorância lamentável desvendada pelas suas visitas à Saxônia, em 1528. Esposando o princípio da habituação mediante a repetição verbal, representava, da parte de Lutero, uma mudança parcial de convicção: da liberdade da palavra e do espírito para a disciplina e o regulamento. Ele não tinha dúvidas quanto à importância do catecismo: "Levei a efeito uma mudança tal que, nos dias de hoje, uma menina ou um menino de quinze anos de idade sabe mais a respeito da doutrina cristã do que sabiam todos os

teólogos das grandes universidades em tempos antigos." Dava-se por feliz pelo fato de ser eternamente um "filho e discípulo do catecismo". Ensinar as crianças relembrava a chamada do evangelho no sentido de nos tornarmos como pequenas crianças, e estes catecismos inculcavam o evangelho luterano, refletindo no seu conteúdo a seqüência de lei-fé-oração. Ressaltavam, também, o comportamento social, especialmente ao tratarem do quarto e sétimo mandamentos, e alargavam a visão estreitamente religiosa dos manuais da Idade Média Posterior.

As produções de Lutero tinham sido antecedidas por cerca de trinta catecismos luteranos, notavelmente os de Johann Brenz, Melanchthon, Wolfgang Capito, Urbano Régio e João Agrícola. O primeiro a receber o título de "catecismo" foi o de Andreas Althamer de Brandenburg-Ansbach, em 1528. Uma profusão extraordinária veio após o exemplar de Lutero em 1529, até que, no final do século XVI, seu Catecismo Menor praticamente tornou-se a norma em todos os lugares do luteranismo. As ordenanças eclesiásticas normalmente faziam legislações que impunham o uso de catecismos na igreja, especialmente nas classes compulsórias para as crianças nos domingos à tarde, no lar e na escola. Eram transformados em cartilhas, diálogos, hinos e quadros a serem usados com as crianças. Outros importantes públicos visados eram a população rural e a classe de operários urbanos.

Os catecismos foram anti-romanos desde o início. Desde cerca de 1530, um catecismo para os jovens era considerado uma marca saliente do rompimento entre o movimento da Reforma e o passado, e era regularmente uma das primeiras inovações dos estados e das cidades reformados. Tudo isto pode ser observado na reforma em Genebra. Calvino produziu um catecismo em francês, em 1537 (em latim, em 1538), mas muito mais relevante foi seu sucessor mais simples, em 1541 (latinizado em 1545). Ele declarava que estava recuperando uma prática antiga, que há muito havia sido corrompida. Colocou as quatro seções numa nova ordem, de tal maneira que o Decálogo seguia o Credo, indicando, assim, que via a lei como um guia para a vida cristã. A despeito da tendência à verbosidade, que tornou-se típica dos catecismos reformados, seu catecismo serviu como protótipo de muitos outros, tais como o Catecismo de Emden escrito por João à Lasco em 1554, usado na Frieslândia Oriental até ser substituído pelo Catecismo de Heidelberg, de 1563, que tem sido o mais benquisto de todos os catecismos da Reforma. Este último, produzido segundo a ordem dada pelo Eleitor Frederico III, por Zacarias Ursino e Cásper Oleviano, catedráticos da Universidade de Heidelberg, para ser usado nas igrejas e nas escolas do Palatinado, é predominantemente calvinista, mas tem em si o suficiente de Lutero para constituir-se num documento intermediário, "uma feliz união de exatidão e abrangência calvinistas e de calor e humanidade luteranos" (W. A. Curtis). Tem três partes: a desgraça (breve), a redenção (o Credo, incluindo a Palavra e os Sacramentos) e a gratidão (incluindo o Decálogo e a Oração Dominical). Foi aprovado sem revisão pelo Sínodo de Dort (1618), e tem sido amplamente usado em numerosos idiomas.

No protestantismo reformado a catequese era freqüentemente vista como a preparação para a confirmação reformada evangélica (cf. Calvino, *Institutas* 4.19.4, 13). Ela era, em parte, uma resposta, especialmente de Bucer, às críticas anabatistas do batismo de crianças. O Catecismo Anglicano Reformado apareceu simplesmente como parte do culto da confirmação no primeiro Livro de Oração, em 1549. Em grande parte, era provavelmente a obra de Cranmer, extraída parcialmente de manuais populares, tais como o Livro dos Bispos (1537) e o Livro do Rei (1543), bem como a obra de William Marshall: *A Godly Primer in English* ("Uma Cartilha Piedosa em Inglês" – 1534), que continha matéria do Catecismo Menor de Lutero. Apresentava uma versão abreviada dos Mandamentos e, de modo excepcional, nada sobre os sacramentos. O Decálogo completo apareceu em 1552, uma seção sobre os sacramentos foi acrescentada depois da Conferência de Hampton Court, em 1604, e outras pequenas alterações foram feitas até 1662. Manteve uma brevi-

dade recomendável, um tom muito menos confessional do que a maioria dos catecismos do século XVI, e era muito apropriado para o uso em escala mundial na divulgação do anglicanismo.

Catecismos produzidos na Europa Continental, tais como o de Oecolampadius e o de Bullinger também circulavam na Inglaterra. Cranmer traduziu em 1548 o catecismo que Justus Jonas escreveu para Brandenburg-Nuremberg, que em sucessivas edições diluíam seu luteranismo e revelavam sua transição para a teologia reformada suíça. *A Short Catechism... for All Schoolmasters to Teach* ("Um Breve Catecismo... para Todos os Mestres Ensinarem"), de John Ponet, bispo de Winchester, foi impresso com versões dos Artigos de 1553, e as duas formas escritas por Alexander Nowell, em 1570 e 1572, também satisfizeram a necessidade de um catecismo mais longo do que o fornecido pelo Livro de Oração. A Igreja da Inglaterra aprovou um Catecismo Revisado, em 1692.

Os catecismos foram aparecendo em rápida seqüência na Escócia. O Catecismo do Arcebispo Hamilton (1552) era um documento católico reformador, que oferecia muito pouca coisa, e chegara tarde demais. Já estavam em circulação as seções metrificadas de catecismos, de origem principalmente luterana, publicadas em *The Gude and Godlie Ballatis* ("As Baladas Boas e Piedosas") que provavelmente, em grande medida, foi a obra de John Wedderburn e seus irmãos. O Catecismo de Genebra, de 1541, foi substituído pelo Catecismo do reformador escocês John Craig (1581). Esta primeira produção escocesa bem sucedida foi substituída parcialmente pelo Catecismo de Heidelberg e completamente pelo Catecismo Menor de Westminster. Embora seja relativamente longo, ele é diferente pelo fato de oferecer respostas que cabem em uma só linha. Havia a tendência de as respostas tornarem-se cada vez mais longas, ou de serem simples afirmativas diante de declarações disfarçadas em perguntas. O Breve Catecismo de Craig, em 1592, era explicitamente "Uma Forma de Exame Antes da Comunhão", o que indicava um papel distintivo numa igreja reformada escocesa sem nenhum equivalente à confirmação.

Os Catecismos Menor e Maior da Assembléia de Westminster (1647) substituíram, em grande medida, todos os demais nas Igrejas Reformadas/Presbiterianas. Abandonam o Credo, mas incorporam outros ingredientes tradicionais, e retransmitem um calvinismo distintivo em questões tais como os decretos de Deus e o Dia de Domingo (Dia do Senhor). O Catecismo Menor é uma obra de grande dignidade, e tem exercido influência inigualável na Escócia.

A Contra-Reforma Católica também estimulou a produção de catecismos, embora o Catecismo do Concílio de Trento (1566), mesmo se baseando nas fórmulas tradicionais, seja uma confissão polêmica e um manual para uso dos clérigos. Entre os catecismos populares, *A Suma da Doutrina Cristã* (1555), do jesuíta Pedro Canísio, revelou ser o mais útil. Normalmente, a Igreja Romana tem produzido catecismos locais, sendo que nenhum chegou a ter uso geral. Depois do Concílio Vaticano II, o Diretório Catequético Geral, promulgado por Paulo VI, em 1971, estipulou diretrizes a serem seguidas pelas hierarquias locais. O controvertido livro holandês de 1968, *Um Novo Catecismo*, não é um catecismo no sentido normal. (Publicado em português, em 1969.)

Outras tradições têm tido seus próprios catecismos. A obra pioneira de Robert Browne: *Statement of Congregational Principles ("Declaração dos Princípios da Igreja Congregacional"* – 1582) consiste de 185 perguntas e respostas. O Catecismo de Robert Barclay, de 1673, reflete as convicções dos primeiros quacres; William Collins e Benjamin Keach foram responsáveis pelo Catecismo Batista de 1693, mais conhecido como Catecismo de Keach. William Nast compilou dois catecismos metodistas populares no século XIX.

No mundo da Igreja Ortodoxa, Pedro Mogilas, metropolitano de Kiev, produziu por volta de 1640, em forma de catecismo, a Confissão Ortodoxa da Igreja Católica e Apostólica Oriental que, desde o Sínodo de Jerusalém (1672), tornou-se o manual padrão em todas as Igrejas Ortodoxas Gregas e Russas. Dirigida contra o romanismo jesuíta e o cal-

vinismo de Cirilo Lucar, suas três divisões são a fé (o Credo de Nicéia), a esperança (a Oração Dominical e as Bem-aventuranças) e o amor (incluindo o Decálogo). No século XIX, acabou sendo substituída pelo Catecismo Cristão da Igreja Ortodoxa Católica Oriental Greco-Russa, compilado em 1823 por Philaret, metropolitano erudito e santo de Kiev. Depois das revisões, foi finalmente aprovado em 1839. Segue o padrão da obra de Mogilas. Philaret produziu um catecismo menor, em 1840.

Em anos recentes, o formalismo do diálogo catequético dificilmente tem sobrevivido à diversificação dos métodos de ensino. Os catecismos, até ao ponto em que seu uso persiste, são mais auxílios para professores do que padrões exatos para a aprendizagem.

D. F. WRIGHT

Veja também CONFISSÕES DE FÉ; BREVE CATECISMO DE LUTERO; CATECISMOS DE WESTMINSTER.

Bibliografia. J. Daniélou e R. du Charlat, *La Catéchèse aux premiers siècles*; E. W. Kohls, *Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor Luthers kleinem Katechismus*; S. Ozment, *The Reformation in the Cities*; G. Strauss, *Luther's House of Learning*; T. F. Torrance, *The School of Faith*; H. Bonar, *Catechisms of the Scottish Reformation*; A. F. Mitchell, *Catechisms of the Second Reformation*; P. Schaff, *Creeds of Christendom*, 3 vols.; J. Geffcken, *Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts*; F. E. Brightman, *The English Rite*, I, 35-36, 120ss., 177ss., II, 776-91; J. M. Reu, *Dr. Martin Luther's Small Catechism: A History of Its Origin, Its Distribution and Its Use* e *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600*, I.

CATECISMOS DE WESTMINSTER. Depois de a Assembléia de Westminster ter completado os seus trabalhos com a confissão, focalizou a sua atenção na preparação de um catecismo. Suas primeiras tentativas foram frustradas, e desenvolveu-se um consenso no sentido de serem necessários dois catecismos; "um que seja mais exato e abrangente; outro, mais fácil e breve para principiantes". O maior foi projetado para a exposição no púlpito, ao passo que o menor o foi para a instrução das crianças. O menor foi completado em 1647; o maior, em 1648. Os dois funcionam como padrões oficiais de doutrina em muitas denominações hoje, dentro da tradição reformada. O maior, em grau considerável, tem caído em desuso, ao passo que o menor tem sido bastante usado e estimado, embora muitos o tenham achado demasiadamente difícil para ser um meio eficaz de ensino às crianças.

A teologia dos catecismos é a mesma da confissão. Os catecismos (especialmente o menor) também compartilham da concisão, precisão, equilíbrio e minuciosidade da confissão. Nenhum dos dois apresenta o espírito caloroso e pessoal do Catecismo de Heidelberg, mas pode ser argumentado que algumas respostas são igualmente memorizáveis e edificantes. Ambas estão estruturadas em duas partes: (1) aquilo que devemos crer a respeito de Deus e (2) o dever que Deus requer de nós. A primeira parte recapitula o ensino básico da confissão sobre a natureza de Deus, Sua obra criadora e redentora. A segunta parte contém: (a) uma exposição do Decálogo, (b) a doutrina da fé e do arrependimento e (c) os meios de graça (a Palavra, o sacramento, a oração, concluindo com uma exposição da Oração Dominical).

O Catecismo Maior às vezes é considerado por demais detalhado, até mesmo legalista, na sua exposição da lei. O leitor acaba recebendo uma lista enorme de deveres difíceis de serem relacionados com os mandamentos singelos do Decálogo. Há verdade em tais críticas, mas aqueles que as apresentam freqüentemente deixam de reconhecer a importância de se aplicarem os princípios bíblicos de modo autorizado às questões éticas da atualidade. Seja qual for a nossa opinião sobre as conclusões deles, os teólogos de Westminster fornecem-nos um bom exemplo de zelo nessa tarefa. J. M. FRAME

Veja também CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER; CATECISMOS.

Bibliografia. G. I. Williamson, *The Shorter Catechism*.

CATECÚMENO. Nos primeiros séculos da igreja, esperava-se do convertido ao cristianismo que freqüentasse o culto aos domingos (mas sem tomar a Santa Ceia) e que recebesse instrução antes de ser batizado (geralmente na Páscoa). Tal pessoa era chamada um catecúmeno que, tendo professado o desejo de crer e viver como cristão, era instruído na fé e na moral do cristianismo, de modo que um compromisso sincero pudesse ser feito no batismo. Este período de preparo durava entre um e três anos, e terminava com exame e disciplina rigorosos durante a Quaresma. Esta última incluía o recebimento de exorcismo, o jejum e uma vigília durante a noite inteira antes do Domingo de Páscoa. Foi possível oferecer este tipo de preparo rigoroso enquanto a igreja se manteve pequena e os convertidos eram relativamente poucos. Pormenores do catecumenato para o século III são citados na *Tradição Apostólica*, de Hipólito.

Depois do reinado de Constantino Magno, à medida que a igreja se tornava mais aceitável e era mais aceita, houve um aumento dos convertidos e, com um grande número de catecúmenos, o período de preparo foi reduzido, e tornou-se com freqüência um curso intensivo durante a Quaresma. O curso incluía instrução sobre o significado do Credo, exorcismo e o ato de decorar ensinos apropriados (de modo que sempre pudessem ser repetidos). Exemplos do tipo de instrução dada podem ser vistos nas preleções catequéticas de Cirilo de Jerusalém e de Agostinho de Hipônia. Neste período, crianças eram trazidas durante a Quaresma para o exorcismo e a oração, antes do seu batismo no Domingo da Páscoa. Esta prática não durou muito tempo, porque surgiu o costume de se batizar crianças uma semana depois de nascerem. Mesmo assim, as cerimônias da Quaresma (mormente o exorcismo) eram concentradas na primeira parte da ordem do batismo infantil usada durante o período medieval.

O catecumenato ainda é uma característica da Igreja Católica Romana, especialmente onde ela está trabalhando no mundo em desenvolvimento ou fazendo grandes números de convertidos adultos. O preparo segue o modelo da igreja primitiva. Outras igrejas talvez tenham um alvo semelhante nas classes para a confirmação (quando há crianças batizadas) ou para o batismo (quando há convertidos adultos). P. TOON

Bibliografia. J. D. C. Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Christian West*; T. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*.

CATEQUISTA. Aquele que instrui os outros na fé cristã. A palavra foi originalmente usada na igreja primitiva com referência à pessoa que ensinava aos convertidos a fé e a moral da igreja, no período anterior ao batismo. Na obra missionária tradicional do ocidente, pastores, líderes e mestres locais foram chamados catequistas, que era uma ordem de ministério abaixo da do clérigo ordenado. Desde 1962, com a renovação do catecumenato nas missões católicas romanas, o catequista é freqüentemente o sacerdote.

P. TOON

CATOLICISMO LIBERAL. Uma reação favorável da parte de uma minoria de intelectuais católicos à Revolução Francesa e ao liberalismo europeu do século XIX. O catolicismo liberal também pode ser visto como um capítulo na história do catolicismo reformado que, por muito tempo, tem lutado contra a tradição majoritária, conservadora e autoritária dentro do catolicismo romano.

As características do catolocismo liberal são melhor exemplificadas em seus principais expositores. O pioneiro do movimento foi o impetuoso sacerdote e profeta francês H. F. R. de Lamennais (1782-1854), que desenvolveu uma nova apologética para o catolicismo. A religião católica, ele sustentava, não é evidenciada principalmente pelos milagres e pelas profecias cumpridas, mas pela sua capacidade de perpetuar aquelas crenças que a humanidade tem achado essencial para uma vida social bem-ordenada: o monoteísmo, a diferença entre o bem e o mal, a imortalidade da alma e a recompensa ou o castigo numa vida futura. O que testifica destas crenças é o *sensus communis* ou a razão geral, os julgamentos coletivos derivados de costume, tradição e educação. Por isso, a sociedade é o meio de comunicar a revelação, uma crença de grande potencial democrático. A apologética de Lamennais levou-o à política. Sua missão era promover a regeneração social da Europa através da renascença do catolicismo. A igreja católica devia romper com todos os regimes realistas e absolutistas; o papado devia ser o protetor da liberdade e o exemplo de democracia; e o povo, em quem estava oculta a Palavra de Deus, devia ser soberano.

Num jornal diário, *L'Avenir*, com seu lema, "Deus e a Liberdade", Lamennais propunha seu programa revolucionário: a liberdade de consciência e religião (que exigiria a abolição de acordos entre o papado e os governos civis, e a cessação do pagamento dos clérigos pelo estado e da intervenção estadual na nomeação dos bispos); a liberdade (e não um monopólio) para a igreja, na educação; a liberdade de imprensa; a liberdade de associação; o sufrágio universal; e a descentralização do governo.

C. R. F. de Montalembert (1810-70), historiador e publicista, entrou no Parlamento Francês em 1837, procurando catolizar os liberais e liberalizar os católicos. Sua maior vitória política foi a aprovação, em 1850, da Lei Falloux, que permitiu o desenvolvimento de um sistema educacional secundário católico, independente do sistema do Estado.

A dedicação dos católicos liberais à educação foi acompanhada por uma ênfase dada à pregação, ênfase esta que não era comum na Igreja Católica Romana daqueles tempos. O maior pregador católico liberal foi o dominicano J. B. H. Lacordaire (1802-61), que atraía grande multidões às suas conferências de Quaresma, na Catedral de Notre Dame, onde seus sermões inflamados combinavam a chamada à liberdade na igreja e no estado com o ultramontanismo (a centralização da autoridade papal em questões de governo e de doutrina da igreja).

A maioria dos católicos liberais permaneceu ortodoxa, procurando modernizar a igreja mediante a emancipação política dos leigos e a separação entre a igreja e o estado. Uma geração posterior de católicos liberais, incluindo o Lord Acton (1834-1902), na Inglaterra, e J. J. I. von Döllinger (1799-1890), na Alemanha, defendeu a autonomia dos leigos nas questões de doutrina.

As correntes do catolicismo liberal levaram, no início do século XX, às águas muito mais tempestuosas do modernismo católico, que tendia a ser antidogmático e antropocêntrico. Os principais modernistas católicos – Alfred Loisy, George Tyrrell, Barão Friedrich von Hügel, Edouard Le Roy, Maurice Blondel e Ernesto Buonaiuti – ocupavam-se em harmonizar a doutrina católica tradicional com os resultados da exegese bíblica crítica.

O papado tem criticado de modo firme e freqüentemente condenado o catolicismo liberal por seu racionalismo e naturalismo. O liberalismo político de Lamennais foi condenado por Gregório XVI na encíclica *Mirari vos*, de 1832. Em 1834, em *Singulari nos*, Gregório condenou a doutrina de Lamennais de que a evolução da verdade fazia parte da evolução progressiva do povo (conceito este que mais tarde foi chamado imanentismo). Montalembert concluiu que não era possível alguém ser católico e liberal depois da encíclica de Pio IX *Quanta Cura* e do Sílabo de Erros (os dois em 1864). Acton e Döllinger retiraram seu apoio ativo de Roma depois da promulgação, em 1870, do dogma

da infalibilidade papal. O modernismo foi condenado em 1907 por Pio X, no decreto *Lamentabili* e na encíclica *Pascendi gregis*. F. S. PIGGIN

Veja também CATOLICISMO ROMANO; VON HÜGEL, FRIEDRICH; TYRREL, GEORGE; ULTRAMONTANISMO.

Bibliografia. Lord Acton, *The History of Freedom and Other Essays*; J. L. Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England*; E. E. Y. Hales, *Pio Nono: A Study in European Politics and Religion in the Nineteenth Century* e *Revolution and Papacy, 1769-1846*; D. Holmes, *The Triumph of the Holy See: A Short History of the Papacy in the Nineteenth Century*; T. M. Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism: A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*; J. N. Moody, ed., *Church and Society Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950*; B. M. G. Reardon, *Liberalism and Tradition: Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*; A. R. Vidler, *Prophecy and Papacy: A Study of Lamennais, the Church and the Revolution*.

CATOLICISMO ROMANO. O termo tem sido usado de forma geral desde a Reforma, para identificar a fé e a prática dos cristãos em comunhão com o papa.

Embora o catolicismo tenha uma reputação de conservadorismo e de reação, é um sistema religioso em evolução genuína, apreciando devidamente o aprofundamento e o desenvolvimento da sua compreensão da fé cristã. Os princípios inacianos de acomodação e a teoria do desenvolvimento, de J. H. Newman, têm sido duas expressões deste processo. Este desenvolvimento, às vezes, vai além dos dados bíblicos, mas os estudiosos católicos argumentam que as doutrinas da igreja – e. g., sobre os sacramentos, a santa Virgem Maria e o papado – são sugeridas por uma "trajetória de figuras" no NT; os desenvolvimentos pós-bíblicos são, segundo dizem, consistentes com o "impacto geral" do NT. Em outras ocasiões, esta evolução tem envolvido a redescoberta de verdades que a igreja possuía anteriormente, mas que depois perdeu no decurso da sua longa história. A igreja até mesmo tem reconhecido como erro aquilo que anteriormente decretara de modo autorizado. A Declaração sobre a Liberdade Religiosa, do Concílio Vaticano II, é considerada, por estudiosos católicos de renome, conflitante com as condenações da liberdade religiosa na encíclica de Gregório XVI, *Mirari vos*, de 1832. O conflito foi reconhecido por membros do concílio, mas eles apoiaram a declaração de conformidade com o princípio do desenvolvimento doutrinário. Os protestantes hostis ao catolicismo devem precarver-se contra ataques a posições alegadamente inalteráveis dos católicos: a Igreja Católica tem invertido sua posição no tocante a algumas questões básicas.

Se, porém, o catolicismo romano não pode ser colocado em um único sistema teológico monolítico, não deixa de ser útil uma distinção entre duas tradições dentro do catolicismo. A tradição principal tem ressaltado a transcedência de Deus e da igreja como uma instituição divinamente convocada (a "igreja vertical"). Esta tradição autoritária, centralizada, tem recebido, principalmente dos seus críticos, os rótulos de "medievalismo", "romanismo", "vaticanismo", "papismo", e "neo-escolasticismo". Uma tradição reformista minoritária tem ressaltado a imanência de Deus e da igreja como comunidade (a "igreja horizontal"). O catolicismo da Reforma já alimentou movimentos tais como o galicianismo, o jansenismo, o catolicismo liberal e o modernismo.

As duas tradições uniram-se no Vaticano II, ajudadas pelo dito de João XXIII: "A substância da doutrina antiga é uma coisa... e a maneira de ela ser apresentada é outra coisa diferente". Portanto, uma compreensão do catolicismo romano dos dias atuais requer uma descrição das características do catolicismo conservador que predominou na igreja, principalmente a partir do Concílio de Trento (1545-63) até o Vaticano II, além de um esboço das mudanças de ênfase adotadas no Vaticano II.

A Igreja. A característica mais distintiva do catolicismo romano sempre tem sido a sua teologia da igreja (sua eclesiologia). O papel da igreja como mediadora da salvação tem sido enfatizado mais do que em qualquer outra tradição cristã. A vida sobrenatural é oferecida aos cristãos através dos sacramentos administrados pela hierarquia, à qual se deve prestar obediência. A igreja é monárquica, além de ser hierárquica, visto que Cristo conferiu a primazia a Pedro, cujos sucessores são os papas. A teologia pré-Vaticano II ensinava que a Igreja Católica Romana é a única igreja de Cristo verdadeira, visto que só ela tem uma hierarquia constante (que é apostólica) e uma primazia permanente (que é petrina) como garantia da manutenção da igreja conforme Cristo a instituiu. Todas as demais igrejas são falsas, por lhes faltarem quatro propriedades possuídas pela Igreja Católica Romana: a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade.

O documento mais importante do Vaticano II, a Constituição Dogmática da Igreja, transformou, mais do que revolucionou, a eclesiologia da igreja. A ênfase tradicional na igreja como meio de salvação foi substituída por um modo de entender a igreja como mistério ou sacramento, "uma realidade imbuída da presença oculta de Deus" (Paulo VI). A concepção da igreja como uma instituição hierárquica foi substituída por um conceito da igreja como o povo inteiro de Deus. Ao modo tradicional de compreender a missão da igreja que envolvia (1) a proclamação do evangelho e (2) a celebração dos sacramentos, o concílio acrescentou (3) o testemunhar do evangelho e (4) a prestação de serviços a todos os necessitados. A ênfase tridentina à igreja universal foi suplementada por uma compreensão da plenitude da igreja em cada congregação local.

No Decreto sobre o Ecumenismo, o Concílio reconheceu que os dois lados estavam em falta na ruptura da igreja, por ocasião da Reforma, e procurou a restauração da unidade cristã mais do que a volta dos não-católicos à "Igreja verdadeira". A Igreja, pois, é maior do que a Igreja Católica Romana: outras igrejas são comunidades cristãs válidas, visto que compartilham das mesmas Escrituras, da vida da graça, da fé, da esperança, da caridade, dos dons do Espírito e do batismo.

Além disso, a identificação tradicional do reino de Deus com a Igreja, dentro da qual, portanto, todos deviam ser trazidos sob pena de não conseguirem a salvação, foi substituída por um entendimento da igreja como sinal e instrumento por meio do qual Deus chama e atrai o mundo em direção ao Seu reino.

O Papa. A promulgação dos dogmas da primazia e da infalibilidade papal é tão recente quanto o Vaticano I (1869-70), mas os dogmas em si têm uma longa história que os católicos romanos fazem remontar, em última análise, à vontade de Cristo (Mt 16.18-19; Lc 22.32; Jo 21.15-17) e aos papéis desempenhados pelo apóstolo Pedro (pescador, pastor, presbítero, rocha, etc.) na igreja do NT. Nos séculos que se sucederam, o prestígio da igreja de Roma aumentou por estar localizada na capital imperial e por causa da sua associação com os apóstolos Pedro e Paulo. Era cada vez mais respeitada como o árbitro da ortodoxia. O Papa Leão I sustentava que Pedro continua a falar a toda igreja através do bispo de Roma, sendo que esta é a primeira alegação do tipo historicamente conhecida. A ascensão do poder temporal do papa, que por mais de mil anos apoiava suas reivindicações de supremacia, remonta, conforme geralmente se entende, à metade do século VIII, quando um vácuo na liderança cívica foi criado pelo colapso do Império Ocidental.

Em 1234, Gregório IX combinou e codificou todas as decisões papais anteriores nos *Cinco Livros de Decretais.* Até essa altura, entendia-se basicamente que a igreja era uma organização hierárquica, com o poder supremo concentrado no papa. Os bispos eram obrigados a prestar um juramento de obediência ao papa, semelhante ao juramento feudal que ligava o vassalo ao seu senhor. O supremo pontífice já não era apenas consagrado; também era coroado com a tiara tríplice que originalmente usavam os soberanos deificados da Pérsia. O rito de coroação subsistiu até 1978, quando João Paulo I recusou

a coroa, e esta ação simbólica foi repetida por seu sucessor, João Paulo II. O auge das pretensões papais foi atingido em 1302 com a bula de Bonifácio VIII, *Unam Sanctam*, que decretou que o poder temporal estava sujeito ao espiritual, e que a submissão ao pontífice romano "é absolutamente necessária para a salvação".

Estas reinvidicações papais foram resistidas não somente por soberanos nacionais, como também por alguns eruditos, notavelmente William de Occam e Marsílio de Pádua, e pelo conciliarismo, um movimento na igreja que visava sujeitar o papa ao julgamento e legislação dos Concílios Gerais. Seu maior triunfo foi o Concílio de Constança (1414-15) com sua lei *Haec Sancta*, que decretou a supremacia de um Concílio Geral e o sistema colegiado dos bispos. O conciliarismo foi condenado por sucessivos papas, e finalmente o Vaticano I declarou que os ensinamentos autorizados do papa não estão sujeitos ao consentimento da igreja inteira. O papa foi declarado infalível (imune do erro) quando fala *ex cathedra* ("da cadeira") em questões de fé e de moral, visando a obrigatoriedade para a igreja inteira.

O Vaticano II ressaltou o papel do papa como "fonte e alicerce perpétuo e visível da unidade dos bispos e da multidão dos fiéis", papel esse que foi recebido com simpatia por algumas igrejas protestantes desde o concílio. O Vaticano II também reacendeu o colegiado dos bispos, modificando, assim, o governo monárquico da igreja: "Juntamente com sua cabeça, o Pontífice Romano, e nunca sem a sua cabeça, a ordem episcopal é revestida de supremo e pleno poder sobre a igreja universal".

Os Sacramentos. O princípio sacramental é outra doutrina característica do catolicismo romano. O sistema sacramental, que foi elaborado especialmente na Idade Média pelos escolásticos e, depois, no Concílio de Trento, via os sacramentos basicamente como causas da graça que podia ser recebida independentemente do mérito do beneficiário. A teologia sacramental católico-romana enfatiza o exercício deles como sinais de fé. Declara-se que os sacramentos conferem graça à medida que são sinais intelegíveis dela, e que o proveito do sacramento, distinto da sua validez, depende da fé e da devoção do beneficiário. Os ritos sacramentais agora são administrados no vernáculo, ao invés de em latim, a fim de aumentar a inteligibilidade dos sinais.

O catolicismo conservador ligava a teologia sacramental com a cristologia, ressaltando a instituição dos sacramentos por Cristo e o poder dos sacramentos de transferir a graça de Cristo, obtida no Calvário, ao beneficiário. A ênfase mais recente liga os sacramentos com a eclesiologia. Não nos encontramos com Cristo de modo direto, mas na igreja, que é o Seu corpo. A igreja é a mediadora da presença e da ação de Cristo.

O número de sacramentos finalmente foi fixado em sete, durante o período medieval (nos Concílios de Lyon, 1274; Florença, 1439; e Trento, 1547). Além disso, o catolicismo romano tem incontáveis sacramentais – e.g., a água batismal, o óleo santo, as cinzas benzidas, velas, palmas, crucifixos e estátuas. Declara-se que os sacramentais causam a graça, não *ex opere operato* como os sacramentos, mas *ex opere operantis*, através da fé e da devoção daqueles que os usam.

Três sacramentos – o batismo, a confirmação e a Eucaristia – têm a ver com a iniciação cristã.

O Batismo. Entende-se que o sacramento remite o pecado original e qualquer pecado pessoal do qual o beneficiário se arrependa sinceramente. Todos devem ser batizados; caso contrário, não poderão entrar no reino do céu. Mas nem todo batismo é batismo sacramental pela água. Há também o "batismo pelo sangue", recebido ao se morrer por Cristo (e.g., os "santos inocentes", Mt 2.16-18) e o "batismo do desejo", recebido por aqueles que, implícita ou explicitamente, desejam o batismo mas que estão impedidos de recebê-lo sacramentalmente. "Até mesmo aqueles que, sem culpa pessoal, não conhecem Cristo e Sua igreja podem ser contados como cristãos anônimos se os seus esforços para viver uma vida virtuosa realmente são uma reação favorável à Sua graça, que é dada a todos em medida suficiente."

A Confirmação. Uma teologia da confirmação não foi desenvolvida senão na Idade Média. Dizia-se que a confirmação era o dom do Espírito para o fortalecimento (*ad robur*), ao passo que a graça batismal é para o perdão (*ad remissionem*). Esta distinção não tem base nas Escrituras nem nos Pais da Igreja, mas tem sido mantida até ao presente, após a sua ratificação pelo Concílio de Trento. Hoje, no entanto, o rito às vezes é administrado junto com o batismo, e pelo sacerdote, não pelo bispo, para enfatizar que os dois realmente são aspectos do único sacramento de iniciação.

A Eucaristia. Doutrinas distintivamente católicas sobre a Eucaristia incluem a natureza sacrificial da missa e a transubstanciação. As duas foram definidas em Trento e nenhuma delas foi modificada pelo Vaticano II. O sacrifício incruento da missa é identificado com o sacrifício de sangue da cruz, sendo que os dois são oferecidos pelos pecados dos vivos e dos mortos. Por isso, Cristo é a mesma Vítima e o mesmo Sacerdote na Eucaristia e na cruz. A transubstanciação, crença de que a substância do pão e do vinho é transformada no corpo e no sangue de Cristo, foi aludida pela primeira vez no Quarto Concílio Laterano (1215).

Dois sacramentos – a penitência e a unção dos enfermos – dizem respeito à cura.

A Penitência. Já na Idade Média o sacramento da penitência tinha quatro componentes que foram confirmados pelo Concílio de Trento: a satisfação (a prática de um ato de penitência), a confissão, a contradição e a absolvição por um sacerdote. Todos os pecados graves tinham de ser confessados a um sacerdote que agia como juiz. Desde o Vaticano II, o papel do sacerdote na penitência é entendido como terapêutico, e o propósito do sacramento é a reconciliação com a igreja mais do que a restauração da amizade com Deus. Embora a união do pecador com Deus seja restaurada através da contrição, ainda se exige dele que procure o perdão no sacramento da penitência, porque o seu pecado compromete a missão da igreja como um povo santo.

A Unção dos Enfermos. Durante a Idade Média, o rito de ungir os doentes era reservado cada vez mais para os moribundos, daí a descrição de Pedro Lombardo: *extrema unctio* (extrema unção). O Vaticano II voltou a chamar o sacramento de "unção dos enfermos", declarando explicitamente que "não é um sacramento reservado para os que estão prestes a morrer". Este último sacramento agora é conhecido como viático, recebido durante a missa, se possível.

Há dois sacramentos de vocação e de compromisso: o casamento e as ordens.

O Casamento. A natureza sacramental do casamento foi afirmada pelos Concílios de Florença e de Trento. O casamento é considerado indissolúvel, embora as dispensações, mormente na forma de anulação (a declaração de que nunca existiu um casamento válido), sejam permitidas. As razões de nulidade, tão cuidadosamente delimitadas no Código de 1918 da Lei Canônica, foram agora ampliadas, e passaram a incluir muitas deficiências de personalidade.

As Ordens. O Vaticano II reconheceu que todos os batizados participam de alguma maneira do sacerdócio de Cristo, mas confirmou a tradição católica no tocante à hierarquia clerical ao decretar que há uma distinção entre o sacerdócio conferido pelo batismo e o que é conferido pela ordenação. O sacerdócio ordenado tem três ordens: os bispos, os sacerdotes e os diáconos. O primeiro e o terceiro são ofícios da igreja neotestamentária. O ofício de sacerdote emergiu quando já não era prático manter o reconhecimento do sacerdócio judaico (devido à destruição do templo e ao grande influxo de gentios na igreja) e com o desenvolvimento de um modo sacrificial de se entender a Ceia do Senhor.

A Lei Canônica. Nos séculos XI e XII, emergiu uma nova ramificação de estudos, a lei canônica emergiu como acessório da supremacia papal. Decretos jurídicos, mais do que o evangelho, vieram a ser a base para os julgamentos morais. A igreja era considerada primariamente uma instituição no seu aspecto jurídico. Os aspectos jurídicos dos sacramentos e do matrimônio eram supremos. Até ao período pós-Vaticano II um conhe-

cimento da lei canônica era a condição prévia principal para a promoção da pessoa na hierarquia eclesiástica.

O Culto à Santa Virgem Maria. No Concílio de Éfeso (431), Maria foi declarada mãe de Deus (*Theotokos*) e não somente a mãe de Cristo *(Christotokos)*. Isto deu força ao culto mariano, e, por volta do século VII, quatro festas marianas estavam sendo observadas em Roma: a Anunciação, a Purificação, a Assunção e a Natividade de Maria. A estas festas as Igrejas Orientais acrescentaram a Festa da Concepção de Maria, no fim do mesmo século. Bernardo de Claraval influenciou a mariologia de modo decisivo, ao argumentar que, embora Cristo seja o nosso Mediador, também é o nosso Juiz, de forma que precisamos de uma mediadora junto ao Mediador, sendo que, na devoção popular, a Maria misericordiosa era contrastada com o Cristo feroz. A devoção mariana floresceu entre os séculos XI e XV. O rosário (três seções de cinqüenta Ave Marias determinadas em contas) era de uso popular já no século XII, e surgiu também o angelus (a recitação de orações a Maria, ao amanhecer, ao meio-dia e ao entardecer, diante do repicar de um sino). Em 1854, dando seqüência a outro reavivamento de espiritualidade mariana, Pio IX promulgou o dogma da Imaculada Conceição, no sentido de Maria ter estado livre do pecado original desde o momento da sua concepção. Em 1950, Pio XII definiu o dogma da assunção da Virgem Maria, no sentido de ela, ao morrer, ter sido preservada da "corrupção do túmulo" e de estar "ressurreta de corpo e alma para a glória do céu, a brilhar refulgente como Rainha à destra do seu Filho".

Desde o Vaticano II, os estudiosos católicos têm questionado se a negação destes dois dogmas marianos importa em excomunhão da Igreja Católica, visto que tal negação deve ser "culposa, obstinada e externamente manifesta". O Vaticano II também tendeu a dissociar a mariologia da cristologia, removendo, assim, a ênfase do envolvimento dela em nossa redenção e ligando-a à eclesiologia, de modo que Maria é vista como tipo, modelo, mãe e membro preeminente da igreja.

A Revelação. O Concílio de Trento declarou que a tradição tem autoridade igual à das Escrituras, e que a interpretação de ambas é reservada exclusivamente à igreja. Na sua Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina, o Vaticano II procurou remover a distinção nítida percebida pelos protestantes entre as Escrituras e a tradição, ao definir a tradição como interpretações sucessivas das Escrituras oferecidas pela igreja no decurso dos séculos. Foi claramente negado que a igreja, de algum modo, estava acima das duas fontes da revelação: "Este ofício do magistério não está acima da Palavra de Deus, mas serve a ela... Fica claro, portanto, que a sagrada tradição, as Sagradas Escrituras e a autoridade da Igreja para ensinar... estão de tal modo ligadas e unidas que nenhuma delas ficaria em pé sem as demais".

A falha do catolicismo pós-Vaticano II em dar clara preeminência à Bíblia deixa alguns protestantes insatisfeitos, mas não há dúvida de que o estudo erudito e popular da Bíblia por católicos romanos tem aumentado de forma notável desde 1965. O catolicismo romano já não é simplesmente reacionário e polêmico, voltado para a defesa da verdade mediante a condenação do erro. Agora é um movimento inovador e conciliador, mais dedicado em ilustrar a fé cristã do que em defini-la. F. S. PIGGIN

Veja também CONCÍLIO DE TRENTO; INFALIBILIDADE; PAPADO; CONTRA-REFORMA; CATOLICISMO LIBERAL; ULTRAMONTANISMO; GALICANISMO; FEBRONIANISMO; EXCOMUNHÃO; CONCÍLIO VATICANO I; CONCÍLIO VATICANO II.

Bibliografia. W. M. Abbott e J. Gallagher, eds., *The Documents of Vatican II*; L. Boettner, *Roman Catholicism*; *A New Catechism: Catholic Faith for Adults*; G. Daly, *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism*; J. Delumeau, *Catholicism Between Luther and Voltaire*; J. P. Dolan, *Catholicism: An Historical Survey*; J. D. Holmes, *The Triumph of the Holy See*; P. Hughes, *A Short History of*

the Catholic Church; B. Kloppenberg, *The Ecclesiology of Vatican II*; R. Lawler, D. W. Wuerl e T. C. Lawler, eds., *The Teaching of Christ: A Catholic Catechism for Adults*; R. P. McBrien, *Catholicism*, 2 vols.

CATÓLICO. Uma transliteração do grego *katholikos*, "por tudo", "geral", esta palavra tem sido usada numa considerável variedade de sentidos durante a história da igreja. No período patrístico primitivo, tinha a denotação de universal. Este é o seu significado quando ocorre pela primeira vez num ambiente cristão – "Onde estiver Jesus Cristo, ali estará a igreja católica" (Inácio: *Smyr.* 8.2). Aqui, o contraste com a congregação local torna obrigatório o significado de "universal", Justino Mártir podia falar da ressurreição "católica", que, segundo ele explica, significa a ressurreição de todos os homens (*Diálogos* lxxxi). Quando o termo começou a aparecer no Credo dos Apóstolos – "a santa igreja católica" (c. de 450) – assim como surgiu no Credo de Nicéia, anteriormente – "uma só igreja santa, católica e apostólica" – mantinha o sentido de universalidade e, assim, acentuava a união da igreja, a despeito da sua ampla difusão. As Epístolas Católicas do NT receberam este nome de Orígines, Eusébio e outros, para indicar que foram escritas para a igreja inteira e não só para uma congregação local.

Um segundo sentido apareceu quase no fim do século II, quando a heresia se tornara uma ameaça. "Católico" tornou-se o equivalente de ortodoxo. O Cânon Muratoriano (c. de 170) refere-se a certos escritos "que não podem ser recebidos na igreja católica, porque o fel não pode ser misturado com o mel". Vincent de Lérins (*Commonitorium*, 434) combina as idéias da universalidade e da ortodoxia na sua máxima famosa: "Aquilo que todos os homens em todos os tempos e em todos os lugares têm crido deve ser considerado verídico".

Nos tempos da Reforma, a palavra passou a ser o rótulo daquelas igrejas que permaneceram leais ao papado, em contraste com aqueles grupos que se identificaram com a causa protestante. A designação de católico romano emergiu na controvérsia entre Roma e a Igreja Anglicana, que insistiu no seu direito de usar o termo "católica", por ligá-la com a igreja apostólica antiga. Roma, por outro lado, reivindica ser a igreja verdadeira por causa da continuidade organizacional. As igrejas não podiam ser consideradas propriamente "católicas", a não ser que se submetessem à hierarquia romana.

Dois usos modernos da palavra devem ser notados. Um é a designação de um indivíduo como católico, um membro da Igreja Católica Romana. Às vezes, a palavra é usada também para indicar uma abertura de espírito ou ponto de vista, em contraste com aquilo que é considerado rigidamente estreito. Este uso vago da palavra, às vezes bem latitudinariano, é completamente diferente do significado antigo, onde a universalidade era ligada à exatidão da crença cristã.

Os historiadores referem-se à Igreja Católica Antiga como aquela fase do cristianismo que seguiu a apostólica e antecedeu a católico-romana. E. F. HARRISON

Bibliografia. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part II, Vol. II, 310-12; J. Pearson, *An Exposition of the Creed*; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*.

CAUSA, CAUSAÇÃO. A grosso modo, trata-se do relacionamento entre dois eventos ou estados de coisas em que o primeiro ou é necessário ou é suficiente, ou ambas as coisas, para a ocorrência do segundo. A reflexão sobre este tópico tem sido uma parte importante do pensamento ocidental.

Os pré-socráticos especulavam a respeito dos elementos dos quais todas as coisas foram formadas: a terra, o ar, o fogo e a água. Há nisto uma leve semelhança com o conceito de uma causa material, de Aristóteles. Os pré-socráticos, no entanto, não conse-

guiam explicar o fato de o universo ser ordenado e inteligível. O modo de Platão entender as causas das coisas tem semelhanças com a causa formal segundo Aristóteles. Trata as formas ou as idéias como se fossem substância por direito próprio. Aristóteles dava a "causa" uma definição muito mais ampla do que ela geralmente possui hoje. Achava inaceitável a doutrina platônica das formas. Procurava explicar a existência de todas as coisas em termos delas mesmas, sem referência a um âmbito metafísico distinto. Distinguia entre quatro tipos de causas. Todos os objetos materiais têm matéria e forma. A matéria, ou a causa material, é o "estofo" do qual uma coisa é feita. A matéria é um termo relativo para Aristóteles; é relativa à estrutura que a mantém unida. Por exemplo, as células são a causa material do tecido, ao passo que os tecidos são a causa material do órgão do corpo. Os órgãos do corpo são a causa material do corpo vivo.

A causa formal é o formato ou a estrutura que uma coisa assume. Os projetos técnicos são a causa formal do avião. Para Aristóteles, a causa formal e a causa material geralmente são inseparáveis: uma precisa da outra.

Além da causa material e da causa formal, uma coisa deve ter um agente ou força que impõe a forma sobre a matéria. Esta é a causa eficiente. O fabricante do avião é a causa eficiente . Esta causa aproxima-se mais de perto da idéia contemporânea de causa.

A quarta causa é a causa final. É o fim, o alvo, o propósito que uma coisa procura atingir, e onde termina. Pode-se dizer que a causa final de um avião é transportar objetos ou pessoas.

Os filósofos medievais aceitavam a idéia de Aristóteles das quatro causas; consideravam, também, que o efeito fluía da natureza ou da essência da sua causa. Os medievais consideravam indisputáveis três crenças a respeito da causalidade: nada vem do nada; nada pode dar aquilo que ele mesmo não possui; e uma causa deve possuir tanta perfeição ou existência quanto os seus efeitos.

Discussões atuais a respeito da causalidade têm sua origem na declaração de David Hume de que a idéia da causação não pode ser obtida de qualquer modo simples a partir da razão ou da observação. A razão só pode oferecer relações lógicas, e a causa e o efeito não são relações lógicas. A observação pode informar o que realmente está "lá fora", mas estas são apenas regularidades da conjunção constante não-necessária. Ou seja, a observação confirma que algumas coisas regularmente seguem após outras. A experiência leva o observador a esperar que certas percepções sempre se ligarão a outras de modo predizível. Assim, a necessidade que a pessoa sente deve-se ao costume ou ao hábito.

Immanuel Kant aceitou como decisivas as críticas de Hume. Via que semelhante análise danificava uma crença nas verdades científicas que eram universais ou necessárias. Sua solução ao problema da credibilidade das leis científicas e do caráter questionável da causalidade era argumentar que a causalidade é uma categoria necessária, universal e *a priori* da mente. Para o homem ter conhecimento, os objetos devem conformar-se com esta categoria de entendimento e com outras.

Embora a causação possa envolver a regularidade, os filósofos têm perguntado: É só isso? As regularidades podem ser significantes ou acidentais. Mais recentemente, a causação tem sido analisada nos condicionais de fatos contrários: "Se c_1 não tivesse acontecido, e_2 também não o teria". Não fica claro, no entanto, o que faz com que semelhante análise seja verdadeira.

O princípio da incerteza, de Heisenberg, tem tido um efeito profundo sobre a idéia da causalidade. Ele argumentava que, em princípio, é impossível descobrir o ímpeto adquirido e a posição de uma partícula fundamental. (Deve ser notado que tem sido questão de disputa se as partículas têm tanto ímpeto adquirido quanto a posição.) É possível declarar o comportamento de tais partículas em termos de probabilidades, de modo que se possa predizer, com virtual certeza, o comportamento de massas de partículas (i.é, de objetos). Este ponto de vista desperta algumas perguntas a respeito da causalidade. A fi-

sica rejeitou a causação ou a subverteu? É sensato pensar que movimentos subatômicos individuais são causados, apesar de, em princípios, estas causas nunca poderem ser descobertas?

A questão inteira da causalidade tem sido de interesse para a teologia cristã. Duas provas teístas da existência de Deus dependem muito das idéias aristotélicas e medievais da causalidade. No argumento cosmológico, tanto a forma causal quanto a forma da contingência dependem da idéia de que somente Deus pode ser a causa prima. Todas as demais causas são secundárias. Estas causas secundárias nunca explicam, em última análise, os seus efeitos. O argumento teológico, pelo menos em algumas das suas formas, depende bastante da idéia de que uma causa não pode dar ao seu efeito aquilo que ela mesma não tem. Por isso, visto que o mundo revela ter um desígnio inteligente, sua causa deve ser inteligente. A maneira moderna de entender a causalidade, bem como uma crença generalizada na teoria evolucionista, tornaram estes argumentos menos convincentes para muitas pessoas hoje. P. D. FEINBERG

Bibliografia. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*; I. Kant, *Crítica da Razão Pura*; D. Lerner, ed., *Cause and Effect*; B. Russel, *Our Knowledge of the External World.*

CEIA DO SENHOR. Em cada um dos quatro relatos da Ceia do Senhor no NT (Mt 26.26-30; Mc 14.22-26; Lc 22.14-20; I Co 11.23-26) estão incluídas todas as características principais. Os relatos de Mateus e Marcos têm estreitas afinidades formais entre si. Assim também os de Lucas e Paulo. As diferenças principais entre os dois grupos são que Marcos omite palavras "fazei isto em memória de mim" e inclui "derramado em favor de muitos" depois da referência ao sangue da aliança. Em lugar da referência do Senhor a Sua futura reunião com os discípulos no reino de Deus futuro, Paulo tem uma referência à proclamação da morte do Senhor "até que ele venha".

O significado da ação de Jesus deve ser visto no seu pano de fundo no AT. No entanto, há perguntas legítimas quanto à própria natureza e cronograma da refeição. Os relatos parecem ter divergências entre si. O quarto evangelho diz que Jesus morreu na tarde em que o cordeiro pascal foi morto (Jo 18.28). Os relatos sinóticos, no entanto, sugerem que os preparativos foram feitos para a refeição, e ela foi comida, como se fizesse parte da celebração comunitária da Festa da Páscoa naquele ano em Jerusalém, depois de os cordeiros serem sacrificados no templo.

Os relatos sinóticos levantam outros problemas. Tem sido considerado improvável que a prisão de Jesus, a reunião do Sinédrio e o porte de armas pelos discípulos pudessem ter ocorrido se a refeição tivesse coincidido com a data oficial da páscoa. Seria possível encontrar Simão, o cirineu, aparentemente voltando do trabalho no campo, ou um lenço de linho poderia ter sido comprado para o corpo de Jesus, se a festa estivesse em andamento?

A fim de solucionar todas as dificuldades deste tipo, várias sugestões têm sido feitas. Alguns têm sustentado que a refeição tomou a forma de um kiddush – uma cerimônia realizada por uma família ou uma fraternidade como preparativo para o sábado ou um dia de festa. Também tem sido sugerido que a refeição pode ter sido o auge solene, antes da morte de Jesus, de outras refeições messiânicas significativas que Ele tinha o costume de compartilhar com os Seus discípulos, em que o grupo todo antegozava o cumprimento glorioso da esperança no reino vindouro de Deus.

Tais teorias apresentam tantas dificuldades novas quantas alegam solucionar. Além disso, muitas características e pormenores da refeição nas narrativas indicam que se tratava de uma refeição de Páscoa. (Reuniram-se à noite, dentro da cidade; reclinaram-se enquanto comiam; o vinho era vermelho; o vinho foi uma parte preliminar.) O próprio

Jesus tomou cuidado para explicar aquilo que estava fazendo em termos de celebração da Páscoa. Os estudiosos que consideram que a refeição era uma Páscoa explicam as circunstâncias estranhas que a acompanham, e várias teorias têm sido produzidas para harmonizar todos os relatos. Uma das teorias é que um desacordo entre os saduceus e os fariseus causou estabelecimento de datas diferentes para a celebração da festa naquele ano. Outra teoria sugere que Jesus celebrou uma Páscoa irregular, cuja ilegalidade ajudou a causar a traição de Judas e a prisão. (Semelhante teoria poderia explicar por que não se menciona nenhum cordeiro pascal no relato.) Atenção tem sido chamada à existência de um calendário antigo no qual os cálculos da data da Páscoa foram feitos em bases diferentes das usadas nos círculos oficiais. A obediência a semelhante calendário teria fixado a data da festa uns dias antes de sua celebração oficial.

Não há dúvida alguma de que as palavras e as ações de Jesus são melhor entendidas se considerar-se a refeição realizada dentro do contexto da Páscoa judaica. Nela, o povo de Deus não somente relembrava, mas também revivia, os eventos da sua libertação do Egito sob a égide do cordeiro pascal sacrificado como se eles mesmos tivessem participado (veja Ex 12). Neste contexto, ao oferecer o pão e o vinho como Seu corpo e sangue, com as palavras "fazei isto em memória de mim", Jesus aponta para a Sua própria pessoa como o substituto verdadeiro do cordeiro pascal, e para a Sua morte como o evento salvífico que livrará o novo Israel, representado nos Seus discípulos, de toda a escravidão. Seu sangue será doravante o sinal segundo o qual Deus Se lembrará do Seu povo na pessoa de Cristo.

Nas Suas palavras proferidas à mesa, Jesus fala de Si próprio não somente como o cordeiro pascal mas também como um sacrifício de conformidade com outras analogias do AT. No ritual sacrificial, a porção da oferta pacífica que não era consumida pelo fogo e, portanto, não oferecida a Deus como Sua comida (cf. Lv 3.1-11; Nm 28.2) era comida pelo sacerdote e pelo povo (Lv 19.5-6; 1 Sm 9.13) num ato de comunhão com o altar e o sacrifício (Ex 24.1-11; Dt 27.7; cf. Nm 25.1-5; 1 Co 10). Jesus, ao distribuir os elementos, deu aos Seus discípulos um sinal de sua própria comunhão e participação no evento da Sua morte sacrificial.

Além disso, Jesus incluiu na Última Ceia o ritual não somente da refeição pascal e sacrificial, mas também de uma refeição de aliança. No AT, a celebração de uma aliança era seguida por uma refeição na qual os participantes tinham comunhão e se comprometiam à lealdade mútua (Gn 26.30; 31.54; 2 Sm 3.20). A aliança entre Deus e Israel, no Sinai, também foi seguida por uma refeição em que o povo "comia e bebia e viu a Deus". Portanto, a nova aliança (Jr 31.1-34) entre o Senhor e o Seu povo foi ratificada por Jesus numa refeição.

Ao celebrar a Ceia, Jesus enfatizou a relevância messiânica e escatológica da refeição da Páscoa. Naquela festa, os judeus antegozavam uma libertação futura tipologicamente prenunciada pela libertação do Egito. Uma taça era reservada ao Messias para a eventualidade de Ele chegar naquela noite para realizar esta libertação e cumprir a promessa do banquete messiânico (cf. Is 25-26; 65.13, etc.). Pode ter sido este mesmo cálice que Jesus tomou na instituição do novo rito, indicando que agora o Messias estava presente pra festejar com o Seu povo.

Depois da ressurreição, nas suas freqüentes celebrações da Ceia (At 2.42-46; 20.7), os discípulos veriam o ponto culminante da comunhão à mesa que Jesus tinha tido com os publicanos e pecadores (Lc 15.2; Mt 11.18-19) e das refeições que eles próprios tinham tomado com Ele todos os dias. Eles a interpretariam não como simples profecia, mas como um verdadeiro antegozo do banquete messiânico futuro e como um sinal da presença do mistério do reino de Deus no meio deles, na pessoa de Jesus (Mt 8.11; cf. Mc 10.35-36; Lc 14.15-24). Veriam o significado dela com relação a Sua presença viva na igreja, ressaltada plenamente nas refeições da Páscoa cristã que tinham compartilhado

com Ele (Lc 24.13-35; Jo 21.1-14; At 10.41). Era uma ceia na presença do Senhor ressurreto como anfitrião. Veriam, no milagre messiânico da multiplicação dos pães para a multidão, Suas palavras a respeito dEle mesmo como o pão da vida, um sinal da Sua contínua auto-oferta, de forma oculta, no mistério da Ceia do Senhor.

Mas eles não se esqueceriam do aspecto sacrificial e pascal da Ceia. A comunhão à mesa que relembravam era a comunhão do Messias com os pecadores, que chegou ao seu clímax na Sua auto-identificação com o pecado do mundo, lá no Calvário. Tinham comunhão com o Jesus ressurreto por meio da lembrança da Sua morte. Assim como a Ceia do Senhor os relacionava com o futuro reino e glória de Cristo, assim também ligava-os à Sua morte, de uma vez por todas.

É com este quadro de pensamentos que devemos interpretar as palavras de Jesus à mesa e as declarações no NT a respeito da Ceia. Há um verdadeiro relacionamento vivificante de comunhão entre os eventos e as realidades passados, presentes e futuros, simbolizados na Ceia e naqueles que dela participam (Jo 6.51; 1 Co 10.16). Esta comunhão é tão inseparável da participação da Ceia, a ponto de podermos falar do pão e do vinho como se realmente fossem o corpo e o sangue de Cristo (Mc 14.22: "Isto é o meu corpo"; cf. Jo. 6.53). É pelo Espírito Santo somente (Jo 6.53) que o pão e o vinho, quando recebidos pela fé, transmitem as realidades que representam, e que a Ceia nos dá participação na morte e na ressurreição de Cristo e no reino de Deus. É pela fé somente que Cristo é recebido no coração na Ceia (Ef 3.17), e assim como a fé é inseparável da palavra, a Ceia do Senhor nada é sem a palavra. Cristo é *Senhor* à Sua mesa, o anfitrião ressurreto e invisível (Jo 14.19). Ele não está presente à disposição da igreja, para ser dado e recebido automaticamente, na mera realização de um ritual. Mesmo assim, Ele está presente, de conformidade com a Sua promessa, para a fé que busca e adora. Ele também está presente de tal maneira que, embora os incautos e descrentes não possam recebê-Lo, não deixam de comer e beber juízo para si mesmos (1 Co 11.27).

Ao participarem, pelo Espírito, do corpo de Cristo oferecido na cruz de uma vez por todas, os membros da igreja são estimulados e capacitados pelo mesmo Espírito Santo a se oferecerem ao Pai no sacrifício eucarístico, a servirem uns aos outros em amor, dentro do corpo, e a cumprirem sua função sacrificial como corpo de Cristo a serviço da necessidade do mundo inteiro que Deus reconciliou a Si mesmo em Cristo (1 Co 10.17; Rm 12.1).

Há, na Ceia do Senhor, uma renovação constante da aliança entre Deus e a igreja. A palavra "memória" (*anamnēsis*) refere-se não simplesmente ao homem, que se lembra do Senhor, mas também à lembrança que Deus tem do Seu Messias, da Sua aliança e da Sua promessa de restaurar o reino. Na Ceia, tudo isso é levado diante de Deus na verdadeira oração intercessória.

R. S. WALLACE

Veja também CEIA DO SENHOR, CONCEITOS DA.

Bibliografia. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*; A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the NT*; G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*; I. H. Marshall, *Lord's Supper and LasT Supper*; F. J. Leenhardt e O. Cullmann, *Essays in the Lord's Supper*; J. J. von Allmen, *The Lord's Supper*; M. Thurian, *The Eucharistic Memorial*; E. J. F. Arndt, *The Font and the Table*; M. Marty, *The Lord's Supper*; E. Schillebeeckx, ed., *Sacramental Reconciliation.*

CEIA DO SENHOR, CONCEITOS DA. O NT ensina que os cristãos devem participar de Cristo, na Ceia do Senhor (1 Co 11.23-32; cf. Mt 26.26-29; Lc 22.14-23; Mc 14.22-25). Num discurso notável, Jesus disse que os Seus discípulos teriam de alimentar-se dEle se quisessem ter a vida eterna (Jo 6.53-57). O contexto daquele discurso foi a multiplicação dos pães para os cinco mil. Jesus aproveitou a ocasião para dizer à multi-

dão que ela não devia se preocupar tanto com a comida que perece e, sim, com a comida que dura para sempre, que Ele lhes dá. Tal comida é Ele mesmo, o Seu corpo e o Seu sangue. Aqueles que crêem nEle devem comer a Sua carne e beber o Seu sangue – não literal, porém simbólica e sacramentalmente – no rito que Ele deu à igreja. Por meio da fé nEle e da participação dEle, viveriam para sempre, porque a união com Ele importa em salvação.

O contexto para a instituição da Ceia do Senhor foi a refeição da Páscoa que Jesus celebrou com Seus discípulos para comemorar a libertação de Israel do Egito (Mt 26.17; Jo 13.1; Ex 13.1-10). Ao chamar o pão e o vinho de Seu corpo e Seu sangue, e ao dizer "fazei isto em memória de mim", Jesus Se autodenominava o verdadeiro Cordeiro Pascal, cuja morte livraria o povo de Deus da escravidão ao pecado. Assim, Paulo escreve: "Cristo, nosso cordeiro pascal, foi imolado" (1 Co 5.7; cf. Jo 1.29).

A Transubstanciação. A doutrina da Ceia do Senhor ocasionou discórdia na igreja pela primeira vez no século IX, quando Radberto, influenciado pelo anseio pelas coisas misteriosas e sobrenaturais que caracterizava os seus tempos, ensinou que ocorria um milagre ao serem pronunciadas as palavras da instituição na Ceia. Os elementos eram transformados no próprio corpo e sangue de Cristo. Radberto recebeu oposição de Ratramno, que sustentava a posição de que a presença de Cristo na Ceia é espiritual. O ensino e a prática da igreja avançaram na direção de Radberto – a doutrina da transubstanciação, a saber: na Ceia a substância nos elementos do pão e do vinho é transformada na substância do corpo e do sangue de Cristo, ao passo que os acidentes – isto é, a aparência, o sabor, o tato e o olfato – permanecem os mesmos. No século XI, Berengar rejeitou a idéia então corrente de que pedaços de carne de Cristo são ingeridos durante a Comunhão e de que parte do Seu sangue é bebido. Com sensibilidade, sustentava que o Cristo inteiro (*totus Christus*) é dado espiritualmente ao crente, enquanto este recebe o pão e o vinho. Os elementos permanecem inalterados, mas estão investidos de um novo sentido; representam o corpo e o sangue do Salvador. No entanto, este parecer não estava em harmonia com aqueles tempos, e a transubstanciação foi declarada como a fé da igreja em 1059, embora o termo não tenha sido usado oficialmente antes do Quarto Concílio Laterano, em 1215.

A igreja medieval continuou e refinou o ensino da transubstanciação, acrescentando sutilezas, tais como: (1) a concomitância, isto é, tanto o corpo quanto o sangue de Cristo estão em cada elemento; daí, quando o cálice é recusado aos leigos, o Cristo inteiro, o corpo e o sangue, é recebido no pão isoladamente; (2) a consagração, isto é, o ensino de que o momento sublime na Eucaristia não é a comunhão com Cristo mas a transformação dos elementos, pela sua consagração, no próprio corpo e sangue de Cristo, ato este que é realizado exclusivamente pelo sacerdote; (3) visto haver a presença real de Cristo na Ceia – o corpo, o sangue, a alma e a divindade – um sacrifício é oferecido a Deus; (4) o sacrifício oferecido é propiciatório; (5) os elementos consagrados, ou a hóstia, podem sem reservados para uso posterior; (6) os elementos assim reservados devem ser venerados como o Cristo vivo. O Concílio de Trento (1545-63) confirmou estes ensinamentos nas suas 13ª e 22ª sessões, acrescentando que a veneração dada aos elementos consagrados é adoração (*latria*), o mesmo culto que é prestado a Deus.

Lutero e a Consubstanciação. Os reformadores concordaram entre si na sua condenação da doutrina da transubstanciação. Consideravam que era um erro grave, contrário às Escrituras; repugnante à razão; contrário ao testemunho dos nossos sentidos de visão, olfato, paladar e tato; destrutivo do significado real de um sacramento; e tendente à superstição e à idolatria mais grosseiras. O primeiro ataque de Lutero contra aquilo que considerava ser uma perversão da Ceia do Senhor foi *O Cativeiro Babilônico da Igreja*. Nessa obra, acusa a igreja de estar em tríplice cativeiro com sua doutrina e prática a respeito da Ceia – a negação do cálice ao povo, a transubstanciação e a doutrina de que a

Ceia é um sacrifício oferecido a Deus. Lutero fala a respeito de sua instrução anterior na teologia do sacramento, e de algumas de suas dúvidas: "Quando fiquei sabendo mais tarde qual igreja fora aquela que decretou tal coisa, justamente a igreja tomista – ou seja, a igreja aristoteliana – obtive mais coragem e, depois de flutuar num mar de dúvidas, finalmente achei descanso para a minha consciência no conceito acima de que é pão verdadeiro e vinho verdadeiro, nos quais a carne e o sangue verdadeiros de Cristo estão presentes de nenhum outro modo e não em grau menor do que os outros asseveram em seus acidentes. Cheguei a esta conclusão porque vi que as opiniões dos tomistas, mesmo aprovadas por papas e concílios, não deixam de ser meras opiniões, e nem sequer se tornariam em artigos de fé mesmo se um anjo do céu os decretasse diferentemente (Gl 1.8). Porque aquilo que é asseverado sem as Escrituras e sem a revelação comprovada pode ser sustentado como opinião, mas não precisa ser crido. Mas esta opinião de Tomás fica tão completamente pendurada no ar, sem o apoio da Escritura nem da razão, que me parece que ele não conhece filosofia nem lógica. Porque Aristóteles fala do sujeito e dos acidentes de modo tão diferentes de São Tomás que me parece que este grande homem é digno de dó, não somente por tentar tirar de Aristóteles as suas opiniões em questões de fé, mas também por tentar baseá-las num homem a quem não compreendia, edificando, assim, uma superestrutura infeliz sobre um alicerce infeliz" (*Obras*, XXXVI, 29).

Lutero estava sentindo o clima para um novo conceito do sacramento nessa ocasião, mas acreditava que era legítimo sustentar que há pão e vinho reais no altar. Rejeitava a posição tomista de uma mudança na substância dos elementos, ao passo que os acidentes permanecem, sendo que Aristóteles, de quem foram emprestados os termos "substância" e "acidentes", não reconhecia semelhante separação. O "terceiro cativeiro", a doutrina do sacrifício da missa, Lutero declarou ser "em muito o mais maligno de todos", porque nessa doutrina o sacerdote alega oferecer o próprio corpo e sangue de Cristo como repetição do sacrifício expiatório na cruz, mas sem sangue, enquanto o verdadeiro sacramento do altar é uma "promessa do perdão dos pecados que Deus nos ofereceu, e esta promessa já foi confirmada pela morte do Filho de Deus". Visto que se trata de uma promessa, o acesso a Deus não é obtido mediante obras e méritos, com os quais procuramos agradá-Lo, mas pela fé somente. "Porque onde há a Palavra de Deus, que promete, deve necessariamente haver a fé do homem, que aceita".

"Quem neste mundo seria tão tolo a ponto de considerar uma promessa recebida por ele, ou um testemunho a favor dele, como uma boa obra que ele pratica para o testador ao aceitá-lo? Qual herdeiro imaginará que realiza um ato de bondade para com seu pai ao aceitar as condições do testamento e a herança que este lhe transmite? Que audácia ímpia, portanto, quando nós, que vamos receber o testamento de Deus, vimos como aqueles que estão para realizar uma boa obra a favor dEle! Esta ignorância do testamento, este cativeiro no tocante a tão grande sacramento – não são por demais tristes para lágrimas? Em vez de sermos gratos pelos benefícios recebidos, chegamos com arrogância para dar aquilo que devemos receber. Com perversidade inaudita, zombamos da misericórdia do Doador ao oferecermos como obra aquilo que recebemos como dádiva de modo que o testador, ao invés de ser um distribuidor dos seus próprios bens, torna-se o beneficiário dos nossos. Ai de tal sacrilégio!" (*Obras*, XXXVI, 47-48).

Na sua determinação de quebrar o cativeiro da superstição ao qual a igreja estava presa, Lutero escreveu mais quatro tratados contra a perversão medieval da Ceia do Senhor. Apesar disso, também lutava contra desenvolvimentos doutrinários do outro lado. Alguns que, com ele, rejeitavam os erros da Igreja Católica Romana, estavam negando qualquer presença real de Cristo na Ceia; contra eles, a partir de 1524, Lutero dirigiu um ataque. Nesses cinco escritos demonstrou que, embora acreditava que Cristo está fisicamente presente na Ceia do Senhor e que o Seu corpo é recebido por todos aqueles que participam dos elementos. "Nisto tomamos posição, e também cremos e ensinamos que

na Ceia comemos e tomamos para nós mesmos o corpo de Cristo, pois Ele havia dito ao instituir a Ceia: "Isto é o meu corpo". Se as Escrituras não podem ser entendidas literalmente neste aspecto, não se pode crer nelas em parte alguma, sustentava Lutero, e ficamos a caminho da "virtual negação de Cristo, de Deus e de tudo (*Obras* XXXVII, 29, 53).

Zuínglio. O principal oponente de Lutero entre os evangélicos foi Ulrich Zuínglio, cuja atividade reformadora na Suíça era tão antiga quanto a de Lutero na Alemanha. Embora fosse igualmente contrário a Roma, Zuínglio tinha sido profundamente influenciado pelo humanismo com sua antipatia pela mentalidade medieval e sua preferência à razão. Lutero sentia muita atração pela tradição inteira de igreja, era conservador por natureza, tinha uma profunda tendência mística, e desconfiava do livre uso da razão. "Assim como este era, por sua disposição e disciplina, um escolástico que amava os santos e os sacramentos da Igreja, aquele era um humanista que apreciava os pensadores da antigüidade e a razão em cujo nome eles falavam. Lutero nunca escapou dos sentimentos de monge e das associações do mosteiro; mas Zuínglio estudava seu Novo Testamento com uma boa consciência da sanidade do seu pensamento, uma combinação de pureza e praticabilidade dos seus ideais e a majestade do seu espírito; e a ambição dele era tornar real uma religião segundo o modelo do NT, livre das tradições e superstições dos homens. Foi isto que o tornou tão tolerante com relação a Lutero, e Lutero, tão intolerante com relação a ele. As diferenças de caráter eram insuperáveis." (H. M. Fairbairn: *The Cambridge Modern History* – "História Moderna segundo a Universidade de Cambridge"; II, 345-46.)

Teologicamente, as principais diferenças entre Lutero e Zuínglio eram: A incapacidade de Lutero de pensar na presença real de Cristo na Ceia de qualquer outro modo senão físico, e o dualismo marcante que percorria boa parte do pensamento de Zuínglio. Esse dualismo é visto na doutrina zuingliana da Palavra de Deus que é tanto interior quanto exterior, da igreja que é tanto visível quanto invisível, e no seu conceito dos meios de graça que têm tanto uma forma externa quanto uma graça interna outorgada pelo Espírito Santo. Nenhum elemento físico pode afetar a alma; somente Deus o pode na Sua graça soberana. Não deve, portanto, haver qualquer identificação do sinal com aquilo que ele significa, mas através do uso do sinal a pessoa do mundo dos sentidos para a realidade espiritual representada, Lutero, por contraste, sustentava que Deus vem a nós exatamente nas realidades espirituais discernidas pelos sentidos.

Zuínglio interpretava as palavras de Jesus, "isto é o meu corpo", em harmonia com João 6, onde Jesus falava em comer e beber do Seu corpo e sangue, especialmente o v. 63: "O espírito é o que vivifica; a carne para nada aproveita". Raciocinava, portanto, que não somente a transubstanciação está errada, como também a idéia de Lutero, da consubstanciação, de que Cristo, de alguma maneira, está corporeamente em, sob e com os elementos. A doutrina de comer fisicamente é absurda e repugnante ao bom senso. Além disso, Deus não pede que creiamos naquilo que é contrário à experiência dos sentidos. A palavra "é", nas palavras da instituição, quer dizer "significa", ou "representa", e deve ser interpretada figuradamente, conforme se faz em outras passagens do tipo "Eu sou", na Bíblia. A ascensão de Cristo significa que Ele levou o Seu corpo da terra para o céu.

A deficiência de Zuínglio estava na sua falta de apreciação da presença real de Cristo na Ceia mediante o Seu Espírito Santo, e do verdadeiro alimento que os fiéis recebem dEle. O que ele precisava para ter uma doutrina adequada era a crença de Lutero na realidade da comunhão com Cristo e o recebimento dEle na Ceia. Esta doutrina achava-se em Calvino.

Calvino. O parecer de Calvino quanto à Ceia do Senhor parece ser uma posição intermediária entre as opiniões de Lutero e de Zuínglio, mas é, na realidade, uma posição independente. Rejeitando o "memorialismo" de Zuínglio bem com a "idéia monstruosa da ubiqüidade" (*Inst.* 4.17.30), sustentava que há um recebimento verdadeiro do corpo e

do sangue de Cristo na Ceia, mas de modo espiritual. O sacramento é realmente um meio de graça, um canal mediante o qual Cristo Se comunica a nós. Juntamente com Zuínglio, Calvino sustentava que Cristo, depois da ascensão, continuava tendo um corpo real localizado no céu. Nada deve ser tirado da "glória celestial de Cristo – conforme acontece quando Ele é submetido aos elementos corruptíveis deste mundo, ou ligado a quaisquer criaturas terrestres... Nada que seja impróprio à natureza humana deve ser atribuído ao Seu corpo, conforme acontece quando se diz que este é infinito ou que é colocado em vários lugares ao mesmo tempo" (*Inst.* 4.12.19). Juntamente com Lutero, Calvino acreditava que os elementos na Ceia são sinais que demonstram o fato de que Cristo está verdadeiramente presente, e repudiava a crença de Zuínglio de que os elementos são sinais que representam aquilo que está ausente.

Sendo que a doutrina da presença real de Cristo na Ceia era a questão principal no debate eucarístico, fica óbvio que Lutero e Calvino concordavam mais entre si do que Calvino e Zuínglio. O conceito deste último sobre a presença de Cristo era "pela contemplação da fé" mas não "na essência e na realidade". Para Lutero e Calvino, a comunhão com um Cristo presente, que realmente alimenta os crentes com Seu corpo e sangue, é aquilo que faz o sacramento. A questão entre eles era a maneira de o corpo de Cristo existir e de ser dado aos crentes.

Na sua resposta a esta questão, Calvino rejeitava a doutrina eutiquiana da absorção da humanidade de Cristo na Sua divindade, idéia esta que achava em alguns dos seus oponentes luteranos, bem como qualquer enfraquecimento da idéia de uma presença local da carne de Cristo no céu. Embora Cristo esteja corporalmente no céu, a distância é vencida pelo Espírito Santo, que vivifica os crentes com a carne de Cristo. Assim, a Ceia é uma verdadeira comunhão com Cristo, que nos alimenta com Seu corpo e sangue. "Devemos levar em conta que não é necessário que a essência da carne desça do céu a fim de sermos alimentados com ela, sendo que a virtude do Espírito é suficiente para romper todos os impedimentos e transpor qualquer distância entre locais. Entrementes, não negamos que isto é incompreensível à mente humana; porque nem a carne pode naturalmente ser a vida da alma, nem operar sobre nós o seu poder da parte do céu, nem é sem razão que a comunhão que nos torna carne da carne de Cristo, e ossos dos Seus ossos, é chamada por Paulo de 'grande mistério' (Ef 5.30). Na Ceia, portanto, reconhecemos um milagre que ultrapassa tanto os limites da natureza quanto a medida dos nossos sentidos, e a Sua carne nos é dada como alimento. Mas devemos acabar com todas as invenções inconsistentes com a explicação acima, tais como a ubiqüidade do corpo, a inclusão oculta sob o símbolo do pão e a Presença substancial na terra" (*Tratados*, II, 577).

Calvino sustentava que a essência do corpo de Cristo era o seu poder. Por si mesmo, ele tem pouco valor, visto que "teve na terra a sua origem, e passou pela morte" (*Inst.* 4.17.24), mas o Espírito Santo, que deu a Cristo um corpo, comunica-nos o poder dele de tal maneira que, na Ceia, recebemos o Cristo inteiro. A diferença entre Calvino e Lutero não é grande nesta questão, porque Lutero sustentava que a "destra de Deus", para onde Cristo ascendeu, significava o poder de Deus, e esse poder está em todos os lugares. A verdadeira diferença entre Lutero e Calvino achava-se na existência presente do corpo de Cristo. Calvino sustentava que ele está num lugar, no céu, ao passo que Lutero dizia que tem a mesma onipresença da natureza divina de Cristo. Os dois concordavam que aqui há um mistério profundo que pode ser aceito, mas não compreendido. "Se alguém me perguntar como ocorre esta participação do Cristo inteiro, não terei vergonha de confessar que é um segredo, por demais elevado para minha mente compreender ou as minhas palavras declararem... Eu o experimento mais do que o entendo (*Inst.* 4.17.32).

Resumo. Embora cada uma da posições acima delineadas procurasse apreciar devidamente a Santa Ceia que o Senhor deu à Sua igreja, e apesar de cada uma delas possuir elementos de verdade, a posição de Calvino tem recebido aceitação mais generaliza-

da dentro da igreja universal. Além disso, é a posição mais próxima ao pensamento dos teólogos contemporâneos dentro das tradições católico-romana e luterana. É uma posição que considera que a Ceia do Senhor é um rito instituído por Jesus Cristo, onde o pão é rompido e o fruto da videira é derramado como grata memória do sacrifício expiatório de Cristo, tendo se tornado, por meio da recepção e da bênção sacramental dada pelo Espírito Santo, a comunhão (ou seja, a participação) do corpo e do sangue de Cristo e um antegozo da plena salvação futura. M. E. OSTERHAVEN

Veja também CEIA DO SENHOR.

Bibliografia. "The Canons and Decrees of the Council of Trent", in *Creeds of Christendom*, II, ed. P. Schaff; J. Pelikan e H. T. Lehmann, eds., *Luther's Works*, 56 vols.; J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. J. T. McNeill, e *Tracts Relating to the Reformation*, trad. H. Beveridge, 3 vols.; G. W. Bromiley, ed., *Zwingli and Bullinger*; K. McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist*; D. Bridge e D. Phypers, *Communion: The Meal That Unites?*

CELAM. O Conselho Episcopal Latino-americano (Consejo Episcopal Latinoamericano) teve suas origens com a reunião do Concílio Plenário Latino-americano, em 1899, pelo Papa Leão XIII. Mas o CELAM só nasceu em julho-agosto de 1955, época da sua primeira assembléia geral. A idéia da fundação era desenvolver um "triângulo entre a América Latina, América do Norte e Roma". Desde então, três assembléias marcaram a ação da Igreja Católica na América Latina, após a II Grande Guerra: a primeira, em 1955, no Rio de Janeiro; a segunda, em 1968, em Medellin, Colômbia; e a terceira, em 1979, em Puebla, México.

A primeira assembléia foi apenas inauguradora do interesse específico da Igreja na América Latina. O conteúdo discutido na mesma quase não teve qualquer repercussão. Já as reuniões de Medellin e Puebla tiveram um caráter bem diferente. A Igreja tem reconhecido que tanto o marxismo como o protestantismo têm sido causa da perda de muito terreno por parte da própria Santa Sé. Ainda que o crescimento do protestantismo já tivesse sido observado em 1955, uma tomada de atitude mais clara e determinada da Igreja só foi estabelecida nas outras assembléias. Assim, a ordem é *comunhão e participação*, segundo Puebla; participação ativa na vida social conturbada de uma América Latina que se encontra presa por regimes políticos militares e ditatoriais, onde a democracia está longe de ser uma realidade, sem levar em conta os enormes problemas econômicos do continente. Assim, uma grande quantidade de missionários da Europa e dos EUA tem se oferecido para o trabalho de "evangelização" nos países latino-americanos. Parece que a reação católica tem sido bastante vigorosa, apesar de sua contínua crise, principalmente no Brasil. Existe um grande interesse dos sacerdotes e clérigos latino-americanos pelas assembléias do CELAM. A última conferência apresentou impressionante unanimidade, quando a aprovação de seu documento final teve apenas um voto em branco.

L. A. T. SAYÃO

CELEBRAÇÃO. A celebração está no âmago da adoração e do culto do povo de Deus. Embora a palavra não ocorra muito freqüentemente nas Escrituras, o conceito é importante, e é melhor compreendido em termos de seus elementos, qualidades, assunto e ocasiões, conforme se vê nas festas de Israel, na Ceia do Senhor e na poesia de celebração da Bíblia (como em 1 Sm 2.1-10; Sl 95; 100; Lc 1.46-55, 68-79).

Os Elementos. Os elementos essenciais nas ocasiões e expressões bíblicas de celebração são: o louvor, as ações de graça, o cântico, a comemoração, a reencenação e o

serviço obediente. O louvor é dirigido a Deus como uma exultação, ou até mesmo uma jactância ou vanglória na majestade da Sua Pessoa e dos Seus atos na história. As ações de graças celebram a bondade e a justiça de Deus, e expressam a nossa dependência dEle. O cântico é um dos meios de se comunicar a expressão da celebração, e é mencionado freqüentemente no AT e no NT. A comemoração várias vezes se destaca na celebração; celebra a lembrança das obras de Deus na criação e na redenção. A reencenação está estreitamente ligada com a comemoração. A reencenação é um ritual que simbolicamente comemora os atos redentores de Deus, como no caso da Páscoa e da Eucaristia. A celebração também incorpora o elemento do antegozo. No próprio ato de comemorar aquilo que Deus fez de modo redentor no passado, antegozamos a redenção final na consumação futura de todas as coisas. Finalmente, a celebração genuína avança para o serviço e ministério obedientes. As Escrituras não permitem uma dicotomia entre o ouvir e o praticar, entre a adoração e o serviço. Aqueles que realmente escutam, praticam; e aqueles que realmente adoram, servem. Estes são os elementos da celebração.

As Qualidades. Podem ser identificadas de modo muito mais breve, embora não sejam menos importantes do que os elementos. Estas qualidades são evidentes em si mesmas nos exemplos bíblicos da celebração: alegria, a expressão feliz do coração; sinceridade, a ausência de hipocrisia e fingimento; espontaneidade, o oposto da compulsão e do condicionamento; temor e reverência, o sentimento da criatura na presença do Criador; seriedade, intensidade que brota de dentro; beleza, a dimensão estética que deve caracterizar as expressões de celebração; participação, o fato de que celebrar é realmente participar. Todas estas qualidades acham-se nos exemplos bíblicos de celebração.

O Assunto. Ele pode ser expressado de modo simples, porém profundo: Deus, por causa do que Ele é e do que Ele faz como Criador e Redentor.

As Ocasiões. Nas Escrituras, elas eram tanto formais quanto informais. As ocasiões formais eram os tempos determinados, reservados para a celebração, como nos casos das festas de Israel e a Santa Ceia, na igreja. Mas ocasiões informais, tanto individuais quanto coletivas, abundam, como no cântico de Ana (1 Sm 2.1-10), nos salmos de Davi (e.g., Sl 103), no Magnificat de Maria (Lc 1.46-55) e na celebração da igreja primitiva (At 2.46-47).

Por haver muitos mal-entendidos na igreja contemporânea a respeito da natureza da celebração e da adoração, é importante que indiquemos claramente aquilo que a celebração não é. Não é mero formalismo nem ritual. Não é diversão. Não é um mero acréscimo ao culto, para ser rapidamente liquidado. Não é mera encenação para ser simplesmente observada pelos espectadores, quer se trate do papel desempenhado pelos músicos, pelos pregadores ou pelos funcionários sacerdotais. Não é a repetição de chavões sem sentido ou lugares-comuns piedosos. Além disso, a celebração nunca pode ser de má vontade nem compulsória.

S. N. GUNDRY

Veja também ADORAÇÃO; ADORAÇÃO NA IGREJA.

Bibliografia. R. Allen e G. Borror, *Worship: Rediscovering the Missing Jewel*; R. P. Martin, *Adoração na Igreja Primitiva*; R. E. Webber, *Worship: Old and New*; J. F. White, *News Forms of Worship.*

CELIBATO. O estado de alguém permanecer solteiro com fins de devoção religiosa e de pureza ética. A prática tem sido uma característica de muitos grupos cristãos, e também tem sido observada por outras religiões, por várias razões. Desde o século IV, o celibato tem sido um padrão imposto sobre os clérigos católico-romanos, a despeito da agitação sempre presente no sentido de ele ser deixado de lado. Os reformadores protestantes negaram a validade bíblica do celibato imposto; Lutero, Zuínglio e Calvino, todos eles se casaram.

A principal influência que deu origem ao celibato foi o dualismo pagão que tomou o lugar da ênfase saudável no casamento e na vida familiar que a igreja dos primeiros séculos herdou do Antigo e Novo Testamentos. Este dualismo era um aspecto comum em muitos movimentos religiosos e filosóficos daqueles tempos. Seu tema subjacente era a rejeição de todas as coias físicas como más, em contraste com a bondade das coisas espirituais. Em pouco tempo, tornou-se a praxe aceita na igreja ocidental, e os que estavam totalmente dedicados ao serviço de Deus, deviam separar-se de realidades físicas, tais como relações sexuais e seu âmbito óbvio no casamento cristão. O celibato, portanto, tornou-se a norma para monges e sacerdotes. A igreja oriental fez uma exceção ao não impor o celibato aos clérigos ordenados depois do casamento.

Lado a lado com sua ênfase na normalidade do casamento, incluindo as relações sexuais e a estrutura da família, o NT ensina o valor do celibato. João Batista, Paulo e o próprio Jesus podem ser citados como exemplos de celibatários. Além disso, em Mt 19 e 1 Co 7, as Escrituras falam do valor do celibato. Tanto Paulo (1 Co 7.7) quanto Jesus (Mt 19.12) indicam que semelhante celibato é um dom de Deus, não dado a todas as pessoas. Os que recebem o dom devem abrir mão do casamento, visando maior liberdade e menor envolvimento mundano para servir a Deus. Isto não significa que casar-se é pecado, conforme Paulo indica em 1 Co 7.9, 28, 36, 38. Proibir o casamento é considerado diabólico, em 1 Tm 4.1-3. A expectativa normal é de que os líderes da igreja sejam casados e tenham uma vida familiar exemplar (1 Tm 3.1-3; Tt 1.6). Embora nenhum cristão deva ser forçado ao celibato, aqueles que o recebem da parte de Deus como um dom devem ser encorajados a praticá-lo como expressão do seu serviço no reino. O. G. OLIVER JR.

Bibliografia. W. Bassett e P. Huzing, eds., *Celibacy in the Church*; C. Frazee, "The Origins of Clerical Celibacy in the Western Church", *CH* 41:149-67; G. Frein, ed., *Celibacy: The Necessary Option*; H. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, 2 vols.; B. J. Leonard, "Celibacy as a Christian Life-Style in the History of the Church", *RE* 74:21-32; H. J. M. Nouwen, "Celibacy", *PP* 27:79-90; P. Schaff, *History of the Christian Church*, II, 397-414.

CERTEZA. A certeza da fé ou certeza da salvação denota a confiança do crente em Cristo de que ele, a despeito da sua condição pecaminosa mortal, é, de forma irrevogável, um filho de Deus e um herdeiro do céu. Se o presidente de um país perdoasse um criminoso condenado, seria muito apropriado que levasse este fato ao conhecimento da pessoa perdoada. De modo semelhante, se Deus perdoa gratuitamente os nossos pecados, devemos esperar que Ele nos dê a certeza deste fato. Por isso, assim como Ele convence o mundo do pecado, da justiça e do juízo, o Espírito Santo, que não pode mentir, fornece ao crente a certeza da sua nova posição na família de Deus.

A doutrina da segurança espiritual é amplamente ensinada no NT, especialmente por Paulo, João e o escritor aos hebreus. O apóstolo Paulo ensina claramente que o Espírito da adoção produz no cristão a certeza da filiação, de sermos filhos (Rm 8.15-17; Gl 4.6). Em virtude dos propósitos e da obra de Deus na eleição, no chamado, na justificação e na glorificação (Rm 8.29-30), Paulo está convicto de que nada de terrestre nem de celeste pode separar o crente do amor de Deus (Rm 8.38-39). O cristão possui plena certeza da capacidade de Deus para completar a salvação que Ele iniciou (2 Tm 1.12; Fp 1.6). O cristão deve possuir "forte convicção de entendimento" (Cl 2.2) e "plena convicção" (1 Ts 1.5) da sua herança espiritual em Cristo. João, da mesma forma, escreve que o cristão, baseado no testemunho bíblico da obra salvífica de Cristo, pode saber com certeza que possui a vida eterna (Jo 5.24; 1 Jo 5.13). Além disso, o testemunho do Espírito Santo no coração (1 Jo 4.13; 5.10) e a presença dos frutos do Espírito na vida (1 Jo 3.18-19) fornecem a certeza de que a pessoa está salva. O escritor aos hebreus concorda com estes en-

sinos, quando escreve sobre a "plena certeza da esperança" (Hb 6.11) e acerca da "plena certeza da fé" (Hb 10.22) que o cristão pode desfrutar em virtude de seu novo relacionamento com Cristo.

Um exame do ensinamento bíblico revelará que a certeza da salvação tem duas bases: uma objetiva e outra subjetiva. Em primeiro lugar, baseado na autoridade objetiva da Palavra de Deus, o crente pode saber que Deus o escolheu desde a fundação do mundo, e que Cristo fez plena expiação pelos seus pecados, ressuscitou dentre os mortos para a sua justificação, vive para fazer intercessão e voltará para recebê-lo na glória. A certeza, em primeiro lugar, não se baseia na experiência emocional, mas no testemunho autorizado da obra salvífica de Cristo. Por outro lado, a certeza envolve, também, a profunda convicção pessoal criada pelo Espírito Santo no coração: meus pecados foram perdoados, fui adotado na família de Deus, e pertenço a Ele para sempre. As afeições religiosas, portanto, garantem de modo infalível os benefícios salvíficos do evangelho.

A Escritura deixa claro que uma pessoa pode ser genuinamente salva sem, porém, ter a plena certeza da salvação (1 Jo 5.13). A segurança religiosa pode ser enfraquecida por hábitos pecaminosos, negligência da Palavra de Deus, pela ação de se apagar o Espírito e até mesmo pela exaustão física ou mental. A experiência normal da segurança, galgada pela fé e pela obediência, resulta em certeza numa era de incertezas, no serviço altruísta prestado a Deus e ao próximo, e na confiança diante da morte.

A doutrina da segurança recebeu um tratamento completo por Lutero, Calvino e a maioria dos teólogos da era pós-Reforma. A Igreja Católica Romana, no Concílio de Trento, rejeitou o ensino de que um cristão pode ter a certeza da sua salvação. Tendo em vista as doutrinas romanas do mérito e do purgatório, somente uma revelação especial de Deus poderia dar ao indivíduo a certeza da salvação final. Os arminianos geralmente estão de acordo entre si ao afirmarem que, no máximo, alguém pode desfrutar da certeza em qualquer determinado momento, visto que o crente pode apostatar e perder a sua salvação. O metodismo, sob a liderança de João Wesley, ressalta como uma convicção central a posse da certeza mediante o testemunho interior do Espírito Santo e de uma vida vivida sem pecado voluntário.

B. A. DEMAREST

Veja também DESVIO ESPIRITUAL; PERSEVERANÇA.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*, 507-9; *Encyclopedia of the Lutheran Church*, III, 298-99; H. A. Ironside, *Full Assurance*.

CÉU. A palavra hebraica mais freqüentemente usada com referência a "céu" no AT é *šāmayim*, que significa "coisas voltadas para cima" ou "as alturas". No grego do NT é *ouranos*, que denota "céu", ou "ar". Estas palavras referem-se à atmosfera imediatamente acima da terra (Gn 1.20, etc.), ao firmamento onde o sol, a lua e as estrelas estão localizados (Gn 1.17, etc), à habitação de Deus (Sl 2.4, etc.) e à habitação dos anjos (Mt 22.30). O AT não possui palavra correspondente a "universo", e para expressar a idéia faz-se uso freqüente de "céus e terra". Lemos a respeito dos "céus e os céus dos céus" (Dt 10.14) e de um homem "arrebatado até ao terceiro céu" (2 Co 12.2), mas é provável que tais expressões devam ser entendidas mataforicamente.

Embora pessoas como Platão imaginem que o céu seja um estado desincorporado onde as mentes desnudas contemplam as idéias eternas e imutáveis, na Bíblia ele não é assim apresentado. Segundo Paulo, a totalidade da pessoa sobrevive. Até mesmo o corpo é ressuscitado, de modo que, mesmo que não seja de carne e de sangue (1 Co 15.50), não deixa de ter uma continuidade com o corpo presente, uma igualdade de forma, mesmo sem os mesmos elementos materiais (veja Mt 5.29, 30; 10.28; Rm 8.11, 23; 1 Co 15.53).

Portanto, não há nada na Bíblia (nem nos principais credos da igreja) a respeito de espíritos desincorporados existentes num vácuo no porvir. Mesmo assim, não há comida nem bebida (Rm 14.17), nem desejo sexual (Mt 22.30; Mc 12.25; Lc 20.35). O ato de festejar ali deve, por certo, ser entendido simbolicamente, conforme Mt 26.29, onde Jesus fala daquele dia em que beberá do fruto da videira, "novo", com os discípulos no reino do Seu Pai. No céu, os redimidos estarão na presença imediata de Deus; alimentar-se-ão com o esplendor da majestade de Deus, contemplando o rosto do Pai. Na vida presente, os homens vêem "como em espelho, obscuramente, então veremos face a face" (1 Co 13.12). E os filhos de Deus verão Cristo "como Ele é" (1 Jo 3.2). Aqueles que têm uma fé como de crianca verão "incessantemente a face" do Pai (Mt 18.10) assim como os anjos já a vêem. Não haverá tanta glória na presença de Razão Suprema, como os gregos previam, mas em maravilhar-se diante do Santíssimo (Is 6.3; Ap 4.8). E este Deus é um Pai, em cuja casa (Jo 14.2) os redimidos habitarão, onde "serão povos de Deus", e "Deus mesmo estará com eles" (Ap 21.3).

Haverá atividades no céu a ocupar as faculdades mais nobres dos homens. Entre outras coisas, haverá ministérios governamentais. Os "espíritos dos justos aperfeiçoados" (Hb 12.23) estarão na "cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial" (Hb 12.22) e os homens devem participar no governo do todo. Assim, na parábola do homem nobre, o servo bom que, na terra, foi "fiel no pouco" receberá no céu "autoridade sobre dez cidades" (Lc 19.17). Em Mateus, ao servo que recebera cinco talentos e que ganhara "outros cinco" é dito "Muito bem, servo bom e fiel; foste fiel no pouco, sobre o muito te colocarei: entra no gozo do teu senhor" (25.20-21). Talvez cânticos novos serão escritos e cantados (Ap 5.9). Os "que foram comprados da terra", também, devem *aprender* um "novo cântico" (Ap 14.3). E os reis da terra "lhe trazem a sua glória" (Ap 21.24). Então, embora haverá da parte do redimidos uma adoração contínua no céu, parece que isto tem o sentido de que todas as atividades realizadas serão exclusivamente para a glória de Deus e, portanto, terão a natureza de adoração. J. K. GRIDER

Veja também ESTADO FINAL.

Bibliografia. R. Lewis, *A New Vision of Another Heaven*; D. L. Moody, *Heaven*; K. Schilder, *Heaven: What Is It?* B. Siede *et al.*, *NDITNT*, I, 418s.; J. S. Bonnell, *Heaven and Hell*; H. B. Swete, *The Ascended Christ*; W. M. Smith, *The Biblical Doctrine of Heaven*; G. von Rad *et al.*, *TDNT*, V. 497ss.

CHAFER, LEWIS SPERRY (1871-1952). Nasceu na família de um pastor e foi educado em música na Faculdade e Conservatório de Música de Oberlin, nos E.U.A. Chafer começou seu ministério como cantor evangélico itinerante. Mais tarde, voltou-se para um ministério evangelístico. Apesar disso, seu contato com C. I. Scofield, desde 1903 até à morte de Scofield em 1921, redirigiu o seu serviço ao ensino da Bíblia.

Em 1922, mudou para Dallas, estado do Texas, no E.U.A., com o propósito específico de estabelecer o Seminário Teológico de Dallas, que foi fundado em 1924, e onde serviu como presidente e catedrático de teologia sistemática até à sua morte.

O estudo e o ensino da teologia foram colocados sobre Chafer pela morte de W. H. Griffith Thomas, que fora escolhido para ensinar teologia no novo seminário, mas que morreu no verão, antes do início das aulas. A teologia de Chafer pode ser caracterizada como bíblica, calvinista, pré-milenista e dispensacionalista; mas ele era principalmente um expositor poderoso da graça de Deus. Este conceito central relacionava-se com seu calvinismo (embora ele ensinasse a redenção ilimitada); com seu modo de entender o caráter distintivo da igreja, o corpo de Cristo, no programa de Deus (daí seu dispensacionalismo); com sua ênfase na fidelidade de Deus no cumprimento das Sua promessas a

Israel (daí seu pré-milenismo); e com a graça como o princípio dominante da vida cristã, juntamente com a ênfase dada ao ministério do Espírito Santo.

Chafer foi um teólogo habilidoso, conforme se pode ver no seu excelente tratado, quase incomparável, sobre soteriologia e pneumatologia; seus escritos teológicos deram uma categoria acadêmica ao seu ponto de vista dispensacionalista pré-milenar. Sem dúvida, seu ensino e ministério escrito e popular exerceram uma influência importante sobre a igreja no século XX, em favor da compreensão da Bíblia. C. C. RYRIE

Veja também DISPENSAÇÃO, DISPENSACIONALISMO.

Bibliografia. Chafer, *Dispensationalism, Grace, The Kingdom in History and Prophecy, Major Bible Themes, Salvation* e *Teologia Sistemática.*

CHAMADA, CHAMAMENTO. A idéia desenvolvida do chamado feito por Deus é a de Deus conclamando os homens pela Sua Palavra, e tomando-os com o Seu poder, a fim de desempenharem uma função em Seus propósitos graciosos da redenção, e de desfrutarem dos benefícios deles. Este conceito é derivado do significado secular comum da palavra (LXX e NT, *kaleō*) - isto é, conclamar, convidar (veja Mt 2.7; 22.3-9) - pelo acréscimo da qualidade de eficácia soberana que a Escritura atribui às palavras de Deus. Uma declaração divina é criadora, e dá existência ao estado de coisas que declara pretender (cf. Is 55.10-11; Gn 1.3; Hb 11.3). O pensamento neste caso é uma conclamação que obtém eficazmente dos que o ouvem a resposta a que ele convida. O conceito passou por várias etapas antes de chegar a sua forma final, nas epístolas do NT.

No AT. Por todo o AT, Israel considera-se uma família que Deus tinha primeiramente chamado dentre o paganismo, na pessoa do seu ancestral (Is 51.2), e depois da escravidão no Egito (Os 11.1), para ser Seu próprio povo (Is 43.1), servindo a Ele e desfrutando para sempre do Seu livre favor. Esta convicção é declarada mais plenamente em Is 40-55. Ali, o pensamento (desenvolvido com referência à futura volta do cativeiro) é de que o ato gracioso e único de Deus, ao chamar Israel para travar um relacionamento indissolúvel com Ele próprio, segundo a Aliança, garante à nação que ela virá a desfrutar para sempre de toda bondade que o amor onipotente pode outorgar (Is 48.22ss.; 54.6ss; etc.). A chamada de indivíduos é mencionada somente em ligação com o destino coletivo de Israel, seja como protótipo dele (Abraão, Is 51.2), seja como conclamação para promovê-lo e para levar os gentios a compartilhar dele (Ciro, Is 46.11; 48.15; o Servo, 42.6; 49.1). A essência do pensamento aqui não é uma chamada em palavras audíveis (na realidade, Ciro, embora fosse chamado "pelo nome" - isto é, anunciado como "pastor" e "ungido" de Deus - não conhece a voz de Deus, Is 45.4; cf. 5.26ss.; 7.18ss.); a "chamada" significa mais uma disposição de eventos e destinos por meio dos quais Deus executa os Seus propósitos. O argumento do profeta depende inteiramente da suposição de que as chamadas de Deus expressam determinações incondicionais, irreversíveis e isentas de frustração (cf. Rm 11.29). O profeta considera que os chamamentos de Deus são atos soberanos, a execução temporal de intenções eternas.

No NT. O conceito de chamada no NT tem a ver com a abordagem ao indivíduo da parte de Deus. Nos sinóticos e em Atos, o termo denota a chamada verbal de Deus, proferida por Cristo ou em Seu nome, ao arrependimento, à fé, à salvação e ao serviço (Mc 2.17; Lc 5.32; Mc 1.20; At 2.39). Os "chamados" (*klētoi*), em Mt 22.14, são os que recebem esta chamada, enfatizando-se o aspecto do recebimento; formam um grupo maior que os "escolhidos" *(eklektoi)*, aqueles que respondem. Nas epístolas e no Apocalipse, no entanto, o conceito é ampliado, de acordo com o desenvolvimento de Isaías, notado acima, para incluir a ação soberana de Deus em obter uma reação favorável ao Seu chama-

mento. O verbo "chamar" e o substantivo "chamada" (*klēsis*) referem-se agora à convocação eficaz da fé por meio do evangelho pela operação secreta do Espírito Santo, que une os homens com Cristo segundo o propósito gracioso de Deus na eleição (Rm 8.30; 1 Co 1.9; Gl 1.15; 2 Ts 2.13-14; 2 Tm 1.9; Hb 9.15; 1 Pe 2.9; 2 Pe 1.3, etc.). Os "chamados" são os que foram objetos desta obra, isto é, os crentes eleitos (Rm 1.6-7; 8.28; Jd 1; Ap 17.14, etc.). Esta é a chamada eficaz ou interna da teologia reformada clássica, o primeiro ato na *ordo salutis* mediante o qual os benefícios da redenção são transmitidos para as pessoas visadas (veja Rm 9.23-26). Esta chamada "para cima" e "celestial" à liberdade e à felicidade (Fp 3.14; Hb 3.1; Gl 5.13; 1 Co 7.22; 1 Ts 2.12; 1 Pe 5.10) tem implicações éticas: exige um andar digno (Ef 4.1) em santidade, paciência, paz (1 Ts 4.7; 1 Pe 1.15; 2.21; 1 Co 7.15; Cl 3.15) e com esforço moral contínuo (Fp 3.14; 1 Tm 6.12).

A terminologia da chamada tem duas aplicações subordinadas no NT: (1) à chamada e nomeação de indivíduos, por parte de Deus, para desempenharem funções e cargos específicos no Seu plano de redenção (o apostolado, Rm 1.1; a pregação missionária, At 13.2; 16.10; ao sumo sacerdócio, Hb 5.4; cf. a chamada de Ciro acima mencionada, e a de Bezalel (Ex 31.2); (2) às circunstâncias externas e ao estado de vida em que a chamada eficaz de um homem se realizou (1 Co 1.26; 7.20). Este não é bem o sentido de "vocação" = "ocupação" ou "profissão" que os reformadores supunham que a palavra tivesse neste último versículo; mas a reavaliação deles do emprego secular como uma verdadeira "vocação" ao serviço de Deus tem um fundamento bíblico sólido demais para ser invalidado pela detecção desta pequena inexatidão. J. I. PACKER

Veja também ELEITOS, ELEIÇÃO; VOCAÇÃO.

Bibliografia. R. Macpherson in *HDCG*; T. Nicoli in *HDAC*; systematic theologies of C. Hodge (II, 639-732), L. Berkhof (IV, v-vi, 454-72); L. Coenen, *NDITNT*, I, 429ss.; K. L. Schmidt, *TDNT*, III, 487ss.; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election.*

CHANNING, WILLIAM ELLERY (1780-1842). O mais importante porta-voz do unitarismo na primeira metade so século XIX. Foi criado no Estado de Rhode Island, nos E.U.A., sob a pregação do calvinista rigoroso Samuel Hopkins, e teve uma experiência de conversão como estudante universitário de Harvard – experiências estas, a despeito das suas crenças posteriores, das quais nunca se arrependeu. Em 1803, tornou-se ministro da Igreja Congregacional da Rua Federal, em Boston, nos E.U.A., onde permaneceu durante o restante da sua vida. Sua presença, juntamente com a Faculdade de Harvard, que era liberal, fizeram de Boston a fortaleza do unitarismo. Não foi em Boston, no entanto, mas em Baltimore, em 1819, na ordenação de Jared Sparks, que Channing pregou um sermão que definiu as linhas básicas das suas crenças unitárias. Nele, negou a maneira tradicional de entender a Trindade. Determinou severamente o sentido em que Cristo devia ser considerado divino. E foi além das convicções em evolução dos calvinistas moderados da Nova Inglaterra ao enfraquecer os conceitos da depravação e da expiação vicária. Em outras obras, afirmou a natureza perfeita da humanidade, a paternidade de Deus e a perfeição moral de Cristo. Como unitário "evangélico" do século XIX, Channing continuou afirmando a realidade da ressurreição e a genuinidade de outros milagres do NT. Para ele, estes se constituíam em sólidas provas racionais do caráter sobrenatural do cristianismo. Acreditava que a Bíblia registrava inspiração, mas pensava, conforme disse em 1819, que é "um livro escrito para os homens, na linguagem dos homens, e o seu significado deve ser procurado da mesma forma que nos demais livros". Mais tarde na sua vida, chegou a criticar outros, tais como o transcendentalista Ralph Waldo Emerson, por rejeitarem outros aspectos do cristianismo tradicional. Emerson, apesar disso, mais

tarde na sua vida, referiu-se a Channing como o "bispo" do transcendentalismo da década de 1830. A personalidade moderada e temperada de Channing contribuiu muito para divulgar os seus pontos de vista. Além disso, ele tomou posições firmes contra a escravidão e o uso de bebidas alcoólicas. M. A. NOLL

Veja também UNITARISMO.

Bibliografia. *The Works of William Ellery Channing*; E. P. Peabody, *Reminiscences of Rev. William Ellery Channing*; C. Wright, *The Beginnings of Unitarianism in America*.

CHAVES DO REINO. Uma autorização espiritual para alguém pregar o evangelho e exercer disciplina eclesiástica na terra. A expressão ocorre uma só vez nas Escrituras. Em Mt 16.19, Jesus diz a Pedro: "Dar-te-ei as chaves do reino dos céus: o que ligares na terra, terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra, terá sido desligado nos céus".

Em outros trechos do NT, uma chave sempre subentende autoridade para abrir uma porta e dar entrada a um lugar ou âmbito (Lc 11.52; Ap 1.18; 3.7; 9.1; 20.1; cf. Is 22.22). As chaves do reino do céu, portanto, representam pelo menos à autoridade para pregar o evangelho de Cristo (cf. Mt 16.16) e, assim, abrir a porta do reino do céu, deixando que as pessoas entrem.

Pedro usou esta autoridade pela primeira vez ao pregar o evangelho no Dia do Pentecoste (At 2.14-42). Mas os demais apóstolos também a receberam num sentido primário (escreveram o evangelho numa forma permanente no NT). E todos os crentes têm esta "chave" num sentido secundário, porque podem compartilhar o evangelho com outros.

Dois fatores, no entanto, sugerem que a autoridade das chaves em Mt 16.19 é mais ampla do que apenas a pregação do evangelho. Primeiro: o plural "chaves" sugere autoridade sobre mais do que uma porta. Sendo assim, subentende-se mais do que apenas a entrada no reino; sugere-se também alguma autoridade dentro do reino.

Em segundo lugar, Jesus completa a promessa a respeito das chaves com uma declaração a respeito de "ligar" e "desligar". Embora a literatura rabínica freqüentemente use as palavras "ligar" e "desligar", referindo-se a proibição e permissão de vários tipos de conduta, um paralelo muito mais próximo da linguagem, da gramática e da autoria é Mt 18.18, onde "ligar" e "desligar" significam submeter à disciplina da igreja e liberar da disciplina da igreja (veja Mt 18.15-17). Este sentido também se encaixa no contexto de Mt 16.19; depois de prometer que Ele edificaria a Sua igreja, Jesus também prometeu que daria não somente a autoridade para abrir a porta de entrada no reino, como também alguma autoridade administrativa para regulamentar a conduta das pessoas que estão dentro.

A conversa inicial com Pedro, em Mt 16.16-19, não indica se a autoridade disciplinadora das chaves seria mais tarde dada a outros. Mas em Mt 18.18 esta autoridade se estende à igreja em geral, sempre que ela se reúne e, como corpo, exerce a disciplina eclesiástica (como em Mt 18.17).

Nas duas passagens, o termo "tudo o que" é neutro, e refere-se não a pessoas, mas a ações específicas sujeitas à disciplina. Mas a autoridade das chaves no que diz respeito à disciplina eclesiástica não é completamente ilimitada. Somente será eficaz contra o pecado genuíno (cf. Mt 18.15), conforme definido pela Palavra de Deus. As chaves do reino não representam autoridade de legislar padrões éticos num sentido absoluto, porque a autoridade para definir o certo e o errado pertence exclusivamente a Deus (Rm 1.32; 2.16; 3.4-8; 9.20; Sl 119.89, 142, 160; Mt 5.18). A autoridade das chaves também não pode envolver a autoridade de perdoar os pecados, que, nas Escrituras, é uma prerrogativa de

Deus (Is 43.25; 55.7; Mc 2.7, 10; Sl 103.3; 1 Jo 1.9). Em Jo 20.23, o "perdão" dos pecados pelos discípulos é melhor entendido como isentar da disciplina da igreja e restaurar os relacionamentos pessoais num sentido semelhante ao "desligar", em Mt 16.19 e 18.18.

Tanto Mt 16.19 como Mt 18.18 usam uma construção verbal incomum em grego (o futuro do perfeito perifrástico). A melhor tradução acha-se na versão Revista e Atualizada de Almeida: "O que ligares na terra, *terá sido ligado* no céu; e o que desligares na terra, *terá sido desligado* nos céus". Vários outros exemplos desta construção demonstram que ela indica não apenas uma ação futura ("será ligado"), para a qual poderia se usar um tempo verbal grego comum (o futuro passivo), mas, sim, uma ação que seria *completada* antes de algum momento no futuro, com efeitos que continuarão a ser sentido (veja Lc 12.52; Gn 43.9; 44.32; Ex 12.6; Sir. 7.25; Hermas: *Similitudes* 5.4.2; *Carta de Aristéias*, 40). Assim, Jesus está ensinando que a disciplina eclesiástica terá aprovação celestial. Não que a igreja deva esperar que Deus endosse as suas ações; pelo contrário, sempre que ela realiza a disciplina, pode ter confiança de que Deus já iniciou o processo de modo espiritual. Sempre que ela livra da disciplina, perdoa o pecador e restaura os relacionamentos pessoais pode ter confiança de que Deus já começou a restauração, de modo espiritual (cf. Jo 20.23). A disciplina eclesiástica terrestre envolve a terrível certeza de que a disciplina celestial já começou.

W. A. GRUDEM

Veja também REINO DE CRISTO, DE DEUS E DO CÉU; PEDRO, PRIMAZIA DE; DISCIPLINA ECLESIÁSTICA.

Bibliografia. D. Müller e C. Brown, *NDITNT*, I, 94-97; J. Jeremias, *TDNT*, III, 744-53; J. Calvin, *Commentaries* sobre Mateus 16:19; W. O. Carver, *ISBE*, III, 1794-97.

CHEMNITZ, MARTINHO (1522-1586). Uma das figuras mais influentes na consolidação da doutrina e prática luteranas na geração que surgiu após a morte de Lutero. Um adágio popular diz: "*Si Martinus nos fuiset, Martinus vix stetisset*" ("Se Martinho Chemnitz não tivesse chegado, Martinho Lutero dificilmente teria sobrevivido").

Chemnitz nasceu em Treuenbrietzen, perto de Wittemberg, na Alemanha. Reconhecido como menino dotado de inteligência superior, foi enviado à escola latina em Wittemberg. Saiu da escola para ajudar nos negócios da família, na fabricação de tecidos, mas voltou para a escola em Magdeburg (1539-42). Em 1545, foi para a Universidade de Wittemberg para estudar sob a orientação de Philip Melanchthon. Quando a Guerra de Smalcald trouxe desordem temporária a Wittemberg, Chemnitz foi para Königsberg, onde recebeu o grau de mestre. Foi ali que desenvolveu um profundo interesse pelo estudo da teologia. Foi nomeado bibliotecário da biblioteca ducal em Königsberg, e em 1554 foi admitido como catedrático de filosofia em Wittemberg. Grandes grupos de ouvintes estudantes davam testemunho da sua eficácia como ensinador. Em pouco tempo, porém, mudou para Brunswick, onde aceitou uma chamada como pregador e coadjutor do superintendente das igrejas luteranas. Continuou a servir em Brunswick até a sua morte.

Chemnitz é famoso, e com justiça, como eclesiástico e pregador; mesmo assim, sua relevância permanente baseia-se na sua obra em ligação com as controvérsias entre a Igreja Católica Romana e as igrejas que aderiram à Confissão de Augsburgo, e com as contendas que trouxeram separação entre estas igrejas depois da morte de Lutero. Aquelas o levaram ao seu *Examen*, dos cânones e decretos do Concílio de Trento; as outras deram-lhe um papel importante, que desempenhou na produção e na aceitação da Fórmula da Concórdia, em 1577.

Um breve escrito de Chemnitz contra a ordem dos jesuítas colocou-o em conflito com Jacob Andrada, que procurou lançar descrédito sobre a crítica feita por Chemnitz

contra os jesuítas, por meio da defesa da teologia de Trento. Como resposta a Andrada, Chemnitz produziu o *Examen* – uma análise, em quatro volumes, dos decretos de Trento, demonstrando à luz das Escrituras e dos mestres mais antigos e modernos da igreja onde as formulações tridentinas afastavam-se dos ensinos da Bíblia. No primeiro volume, Chemnitz desenvolveu o chamado princípio formal da Reforma, de que a Escritura, e não a tradição nem uma combinação da Escritura e da tradição, é a fonte e a norma da doutrina na igreja cristã. Nos outros três volumes, tratou dos sacramentos e dos abusos na Igreja Romana, que o Concílio de Trento procurara defender. O *Examen* é amplamente reconhecido não somente como uma polêmica magistral contra os decretos de Trento, mas também como uma exposição eficiente dos ensinos do luteranismo da Reforma.

As sérias dissensões que irromperam entre os luteranos após a morte de Lutero envolviam o modo de se entender várias doutrinas específicas – o pecado original e a conversão, a Ceia do Senhor e as cerimônias eclesiásticas. Chemnitz foi um entre vários líderes que procuravam esclarecer as questões em pauta e acalmar as controvérsias. Escreveu e reescreveu os vários artigos da Fórmula da Concórdia, e ajudou a persuadir pastores e príncipes a subscreverem o documento final.

Chemnitz foi um escritor prolífico. Sua obras incluem *De Duabus Naturis*, um tratado sobre as duas naturezas em Cristo, e *Harmonia dos Quatro Evangelhos*, que não conseguiu terminar, mas que foi completada por Policarpo Leyser e Johann Gerhard, e publicada como obra póstuma. J. F. JOHNSON

Veja também CONCÓRDIA, FÓRMULA DA.

Bibliografia. T. Jungkuntz, *Formulators of the Formula of Concord*; R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 2 vols.

CHESTERTON, GILBERT KEITH (1874-1936). Escritor e apologista cristão. Filho de pais anglicanos nascido em Londres, e obteve desde 1900 uma reputação de figura literária. Seus modos curiosos de lidar com palavras foram colocados ao serviço cristão, à medida que sua fé crescia. Em *Orthodoxy* ("Ortodoxia" – 1908), declarou que qualquer pessoa podia aceitar desde o gnosticismo até à Ciência Cristã. "Mas evitar a todos eles", continua, "tem sido uma grande aventura como um redemoinho; e na minha visão o carro celestial voa com som de trovão, através das eras, e as heresias tolas caem para trás e ficam prostradas, ao passo que a verdade impetuosa cambaleia mas fica ereta". Contra R. J. Campbell argumentou que a crença no pecado bem como na bondade era mais favorável à reforma social do que o otimismo confuso que se recusava a reconhecer o mal. Sustentava que a prova decisiva de todas as religiões achava-se na pergunta: o que elas *negam*? Tornou-se católico romano em 1922; teria dado este passo antes, mas tinha "muito medo daquela tremenda Realidade no altar".

Como seu amigo Ronald Knox, era motivo de diversão e apologista cristão. Concluiu que "em toda aquela mixórdia de heresias inconsistentes e incompatíveis, a única heresia realmente imperdoável era a ortodoxia". Queixou-se de que "o ato de defender qualquer uma das virtudes cardinais tem hoje toda a hilariedade de um vício". Percebeu claramente a encruzilhada onde a civilização ocidental tinha chegado ao abandonar o caminho da religião e de um universo centralizado em Deus. Culpou a cobiça individual e nacional por ter sido a causa da Primeira Guerra Mundial. Havia pessoas em demasia que prestavam atenção exagerada às vantagens da vida, e pouquíssima atenção à própria vida. "Cada dia", disse ele, "é uma dádiva especial; algo que poderia não ter existido". Chesterton descobriu cedo na vida o valor do paradoxo como "a verdade de cabeça para baixo para obter atenção". Conseguiu fazer outras pessoas pensarem, por intermédio de

declarações suficientemente incomuns que penetravam nas defesas delas e explodiam de modo devastador dentro das suas mentes. A maioria das suas obras teológicas foi escrita depois de ele ter se tornado católico romano, incluindo: *The Everlasting Man* ("O Homem Sempiterno" – 1925) e *Avowals and Denials* ("Afirmações e Negações" – 1934). C. S. Lewis e Ronald Knox reconheceram o que deviam a ele intelectual e espiritualmente.

J. D. DOUGLAS

Bibliografia. A. L. Maycock, *The Man Who Was Orthodox*; D. Barker, *G. K. Chesterton*; M. Ward, *Gilbert Keith Chesterton*.

CIÊNCIAS OCULTAS. Este termo refere-se à sabedoria "oculta" ou "secreta"; àquilo que está além do alcance do conhecimento humano comum; a fenômenos misteriosos ou escondidos; a eventos inexplicavéis. É freqüentemente usado com referência a certas práticas ("artes" ocultas) que incluem a adivinhação, o sortilégio, o espiritismo (necromancia) e a magia.

Os fenômenos que são coletivamente chamados "ocultos" têm as seguintes características distintivas: (1) a revelação e a comunicação de informações que não estão disponíveis aos seres humanos pelos meios normais (estão além dos cinco sentidos); (2) a colocação das pessoas em contato com poderes sobrenaturais, com energias paranormais, ou com forças demoníacas; (3) a aquisição e o domínio de poder a fim de manipular ou influenciar outras pessoas no sentido de praticarem certas ações.

Na tentativa de obter legitimação e aceitação da sociedade em geral, os defensores do ocultismo têm retratado as ciências ocultas como basicamente passíveis de investigação científica. A parapsicologia e a grafologia são dois campos que freqüentemente reivindicam a categoria científica. Há bastante desacordo tanto no mundo acadêmico quanto no mundo religioso, sobre a possibilidade de a parapsicologia, por exemplo, ser um estudo dos fenômenos ocultos. Pareceria que a própria natureza das ciências ocultas indica que se tratam de alegações contraditórias ou dissonantes sobre a posse do conhecimento, que são difíceis ou impossíveis de serem investigadas ou validadas.

Apesar disso, a marcha dos acontecimentos não somente nas ciências como também nas artes, na política, na psicologia e na religião indica uma mudança geral na cultura ocidental em direção à aceitação cada vez maior de um grupo de pressuposições em comum que forma um paralelo da cosmovisão oculta/mística que está em contraste marcante com a cosmovisão bíblica do cristianismo histórico. Os sistemas clássicos da filosofia oculta e das suas variações mais recentes da "era nova" são fundamentalmente idênticos ao "humanismo cósmico" que caracteriza boa parte do mundo contemporâneo. De modo semelhante, essas idéias podem ser ligadas com práticas religiosas orientais, tais como a ioga e a meditação e uma filosofia paralela que tem uma definição da realidade que, em última análise, nega o Deus pessoal da Bíblia, promove a divindade essencial do homem e rejeita qualquer declaração absoluta de valores morais.

A cosmovisão oculta/mística e sua expressão religiosa associada – especialmente nas seitas orientais atualmente presentes no Ocidente – podem ser analisadas em termos dos seguintes componentes:

(1) *A promessa da deidade – o homem é um ser divino.* Todas as formas de filosofia oculta proclama que o eu verdadeiro ou "real" do homem é sinônimo de Deus. Todas estas opiniões seguem o padrão da mentira arquetípica da serpente, em Gn 3.4: "Sereis como Deus".

(2) *A idéia de que "tudo é um só" – Deus é a totalidade das coisas* (panteísmo). Há uma só realidade na existência (monismo) e, portanto, todas as pessoas e coisas no mundo material fazem parte do Divino. Segue-se que não há distinção entre o sobrenatural e o

natural, entre o bem e o mal, entre Deus e Satanás.

(3) *O propósito da vida é atingir a consciência do Divino que está lá dentro – a auto-realização*. O caminho para a salvação ("iluminação, esclarecimento, união") é uma via de experiências. É o caminho para a *gnosis*, a busca de "conhecimento" experimental através da introspecção metafísica.

(4) *A humanidade é basicamente boa – o mal é uma ilusão ou uma imperfeição*. A ignorância, e não o pecado, está na raiz do dilema humano. Uma pessoa "iluminada" transcenderá as distinções morais. Não há necessidade de redenção nem de perdão, mas somente de auto-realização.

(5) *A auto-realização por meio da técnica espiritual leva ao poder – o Deus-homem está encarregado disto.* Empregando a tecnologia espiritual tal como a meditação, a repetição monótona e a ioga, e mediante a aplicação de leis universais, o ser realizado torna-se senhor da sua própria realidade. Chega à condição de *guru*, ou "luzeiro", e pode influenciar a vida dos outros.

Tendo em vista este arcabouço geral oculto/místico, pode-se dizer que o objetivo ulterior do poder psíquico/oculto é validar a mentira de Satanás – o homem é Deus e a morte é uma ilusão. Na busca enganosa da divindade e do poder, os homens e as mulheres ficam sujeitos ao poder do próprio Satanás. Conseguem manifestar certo grau de poder simulado dedicando-se às experiências ocultas. Tais manifestações paranormais representam uma imitação da espiritualidade autêntica e demonstram a verdadeira natureza de Satanás como o grande enganador.

Tanto o AT quanto o NT proíbem tais atividades ocultas espiritualmente impuras como a feitiçaria, a mediunidade, a adivinhação e a magia. No AT são chamadas "práticas abomináveis" das culturas pagãs que coexistiam com os israelitas. O envolvimento com as artes ocultas era freqüentemente comparado com o adultério. Jesus e os escritores do NT também descrevem a dinâmica da espiritualidade falsificada de Satanás e conclamam ao desmascaramento da atividade espírita.

Embora as Escrituras reconheçam a realidade e o poder das práticas ocultas, proclamam que Deus em Cristo desarmou os principados e potestades. Na cruz do Calvário, as obras do diabo foram destruídas e os poderes das trevas foram vencidos num sentido definitivo. R. M. ENROTH

Bibliografia. B. Alexander, *Occult Philosophy and Mystical Experience*; K. E. Koch, *Between Christ and Satan* e *Satan's Devices*; J. S. Wright, *Christianity and the Occult*; *SCPJ*, Winter 1980-81.

CIPRIANO (200-285). Caecilius Cyprianus nasceu na África do Norte, filho de uma família pagã rica e de grande cultura. Depois de se ter distinguido como mestre de retórica, foi convertido ao cristianismo e renunciou as suas riquezas e a sua cultura pagã. Foi promovido rapidamente para o presbiterato, tornando-se, em seguida, Bispo de Cartago, por volta de 248. Teve um ministério pastoral influente e produziu vários escritos antes do seu martírio, em 258.

Cipriano não era primariamente um teólogo como Tertuliano, a quem ele considerava com respeito. Apesar disso, no seu modo de lidar com certos problemas pastorais e cismáticos, expressou certos pontos de vista que formaram, de maneira decisiva a eclesiologia da igreja até os tempos de Agostinho, e também pela Idade Média afora. O problema mais sério de todos eles foi o cisma novaciano, uma divisão que começou em Roma entre os partidos ortodoxos a respeito dos cristãos que se desviaram durante as perseguições no reinado de Deciano (sendo que as opiniões do próprio Cipriano, propondo graus de penitência, tornaram-se a prática aceita e contribuíram para a doutrina católico-romana da penitência). A fim de condenar o cisma, Cipriano argumentou que a unidade

da igreja era episcopal, e não teológica. A unidade da igreja achava-se na união no colégio dos bispos. A desunião dos bispos era em si mesma a separação da igreja verdadeira. Ensinava que a unidade episcopal expressava-se no mandato de Cristo a Pedro (Mt 16.18). Os bispos, como sucessores dos apóstolos, manifestam esta unidade.

Há duas versões do argumento de Cipriano em *Da Unidade da Igreja*, sendo que as duas são aparentemente genuínas. A versão papal é que ele argumenta a favor da primazia de Pedro; a outra é que ele argumenta a favor da igualdade entre os apóstolos e, portanto, entre todos os bispos. Cipriano passa, neste tratado, a fazer as declarações clássicas: "Não é cristão aquele que não está na igreja de Cristo"; "não pode ter Deus como Pai aquele que não tem a igreja como mãe"; e "não há salvação fora da igreja".

Cipriano argumentava fortemente a favor da co-relação entre o batismo no Espírito e a regeneração com o batismo na água, resistindo aqueles (incluindo Estêvão, de Roma) que se inclinavam a separá-los. Ele também foi importante no desenvolvimento da doutrina da missa, porque ensinava que a Ceia era um sacrifício do corpo e do sangue de Cristo, que o sacerdote, agindo no lugar de Cristo, oferece a Deus Pai, em favor do povo.

C. A. BLAISING

Veja também DONATISMO; CISMA NOVACIANO.

Bibliografia. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*; J. Quasten, *Patrology*, II; M. Sage, *Cyprian*.

CIRCUNCISÃO. Uma operação no órgão masculino de reprodução, a fim de remover o prepúcio. Embora também seja praticada entre outras nações, dentro de Israel a circuncisão tem um significado distintivo. Como sinal da aliança com Abraão (Gn 17.11), participa das características dessa aliança. Parece passível de um aprofundamento progressivo em seu significado, e ensina verdades éticas e espirituais. O rito externo, cuja observância é rigorosamente exigida (Gn 17.12ss.; Ex 4.24ss.; Js 5.2ss.), deve ser o sinal de uma mudança interna, efetuada por Deus (Dt 10.16; 30.6). Os incircuncisos, bem como os impuros, estão excluídos da "Cidade Santa" (Is 52.1; cf. Ez 44.7, 9). A humildade e aceitação do castigo divino devem tomar o lugar do coração incircunciso, antes de Deus restaurar a Sua aliança (Lv 26.41).

O NT reflete este ensino e o completa. Sendo que a circuncisão é um sinal da justiça pela fé (Rm 4.10-11) e já que ela perdeu a sua relevância para a justificação, porque Cristo já veio (Gl 5.6), nenhum crente neotestamentário pode ser obrigado a submeter-se a ela (At 15.3-21; cf. Gl 2.3). À luz deste cumprimento no NT, a circuncisão agora se aplica igualmente aos cristãos judeus e gentios (Fp 3.3) visto que na "circuncisão de Cristo" todos os que são batizados despojaram-se do corpo da carne (Cl 2.11-12).

M. H. WOUDSTRA

Veja também ISRAEL, O NOVO.

Bibliografia. G. Vos, *Biblical Theology*; F. Sierksma, "Quelques remarques sur la circoncision en Israël," *OTS* 9:136-69; H. C. Hahn, *NDITNT*, I, 434-439 ss.; R. Meyer, *TDNT*, VI, 72ss.; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*.

CIRILO DE ALEXANDRIA (morte, 444). Patriarca de Alexandria de 412-44. Durante o seu patriarcado, seu ministério foi conturbado por controvérsias com Nestório, a respeito da pessoa de Cristo.

Fatores pessoais, teológicos e políticos, todos estes sem dúvida, desempenharam

seu papel na controvérsia, que chegou ao seu auge com o Concílio de Éfeso, em 431. As diferenças teológicas profundas entre Antioquia e Alexandria chegaram a se expressar agudamente em 428, quando Cirilo acusou Nestório, patriarca de Constantinopla, de herege, por insistir que Maria podia ser chamada *Christotokos*, mas não *Theotokos*. Cirilo estava decidido a reconhecer a unidade de Cristo que, na sua opinião, Nestório pusera em jogo com sua distinção excessiva entre as naturezas humana e divina.

O Sínodo Romano de 430 nomeou Cirilo como seu representante para pedir a retratação de Nestório. A correspondência havida entre os dois tornou-se cada vez mais intensa, incluindo anátemas recíprocas. A controvérsia despertou tantos distúrbios que um concílio geral foi convocado, por ordem do Imperador, a fim de solucionar a questão. Quando o concílio se reuniu em Éfeso, em 431, Cirilo presidiu uma moção, antes da chegada dos delegados sírios que se simpatizavam com Nestório, condenando-o e depondo-o. Nos dias seguintes, à medida que outros delegados chegaram, a moção foi anulada. No final, porém, Nestório foi exilado.

A fim de resolver as dificuldades entre as duas posições representadas, foi acordada uma Fórmula de União. Cirilo respeitou-a até a morte. Afirmou uma "união hipostática" em que a humanidade e a divindade de Cristo eram vistas como duas naturezas distintas e inseparáveis. Ocorreu alguma confusão porque ele usava *physis* para referir-se ao *Logos* divino mas não à humanidade de Cristo. Falava de "uma natureza de Deus, o Verbo encarnado", que era uma frase apolinariana. Tal ênfase e tais formulações abriram caminho para a posição monofisita que veio a predominar na teologia alexandrina depois da sua morte.

O relacionamento entre as duas naturezas de Cristo ainda tem sido uma questão controvertida, a despeito da declaração dos concílios ecumênicos. Desde o século XVIII, as objeções acharam sua expressão na tradição da alta crítica, que enfatiza a humanidade de Cristo, reduzindo-O a um homem histórico. L. G. WHITLOCK JR.

Veja também NESTÓRIO, NESTORIANISMO; CONCÍLIO DE ÉFESO; ADOCIANISMO; UNIÃO HIPOSTÁTICA; TEOLOGIA ALEXANDRINA; TEOLOGIA ANTIOQUIANA.

Bibliografia. J. L. González, *A History of Christian Thought*, I; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*; C. E. Raven, *Apollinarism: An Essay on the Christology of the Early Church*; R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon* e *Two Ancient Christologies*.

CISMA (gr. *schisma*, com o significado de "divisão"). Esta palavra é usada oito vezes no NT. Com base neste uso lingüístico, é possível derivar o significado teológico do termo. Imediatamente, um dos falsos conceitos populares pode ser removido. O cisma e a heresia são dois termos diferentes e não podem ser usados intercambiavelmente, embora sejam empregados assim várias vezes. Heresia não é cisma, porque é basicamente uma questão de doutrina, e se opõe à própria fé cristã. O cisma se opõe ao amor, e não é doutrinário no seu âmago.

Freqüentemente o afastamento de reformadores como Martinho Lutero e João Calvino tem sido relegado à área do cisma. Isto está muito longe da verdade. Para a Igreja Romana, não se tratava de cisma, mas de heresias. Para os reformadores, também foi a heresia, mas aquela adotada por Roma, que os fez sair daquele aprisco. Daí, João Calvino, nas suas *Institutas da Religião Cristã*, argumentar que a Igreja Romana não era uma igreja verdadeira, visto que era defeituosa na pregação real do evangelho e na administração dos sacramentos. Ele, portanto, não estava deixando a igreja verdadeira. Na realidade, Calvino argumentava fortemente que, quaisquer que fossem os defeitos de qualquer igreja verdadeira, enquanto ela continuasse com as marcas de igreja verdadeira, ninguém devia deixar o seu aprisco.

A Igreja Romana levava em conta a distinção entre o cisma e a heresia. Um bispo cismático daquela igreja podia continuar a ordenar sacerdotes, e sacerdotes cismáticos podiam continuar a celebrar a Eucaristia. Mas os bispos e sacerdotes heréticos não podiam praticar estes atos legitimamente. Roma reconhecia que o cisma é um rompimento do amor, um espírito faccioso ou uma divisão facciosa, mas não uma divergência doutrinária. Por isso, a Igreja Romana sempre tem reconhecido que a Igreja Ortodoxa Grega é essencialmente ortodoxa, porém cismática. A Igreja Grega pecou contra o amor.

Entre os vários cismas da igreja cristã, três podem ser brevemente mencionados: o Cisma Donatista, o Grande Cisma (o rompimento entre o Oriente e o Ocidente, em 1504), e o Cisma Papal (alguns historiadores também o chamam de Grande Cisma). No caso dos donatistas, o problema era de disciplina eclesiástica, sendo que eles se opunham à corrupção interna na igreja. Esse partido surgiu durante a perseguição praticada por Diocleciano, quando alguns cristãos entregaram as Escrituras. Agostinho escreveu contra os donatistas porque se separavam persistentemente do convívio da igreja, insistindo no rebatismo dos católicos como uma condição para a comunhão com eles. Por estreitos e intolerantes que fossem, os donatistas não deixaram de ser reconhecidos quanto a sua ligação com a igreja verdadeira, mas eram considerados cismáticos, que pecavam contra o amor.

O Grande Cisma relaciona-se com as Igrejas Oriental e Ocidental. Ocorreu em razão do crescimento do poder de Roma em comparação com o de Constantinopla. Vários séculos se passaram antes da cisão. Finalmente, em 1054, a separação se completou. O Papa Leão IX irritou-se com um encíclica do patriarca de Constantinopla. Quando o patriarca recusou-se a submeter-se, os legados papais determinaram uma sentença de anátema.

O Terceiro Cisma (também chamado o Cativeiro Babilônico) ocorreu nos séculos XIV e XV, e foi complicado por procedimentos estranhos. Ocorreu pouco depois da morte de Gregório XI, em 1378. Havia um papa em Avignon e outro em Roma. No Concílio de Pisa, em 1409, os dois papas foram depostos e um terceiro foi eleito. Ao invés de dois papas, a igreja tinha três. No Concílio de Constança, o papa legítimo, Gregório XII, demitiu-se com o entendimento de que o seu pontificado fosse considerado legítimo. Em 1417, Odo Colona foi eleito papa e reinou como Martinho V (1417-31).

Biblicamente, parece claro que dividir o Corpo de Cristo é pecado, e não há desculpa para o cisma, que se relaciona com o amor e não com a doutrina. Mas quando a doutrina está envolvida, ele assume dimensões diferentes e não se trata de cisma, mas de heresia. Os hereges devem ser cortados da igreja ou excomungados, e esta distinção não é sinal de cisma.

Em 1 Co 1.10, o cisma desenvolveu-se do espírito partidário ou faccioso onde os indivíduos se identificavam como partidários de Paulo, de Apolo ou de Cefas. Externamente, a igreja era uma só, mas internamente era marcada por divisões. A tendência cismática notada em 11.18 era baseada, em grande medida, nas distinções sociais mais do que nas diferenças doutrinárias. No capítulo 12, Paulo estabelece a tese de que a sabedoria divina que estabeleceu a harmonia entre os membros do corpo humano indica um propósito semelhante no Corpo de Cristo (veja v.25). A diversidade de dons não deve causar inveja mas cooperação.

Resumindo, pode ser dito que a divisão baseada em considerações primárias de doutrinas básicas não é cisma, e não é errada em si. As divisões que não são doutrinárias, no entanto, mas que cedem a outras considerações, são repreensíveis. Originam-se num pecado contra o amor, e contrariam o Espírito de Cristo.

H. LINDSELL

Veja também HERESIA; CISMA, O GRANDE.

Bibliografia. T. A. Lacey, *Unity and Schism.*

CISMA DE FÓCIO. Nome dado a uma disputa no século IX entre o cristianismo do Oriente e do Ocidente. Começou quando Fócio, um professor de filosofia, foi nomeado patriarca de Constantinopla pelo Imperador Miguel III, em 858, depois de deposto o titular anterior. Os seguidores deste último levantaram dúvidas quanto à legalidade do ato e foram apoiados pelo Papa Nicolau I, que aproveitou a oportunidade para reivindicar o domínio também sobre a Igreja Oriental. A distância foi aumentada por diferenças doutrinárias. Estas incluíam questões como o celibato, o jejum e a unção com óleo, mas concentravam-se principalmente na chamada dupla procedência do Espírito Santo. Roma sustentava que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho (*filioque*). Fócio rejeitou esta doutrina, e via nela uma reflexão da diferença entre a ortodoxia e a heresia.

Parece claro que o cisma foi agravado por uma dificuldade de comunicações; nem o papa nem o patriarca falava o mesmo idioma. O cisma entendeu-se até mesmo para o campo missionário, onde os dois lados disputavam as almas dos eslavos. A Bulgária foi uma base especial de litígio. Um novo Imperador primeiramente depôs Fócio, e depois o restaurou, e um novo papa, João VIII, não insistiu nas exigências papais que claramente tinham posto em perigo a unidade da cristandade. Mas o dano já fora feito; outro Imperador, em 886, ou depôs Fócio ou obrigou-o a demitir-se, e assim, foi preparado o caminho para o cisma final entre a cristandade Oriental e a Ocidental, em 1054.

J. D. DOUGLAS

Veja também FILIOQUE.

CISMA, O GRANDE (1054). A primeira separação permanente na comunidade cristã. Seus primórdios acham-se na divisão do Império Romano, no fim do século III. A partir de então, as seções grega (oriental) e latina (ocidental) do mundo romano foram administradas separadamente. Suas diferenças culturais e econômicas intensificaram-se. Quando as instituições políticas do Império Latino entraram em colapso no século V, o Império Grego, centralizado em Constantinopla, continuava a florescer.

A instituição de sustentação durante este período era a igreja cristã. Sua teologia dominava todas as formas de pensamento tanto no Oriente unido quanto no Ocidente, que se desintegrava. Questões importantes, até mesmo de âmbito secular, eram transpostas em questões teológicas.

Duas diferenças fundamentais entre as tradições Católica Latina e Ortodoxa Grega desenvolveram-se durante a primeira parte da Idade Média. A primeira foi a Doutrina Petrina – absoluta no Ocidente – resistida no Oriente. E a segunda foi um acréscimo ocidental ao Credo de Nicéia que provocou a controvérsia *filioque*. Outras questões divisivas, tais como o celibato do sacerdócio, o uso de pães asmos na Eucaristia, o controle episcopal sobre o sacramento da confirmação, as barbas dos sacerdotes e as tonsuras dos monges eram fontes de conflitos, mas não de cisma.

De todas as instituições que o império medieval cristão tinha em comum, a política foi a primeira a entrar em colapso. No Ocidente, durante o século V, a autoridade imperial caiu diante dos reis bárbaros invasores. Cada vez mais, o patriarca romano, o papa, preenchia o vazio de poder deixado pelos políticos que se debandavam. As linhas divisórias entre a autoridade secular e eclesiástica ficavam desesperadamente confusas. Do outro lado, em Constantinopla, onde o poder imperial ainda era forte, os imperadores cristãos continuavam a presidir sobre uma sociedade cristã integrada. Como herdeiros de Constantino, os imperadores bizantinos dominavam a administração da igreja e do estado no estilo que continua sendo chamado césaro-papismo.

A teologia no Oriente era especulativa, sendo que as decisões importantes eram submetidas a um sistema colegial em que todos os patriarcas - os bispos de Constanti-

nopla, Antioquia, Alexandria, Jerusálem e Roma – desempenhavam um papel importante. Era plenamente reconhecido que o bispo de Roma tinha a precedência e certos direitos de revisão de processo sobre os outros quatro. Já no pontificado de Leão I (440-61), no entanto, os patriarcas romanos exigiam mais poder. As coisas ficaram mais difíceis com a ascensão do islamismo e com novos ataques dos bárbaros, nos séculos VII e VIII. O Ocidente ficou ainda mais isolado, e quando os contatos entre Roma e Constantinopla foram reiniciados, o abismo entre o Oriente e o Ocidente se alargara.

A controvérsia do *filioque* parece ter tido sua origem na Espanha dos visigodos onde a heresia ariana reinava. Os arianos alegavam que a primeira e a segunda pessoas da Trindade não eram coeternas e coiguais. Num esforço para impor a teologia tradicional, os clérigos espanhóis acrescentaram uma frase ao Credo de Nicéia: *"ex Patre Filioque"*, que emendou a forma antiga a fim de declarar que o Espírito Santo procedeu do Filho bem como do Pai. No entanto, havia sido acordado no século IV que não seria possível nenhuma mudança da linguagem do Credo, senão por consenso conciliar. Para o Oriente teologicamente sofisticado, a frase *filioque* parecia ser um desafio não somente ao credo universal, mas também à doutrina oficial da Trindade. Quando foi levantada a questão durante o reinado de Carlos Magno (768-814), o papado parecia concordar. O Papa Leão III, embora aprovasse o espírito do *filioque*, advertiu contra qualquer alteração na redação do Credo.

Foi a fusão entre a controvérsia do *filioque* e a ascensão do poder papal que criou a grande crise de 1054. O papado de "reforma" do século XI estabeleceu-se com base no direito do papa, como herdeiro apostólico de Pedro, ao poder absoluto sobre todas as pessoas e instituições cristãs. Tais reivindicações tinham sido rejeitadas pelos concílios eclesiásticos antigos. Segundo os patriarcas orientais, a incumbência que Cristo transmitiu a Pedro, em Mt 16.18-19, era compartilhada por todos os apóstolos e pelos seus herdeiros espirituais, os bispos. Em 1054, o Papa Leão IX (1048-54) enviou uma delegação, chefiada pelo Cardeal Humberto da Silva Candida para debater os problemas entre o papado e Constantinopla. Surgiu a desventura. O patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, rejeitou tanto as reivindicações papais quanto o *filioque*. Os legados ocidentais acusaram Constantinopla de ter alterado o Credo de Nicéia. No fim, o Cardeal Humberto depositou uma bula de excomunhão contra Miguel Cerulário no altar da Hagia Sofia, e o Grande Cisma oficializou-se.

A partir de então, esforços foram feitos visando a reunificação. Quando os turcos muçulmanos avançaram contra o Império Bizantino, na Idade Média Alta, os cristãos orientais tinham necessidade desesperadora de alívio da parte dos seus irmaõs ocidentais. Todas estas esperanças, no entanto, cessaram quando, em 1204, um exército de cavaleiros cruzados do Ocidente saqueou Constantinopla. Os cristãos orientais nunca se recuperaram deste ultraje. Nos anos recentes, os esforços para reconciliar as Igreja Católica Romana e Ortodoxa Grega têm fracassado. Em 1965, o Papa Paulo VI removeu a excomunhão contra Miguel Cerulário. O problema do governo papal, no entanto, tem sido dificultado pelas declarações romanas sobre a infalibilidade papal, feitas no século XIX. Não houve resolução final quanto à redação do Credo. C. T. MARSHALL

Veja também FILIOQUE.

Bibliografia. F. Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*; J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*; S. Runciman, *The Eastern Schism*; P. Sherrad, *The Greek East and the Latin West*; T. Ware, *The Orthodox Church.*

CISMA DA NOVA LUZ. Uma divisão nas denominações presbiteriana e congregacional nos E.U.A., em meados do século XVIII, principalmente no tocante a questões práticas da experiência cristã. O cisma presbiteriano ocorreu em 1741, quando as Velhas Luzes, que eram predominantemente de tradição escocesa e irlandesa, expulsaram a facção da Nova Luz e formaram o Sínodo do Partido Antigo, em Filadéfia. O partido da Nova Luz, com seus antecedentes no puritanismo inglês, desenvolveu-se a partir do Grande Despertamento e reavivou uma interpretação mais experimental da vida cristã. Organizaram os presbitérios do Partido Novo, em Nova Brunswick e Londonderry.

Os dois partidos professavam a doutrina tradicional calvinista e puritana, mas diferiram substancialmente quanto as suas aplicações práticas. Os ministros da Velha Luz, interpretando o calvinismo de modo racionalista, alegavam que sustentar a teologia ortodoxa era mais importante do que o viver cristão. Para eles, o decreto soberano de Deus determinava quem era eleito, e a crença teológica correta, e não o modo de viver, era o único sinal prático e importante da salvação. A lassidão moral freqüentemente resultava de semelhante falta de ênfase à experiência religiosa, e isso levou a processos nos presbitérios contra vários pastores da Velha Luz, por motivos de imoralidade e embriaguez reincidentes.

Em contraste, as Novas Luzes, William e Gilbert Tennent, ressaltavam a piedade puritana como indispensável à teologia calvinista. Pregavam a convicção do pecado, ensinando aos seus ouvintes que a verdadeira fé em Cristo exigia uma experiência vital de conversão que levasse à obediência moral e à santidade pessoal. Gilbert Tennent, em "O Perigo de um Ministério Inconverso", argumentou que alguns dos clérigos da Velha Luz nem mesmo eram regenerados, e estimulava os crentes a procurar fora do meio destes o seu alimento espiritual. Os membros da Velha Luz contra-argumentaram que as Novas Luzes eram culpadas de "entusiasmo" e de acusações difamatórias. Sua pregação itinerante e seu estímulo aos leigos no sentido de persuadir seus irmãos da igreja a aceitarem a experiência da Nova Luz violavam a constituição presbiteriana.

Durante o cisma, os do Partido Novo passaram por um crescimento dramático e fundaram a Faculdade de Nova Jérsei (Princeton), para educar os seus ministros. Entrementes, o Partido Antigo fracassava de modo geral nos seus esforços educacionais e ate mesmo sofria redução dos seus números. Em 1758, iniciativas do Partido Novo produziram nova união em condições favoráveis ao grupo.

Os congregacionais também passaram por um cisma por causa do Grande Despertamento. Depois de as viagens evangelísticas de George Whitefield e de Gilbert Tennent, em 1740-41, terem trazido um reavivamento geral para a Nova Inglaterra, a pregação fogosa de James Davenport e a incitação dos excessos emocionais provocaram represálias fortes da Velha Luz. Charles Chauncey argumentava que os reavivamentos não eram obra de Deus porque as explosões emotivas não eram produzidas pelo Espírito de Deus. Acusando as Novas Luzes de antinomismo e fanatismo, alegava que a religião, ao invés de pertencer às emoções do homem, apela primariamente ao entendimento e ao juízo.

Jonathan Edwards defendia o reavivamentismo. Reconhecia que existiam casos de transtornos doutrinários e eclesiásticos. Mas argumentava que os crentes podiam distinguir entre os despertamentos verdadeiros e os falsos, examinando se produziam amor a Cristo, às Escrituras, à verdade e oposição ao mal. Edwards definiu a essência da religião como "santas afeições". A experiência religiosa não se limita à mente. Quando é regenerada pelo Espírito Santo, a existência inteira do homem – o coração, a mente, a vontade e as afeições – está envolvida.

Este cisma ajudou Edwards e seus seguidores a revitalizarem um calvinismo equilibrado e vital. Chauncey e outras Velhas Luzes, por outro lado, romperam com o calvinismo e começaram a promover o arminianismo e, finalmente, o unitarismo.

W. A. HOFFECKER

Veja também GRANDES DESPERTAMENTOS, OS; EDWARDS, JONATHAN; WHITEFIELD, GEORGE.

Bibliografia. C. Chauncey, *Enthusiasm Described and Cautionel Against e Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England*; J. Davenport, *The Rev. Mr. Davenport's Confessions and Retractions*; J. Edwards, *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God, Some Thoughts Conceming the Present Revival of Religion in New England*, e *A Treatise Concerning the Religious Affections*; E. S. Gaustad, *The Great Awakening in New England*; G. Tennent, *The Danger of an Unconverted Ministry*; L. J. Trinterud, *The Forming of an American Tradition.*

CISMA NOVACIANO. Este cisma começou como um debate a respeito da maneira certa de a igreja tratar os cristãos que tinham negado a fé durante tempos de perseguição. Na perseguição generalizada sob Décio, o Papa Fabiano foi martirizado em janeiro de 250, mas a igreja estava numa situação tão angustiante que seu sucessor foi eleito apenas na primavera de 251. O voto majoritário foi dado a Cornélio, que favorecia a plena aceitação dos que se desviaram em meio ao perigo terrível. A escolha foi repudiada pelos clérigos que tinham permanecido mais firmes durante a perseguição, e, em oposição, consagraram Novaciano, um presbítero de Roma que, segundo parece, já era famoso pela sua obra teológica importante e ortodoxa: *Da Trindade*. A cristandade, portanto, via-se com dois papas rivais, cada um dos quais procurava o apoio da igreja em geral.

À medida que cada papa defendia a legitimidade da sua própria posição, a demarcação tornava-se cada vez mais saliente. Surgiram questões sobre como a igreja trataria aqueles que tinham comprado do magistrado certidões falsas afirmando que tinham oferecido um sacrifício pagão, em contraste com aqueles que realmente tinham oferecido o sacrifício – prática essa da qual até mesmo os bispos participaram. Os novacianos sustentavam que somente Deus poderia conceder perdão por um pecado tão grande, ao passo que o partido de Cornélio argumentava a favor do uso judicioso do "poder das chaves" para perdoar os desviados depois de um período apropriado de penitência. Cipriano de Cartago veio a ser o principal porta-voz dessa posição católica a favor da clemência. A opinião dele era de que a salvação era impossível fora da comunhão da igreja, e que os verdadeiros arrependidos deviam ser recebidos de volta no rebanho tão rapidamente quanto possível, ao passo que Novaciano e seus seguidores sustentavam que a igreja devia ser conservada na sua pureza sem ser profanada pela presença daqueles que não se revelaram firmes na fé. Mais tarde, chegaram ao ponto de negar o perdão para qualquer delito grave (tal como a fornicação ou a idolatria) depois do batismo, embora o perdão pudesse ser oferecido àqueles que fossem considerados moribundos.

Quando foram excomungados por um sínodo de bispos de Roma, os novacianos, desejando evitar o meio-termo e a complacência com o pecado, estabeleceram uma igreja separada com sua própria disciplina e clérigos, incluindo os bispos. Sua ênfase na pureza e no rigor, bem como um conflito veemente de personalidades, atraiu apoio relevante por toda a igreja em geral, e especialmente de um presbítero de Cartago, chamado Novato, que estava pessoalmente em desarmonia com Cipriano. Surgiram muitos seguidores na Frígia, especialmente entre os grupos montanistas. A Igreja Novaciana continuou durante vários séculos, e foi recebida pelo Concílio de Nicéia como grupo ortodoxo, porém cismático. Em especial, era aplaudida a sua afirmação de que Cristo era de uma só substância com o Pai. Mais tarde, a seita caiu no desagrado imperial, foi-lhe proibido o direito de realizar cultos públicos, e seus livros foram destruídos. A maioria dos seus membros foi reabsorvida no grupo majoritário da Igreja Católica, embora a Igreja Novaciana tenha sido uma entidade identificável até ao século VII.

R. C. KROEGER e C. C. KROEGER

Veja também CIPRIANO.

Bibliografia. *ANF*, V, 319-47, 412-20, 611-50, 657-63; Eusébio, *História da Igreja*, VI, xliii-xlvi; VII, vii-viii; A. Harnack, *SHERK*, VIII, 197-202.

CISMAS MELICIANOS. Dois cismas são conhecidos por este nome, sendo que cada um deles gira em torno de um Melício distinto, cada um numa metade diferente do século IV. O primeiro diz respeito a Melício, Bispo de Licópolis, que, em 305, durante a perseguição de Diocleciano, por algum motivo que não fica claro, resolveu assumir algumas responsabilidades de Pedro, Bispo de Alexandria, quando este último foi preso. O que causa mais escândalo foi sua consagração desautorizada de presbíteros e diáconos em todas as partes do Egito superior. Pedro não demorou para excomungá-lo, e se recusou a reconhecer quaisquer das suas nomeações ou os batismos que as pessoas nomeadas administravam. Melício ofendeu-se diante deste tratamento, principalmente por causa da atitude geralmente branda de Pedro para com os que apostataram durante a perseguição.

Quando o próprio Melício voltou de um breve período de prisão, em 311 (o ano em que Pedro foi martirizado), começou a organizar uma igreja cismática que, já nos tempos do Concílio de Nicéia, tinha vinte e oito bispados, segundo se relata. Estando sempre em oposição ao Bispo de Alexandria, quem quer que ele fosse, Melício às vezes aliava-se aos arianos (relata-se que o próprio Ário foi um dos primeiros nomeados por Melício, que depois se reconciliou com Pedro); esta união, no entanto, era mais política do que teológica.

O Concílio de Nicéia procurou sanar a divisão legitimando o ministério dos clérigos melicianos, subordinando-o, no entanto, à autoridade do bispo alexandrino. Os bispos melicianos tinham licença de suceder aos bispos ortodoxos apenas mediante uma eleição geral e a ordenação pelo metropolitano. A Melício foi atribuído o título de bispo, mas não uma sé. Infelizmente, o cisma não foi sanado, e a igreja meliciana continuou até ao século VIII.

O segundo cisma meliciano diz respeito a Melício (também Melécio) de Antioquia. Antes da sua eleição como Bispo de Antioquia, ele se associara com o partido semi-ariano, e assinara o Credo de Acácio no Sinodo de Selêucia que defendia, de modo ambíguo, o *homoion* (semelhança) entre o Filho e o Pai, ao passo que rejeitava *homoousion*, *homoiousion* e *anomoion*. Depois de Melício chegar em Antioquia (361), no entanto, aceitou a forma *homoousion* do Credo de Nicéia. Sua disposição graciosa, amorosa e santa atraiu-lhe muitos seguidores, mesmo depois de ele ter sido exilado por causa do seu ponto de vista ortodoxo, sendo que durante esse período o ariano Euzoio foi nomeado bispo. Este cisma entre os partidos ariano e ortodoxo foi, então, subdividido por outro cisma, mais permanente, no lado ortodoxo, quando o partido tradicional mais antigo, mantendo a lembrança do zeloso anti-ariano Eustácio (324), recusou-se a reconhecer qualquer pessoa (mesmo se fosse ortodoxa) que tivesse sido consagrada por arianos. Elegeram Paulino para ser seu bispo. Este partido conservador mais antigo, embora fosse pequeno, recusou uma união com os melicianos, mesmo depois de Melício ter voltado do exílio. Foi feito um acordo, no entanto, em que a união seria levada a efeito sob o bispo que sobrevivesse a morte do outro. Mas este acordo não entrou em vigor, porque depois da morte de Melício o conselho de bispos, reunido no Concílio de Constantinopla (381), escolheu Flaviano e não Paulino como seu sucessor. O cisma permaneceu mesmo depois da morte de Paulino, até que o sucessor de Flaviano, Alexandre, conseguiu levar a efeito a união, por volta de 415.

À parte deste cisma, Melício foi na realidade um instrumento na reconciliação do

partido semi-ariano com o partido niceno. Presidiu, de conformidade com a escolha feita pelo Imperador ortodoxo Teodócio I, a sessão inicial do Concílio de Constantinopla e ordenou Gregório de Nazianzo para ser Bispo de Constantinopla. Além disso, ordenou um jovem diácono, que lhe chamara atenção, chamado João Crisóstomo. C. A. BLAISING

Veja também CONCÍLIO DE NICÉIA; HOMOOUSION.

Bibliografia. Sócrates, *Ecclesiastical History (NPNF)*; Sozomen, *Ecclesiastical History (NPNF)*; Teodoreto, *Ecclesiastical History (NPNF)*; P. Schaff, *History of the Christian Church*, II, III.

CIÚME. Uma emoção intensa que pode ser vista de modo positivo como zelo, ou de modo negativo como inveja. É uma devoção total que, quando se volta para dentro, para o eu, produz ódio e inveja dos outros ou, quando volta-se para além do eu, produz zelo intenso que leva à total abnegação.

A palavra hebraica *qānā'* significa "tornar-se vermelho escuro" (Nm 5.14; Pv 6.34). Há cores intensas resultantes das profundas emoções pessoais que se sentem. A palavra grega *zēloō*, que significa "ferver", pode ser traduzida como "zelo" ou "ciúme", de acordo com o contexto. Este termo é usado tanto para Deus como para o homem (Dt 32.21; At 7.9; Rm 10.19; 11.11; 1 Co 10.22; 13.4).

Deus revela-se como "Deus zeloso" (Ex 20.5; 34.14). Somente Ele é o Deus vivo e verdadeiro, que tem o direito exclusivo à adoração e ao serviço do Seu povo. Ele é zeloso pelo bem-estar do Seu povo (Zc 1.14). Ele é "fogo consumidor" contra todo o mal dentro e fora de Israel, mas está cheio de zelo em prol da salvação do Seu povo (Dt 4.24). O ciúme de Deus é provocado pela idolatria (Dt 32.16) e pela desobediência (Is 59.17-18) porque esse modo de agir destrói aqueles que o praticam. A questão dos absolutos – o certo e o errado – sempre está envolvida no que diz respeito a Deus.

O homem também pode possuir ciúme ou zelo, por Deus e pelas coisas de Deus. "Tenho sido zeloso pelo Senhor, Deus do Exércitos" (1 Rs 19.10). Paulo fala do seu zelo piedoso no tocante aos cristãos de Corinto: "Zelo por vós com zelo de Deus" (2 Co 11.2). Paulo também indica que a tristeza segundo Deus criou naqueles cristãos um zelo intenso para fazerem aquilo que era certo (2 Co 7.11). Uma forte paixão por Deus e pelo Seu propósito é o tipo de motivação que leva Seu povo a lhe permanecer fiel.

O ciúme tem um duplo sentido no que diz respeito ao homem. Em contraste com o zelo piedoso, há inveja. O homicídio cometido por Caim contra Abel, em Gn 4, é a primeira ilustração bíblica da força destrutiva e negativa do ciúme. Paulo deixa claro que a inveja é a antítese do amor (1 Co 13.4; 2 Co 12.20). Além disso, inclui ciúmes entre as "obras da carne" (Gl 5.20). A inveja neste sentido é o ressentimento contra os outros por aquilo que têm na forma de posses, vantagens, relacionamentos ou qualquer outra coisa. Destrói a espiritualidade da pessoa (Jó 5.2; Pv 14.30).

Do ponto de vista psicológico, o ciúme no seu sentido negativo desvia a pessoa do seu próprio gênio e produtividade, e acaba destruindo-a. O ciúme distorce toda a perspectiva que a pessoa tem do mundo, produzindo uma quantidade enorme de tensões e de conflitos. A pessoa ciumenta é sempre zangada, cheia de auto-compaixão. Para a pessoa ciumenta, tanto seu passado quanto seu futuro parecem vazios, e o desejo de reduzir outras pessoas para o tamanho dela torna-se intenso. O ciumento responde com autodefesa e é facilmente irritado. Desenvolve uma hipersensibilidade para com todos e interpreta as ações e as conversas dos outros da maneira mais negativa possível. O ciúme põe a pessoa em conflito com todos, furtando-lhe qualquer sentimento de pertencer ao mundo. Tem sido descoberto que o ciúme é basico em todos os distúrbios do caráter.

Nada pode libertar a pessoa ciumenta até que reconheça ser ela mesma a origem

da sua própria condição dolorosa. C. DAVIS

Bibliografia. E. M. Good, *IDB*, II, 806-7; *IBD*, II, 736-37; A. Stumpff, *TDNT*, II, 877-88; J. Pulsford, *The Jealousy of God*; M. e W. Beecher, *The Mark of Cain: An Anatomy of Jealousy.*

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. (c. de 150 - c. de 215). Tito Flávio Clemente, teólogo e escritor grego, foi o primeiro representante de destaque da tradição teológica alexandrina. Clemente nasceu de pais pagãos em Atenas, e foi para Alexandria, onde se tornou sucessor de seu professor Panteno como chefe da Escola de Catequese. Em 202, a perseguição forçou-o a partir de Alexandria, e, segundo parece, nunca voltou para lá.

Dos escritos de Clemente, quatro foram totalmente preservados: *Protreptikos* (uma exortação dirigida aos gregos, conclamando-os à conversão); *Paedagogos* (um retrato de Cristo como tutor que instrui os fiéis na sua conduta); *Stromata* (pensamentos variados, basicamente a respeito do relacionamento entre a fé e a filosofia); "Qual o Rico que É Salvo?" (uma exposição de Mc 10.17-31, argumentando que as riquezas, se forem usadas corretamente, não são anticristãs). De outros escritos existem apenas fragmentos, especialmente das *Hypotyposes*, um comentário das Escrituras.

Clemente é importante pela sua abordagem positiva à filosofia que lançou os alicerces para o humanismo cristão e para a idéia da filosofia como "serva" da teologia. A idéia do Logos domina o seu pensamento. O Logos divino, criador de todas as coisas, orienta todos os homens bons e é a causa de todos os pensamentos certos. A filosofia grega era, portanto, uma revelação parcial e preparou os gregos para Cristo assim como a Lei preparou os hebreus. Cristo é o Logos encarnado por meio de quem o homem atinge a perfeição e a verdadeira *gnōsis*. Contra os gnósticos que desprezavam a fé, Clemente considera que a fé é o princípio elementar necessário e o fundamento do conhecimento, que por sua vez é a perfeição da fé. O homem torna-se um "gnóstico verdadeiro" pelo amor e pela contemplação. Mediante o domínio próprio e o amor, o homem livra-se das paixões e, finalmente, chega ao estado da impassibilidade em que alcança a semelhança de Deus. Com esta idéia, Clemente influenciou profundamente a espiritualidade cristã grega. W. C. WEINRICH

Veja também TEOLOGIA ALEXANDRINA.

Bibliografia. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*; S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*; R. B. Tollington, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Liberalism*, 2 vols.; E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*; J. Quasten, *Patrology*, II: *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*; W. H. Wagner, "The Paideia Motif in the Theology of Clement of Alexandria" (Tese da Universidade de Drew, 1968); W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*; D. J. M. Bradley, "The Transfiguration of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria", *Ago.* 14:41-66; J. Ferguson, "The Achievement of Clement of Alexandria", *RelS* 12:59-80.

CLÉRIGOS. A palavra deriva do grego *klēros*, "uma parte", que indica um método de seleção como o de At 1.26 (em At 1.17, "parte" traduz *klēros*). Já nos tempos de Jerônimo foi indicado que o termo é ambíguo. Pode denotar aqueles que foram escolhidos para serem de Deus, a "parte" do Senhor (como em Dt 32.9), ou pode significar aqueles cuja parte ou porção é o Senhor (cf. Sl 16.5). No NT a palavra não é usada em relação a um grupo restrito entre os crentes, e em 1 Pe 5.3 o plural é usado a respeito do povo de Deus como um todo ("a herança de Deus", Almeida Revista e Corrigida). Mas já nos

tempos de Tertuliano era usada em referência aos oficiais ordenados da igreja, ou sejam: bispos, sacerdotes e diáconos. Mais tarde, a palavra passou a incluir as ordens menores e, às vezes, segundo parece, membros de ordens religiosas ou até mesmo pessoas cultas de modo geral. Mas este uso da palavra não durou, e o termo denota agora os membros comuns do ministério ordenado da igreja (independentemente de denominações) em contradistinção com o povo leigo em geral. L. MORRIS

CLÉRIGOS SECULARES. Clérigos na Igreja Católica Romana que não estão sujeitos a regras de qualquer comunidade religiosa específica tal como a Sociedade de Jesus ou os Beneditino. Os clérigos seculares são mais diretamente supervisionados por um bispo local ou "ordinário" do que os membros de uma comunidade religiosa que ocasionalmente fazem votos monásticos e às vezes confinam-se em algum mosteiro específico.

A palavra "secular" refere-se ao mundo como parcialmente distinto do sacro, que vem de um Deus transcendente. Entende-se que os clérigos seculares estão operando diretamente *no* mundo, embora não sejam *do* mundo.

Os clérigos seculares são chamados para levarem uma vida santa no mundo. Devem fazer uma meditação diária e ser profundamente dedicados à Missa e à Santa Eucaristia. Devem ser obedientes ao seu bispo local, e também ter certo grau de reverência para com ele. Devem permanecer na sua diocese ou área específica, a não ser que surja um motivo especial para estarem em outro lugar. São um elo essencial da corrente de existência composta pela igreja de Deus. T. J. GERMAN

Bibliografia. M. Ramstein, *A Manual of Canon Law*; C. Dawson, *America and the Secularization of Modem Culture.*

CNBB. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil é um organismo instituído pela hierarquia eclesiástica católico-romana do Brasil, fundada em outubro de 1952 pelo Monsenhor Helder Câmara e aprovada pelo Monsenhor Giovanni Montini, na época, Secretário de Estado do Vaticano. A organização nasceu de um diálogo entre os dois bispos, no início da década de 1950, tendo como finalidade estudar problemas de interesse da igreja no Brasil, para apresentar normas, aprovar e coordenar medidas que facilitassem e promovessem a unidade de orientação e a atualização da pastoral. Os objetivos de D. Helder na fundação da CNBB eram dois: a existência de um centro de coordenação nacional da Igreja e um interesse ativo na mudança social por parte da Igreja. Assim, a CNBB nasceu acompanhada de uma preocupação com a realidade social do país, sendo esta a razão pela qual a maioria dos bispos da organização é proveniente do nordeste, visto ser essa a região do país mais carente de recursos para o bem estar social. Dos nove bispos pertencentes à CNBB, oito eram provenientes do nordeste, ainda que os bispos daquela região compusessem 19% do total dos bispos brasileiros. A partir destas informações, podemos entender porque a CNBB está tão ligada à Teologia da Libertação.

As atividades da organização são exercidas pelos órgãos constitutivos: *assembléia geral*, órgão supremo da CNBB presidido e dirigido pela comissão central; *a comissão central*, órgão diretor da CNBB, dependente da assembléia; *secretariado geral*; secretariados nacionais que respondem perante a assembléia por setores de especial interesse da vida e ação da igreja; *comissões regionais*, constituídas por todos os membros da CNBB pertencentes à região; *secretariados regionais*, atualmente em número de onze; *comissões episcopais e instituições*, criadas pela CNBB ou ligadas a ela, como o Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (C.E.R.I.S.), o Serviço de Cooperação Apostólica Internacional (S.C.A.I.) e outros.

O sucesso da CNBB em dar uma direção à igreja brasileira foi possível porque a organização conseguiu unir autonomia, ideologia, liderança e coerência em seu programa. A CNBB tem tido, nos últimos anos, uma participação assistencial crescente e tem buscado desempenhar sua função na estrutura política do Brasil.

L. A. T. SAYÃO

COABITAÇÃO. A situação daqueles que vivem juntos num relacionamento sexual sem estarem casados. Embora a coabitação represente somente uma pequena porcentagem dos lares norte-americanos, quase triplicou-se (de 500.000 para 1,5 milhões de residências) na década de 1972-82. Se prevalecer esta mesma taxa de crescimento, já no ano 2012 quase metade das famílias nos Estados Unidos incluirão pessoas vivendo juntas sem serem casadas. Já em 1982, 25 por cento dos estudantes nos campus universitários relataram que já tinham coabitado com alguém do sexo oposto. A coabitação inclui uma grande variedade de relacionamentos, desde os casos temporários de conveniência até substitutos com mais compromisso, vitalícios, do casamento.

Algumas pessoas acreditam que a incidência crescente da coabitação é primariamente devida a um colapso geral da moralidade pessoal. Outras vêem uma mistura de forças sociais mais amplas contribuindo para seu surto. As mudanças nos valores e nos padrões sexuais, a ênfase no crescimento humano individual, a liberalização das moradias nos campus das faculdades, o fenômeno da adolescência estendida e do casamento protelado, a contracepção mais eficaz e o alto custo das residências são todos fatores que encorajam a coabitação. Além disso, as leis tributárias e de assistência social muitas vezes desestimulam o casamento para alguns casais.

A maioria dos cristãos toma uma posição firme contra a coabitação e fica bastante alarmada por sua freqüência cada vez maior e por sua aceitação social quase rotineira. O problema moral de pessoas não casadas coabitarem fundamenta-se na crença cristã histórica de que a atividade sexual fora do casamento é uma transgressão da lei de Deus e um prejuízo ao parceiro. Apesar disso, muitas pessoas que coabitam alegam que têm conceitos positivos do casamento. Justificam sua ação afirmando que o amor é o ingrediente chave do seu relacionamento e que uma certidão de casamento dificilmente contribuiria em alguma coisa para aquele amor. Embora os cristãos geralmente insistam em que a atividade sexual deve ser nutrida pelo amor, eles também têm sustentado que o significado mais sublime do ato é atingido quando é ligado ao casamento. Esta opinião emergiu da crença na atividade extraordinária de Deus na criação e na subseqüente aliança sem igual com os seres humanos. Quando o mundo veio a existir pela palavra de comando divina, Deus determinou que os relacionamentos humanos fossem guiados por obrigações estruturadas de modo que o mundo não chegasse a um caos social escravizante (Gn 2.15-25).

Em todas as partes das Escrituras, o relacionamento entre Deus e os seres humanos é descrito em termos de alianças com estipulações concretas reconhecíveis. A vida humana é colocada numa base moral e é realizada pelo exercício fiel das responsabilidades declaradas. Os relacionamentos entre os seres humanos também são retratados como alianças, com responsabilidades mútuas que surgem de compromissos contratuais. Estas alianças humanas adquirem o seu poder e a sua durabilidade porque têm sua origem na atividade do Deus que faz as alianças (1 Sm 20.8-23). Um dos corolários disto sugere que Deus criou o Estado e sua autoridade legal de fornecer os meios pelos quais estas alianças humanas podem ser cumpridas (Rm 13.1-7). O casamento é uma das alianças legais mais relevantes que Deus forneceu. Desta forma, é apenas parcialmente verídica a alegação de que as ligações humanas são feitas no céu à parte das disposições legais concretas. Pelo contrário, também são feitas na terra, conforme a afirmação de uma teologia que descreve Deus como Criador tanto do céu quanto da terra.

A provisão, ordenada por Deus, de um contrato de casamento não diminui o elemento do amor no relacionamento entre um casal, ao contrário daquilo que os que vivem em coabitação freqüentemente deixam subentendido. Pelo contrário, a Bíblia retrata o próprio conceito do amor em termos das alianças. Assim, uma das palavras hebraicas correspondentes a amor (*ḥesed*) é freqüentemente traduzida por "amor leal" ou "amor inabalável", e é ocasionalmente achada na expressão idiomática "a aliança e a misericórdia" (Ne 1.5; 9.32; Dt 7.9). Longe de sufocar o relacionamento entre um casal, este tipo de amor segundo a aliança realmente o liberta. No seu ponto mais alto, o casamento fornece emancipação mútua dentro dos limites de certas expectativas, responsabilidades e lealdades; isto é, o casamento permite que se desenvolva a expressão mais madura do amor. A coabitação, por outro lado, permite a exploração mútua dentro do contexto da fuga em potencial.

O mandamento original de Deus na criação era de que o homem e a mulher se "apegassem" um ao outro na parceria segundo a aliança: no casamento (Gn 2.24). Este vínculo atribuiu relevância a sua atividade sexual, conforme é expressada pela frase "uma só carne" (Gn 2.24). Ressalta o completo intercâmbio dos dois egos, como na declaração encantadora da noiva, em Cantares: "O meu amado é meu, e eu sou dele" (2.16). A experiência sexual, como expressão alegre da ligação do casal, é o sinal, que volta a ocorrer, da sua mútua entrega, e isto inclui as dimensões física, moral/espiritual e legal. No NT, Paulo dá significado à experiência sexual dentro do casamento derivando-a da "verdade oculta" (mistério) do amor total de Cristo pela Sua noiva, a igreja, e, como resultado, do amor leal da igreja por Ele (Ef 5.32).

Existe um vínculo entre estas tradições bíblicas e as expressões culturais subseqüentes de amor, sexo e casamento. Deste modo, no Ocidente é quase impossível escapar às camadas de implicações morais e legais que subjazem estas atividades. Em seu nível mais profundo, o prazer sexual é uma apresentação de um ego ao outro de uma maneira que culturalmente simboliza compromisso e ligação mútuos. O casamento afirma isto especificando e observando certas expectativas e responsabilidades. Porém, isto não ocorre na coabitação. Até ao presente momento, todas as pesquisas têm revelado que, de modo geral, os casais que coabitam evidenciam menos compromisso mútuo do que aqueles que se casam. A coabitação é uma forma de interação social que talvez comunique que os membros do casal são importantes um para o outro, mas não tão importantes a ponto de desejarem assumir um relacionamento definitivo e permanente. Na coabitação, a expressão sexual é um símbolo estruturalmente falso de um relacionamento totalmente comprometido.

Muitos cristãos acreditam que a igreja deve reagir à coabitação de modo que não desculpe nem condene as pessoas que a praticam. Em vez disso, deve opor-se àquelas forças sociais que tendem a estimulá-la ou até mesmo subsidiá-la. Segundo este ponto de vista, os pais, os parentes, os amigos e a igreja são levados a continuar um ministério evangélico de cuidados para com os que vivem fora do casamento, ajudando o casal a lidar com suas próprias circunstâncias individuais, enquanto enfrentam as tendências sociais mais amplas de perpetuação deste estilo de vida. D. J. MILLER

Veja também CASAMENTO, TEOLOGIA DO.

Bibliografia. E. Achtemeier, *The Committed Marriage*; P. Bertocci, *Sex, Love, and the Person*; E. Macklin, "Review of Research on Non-marital Cohabitation in the United States", in *Exploring Intimate Life Styles*, ed. B. Murstein; W. H. Masters e V. Johnson, *The Pleasure Bond: A New Look at Sexuality and Commitment*; P. Ramsey, *Deeds e Rules in Christian Ethics*; L. Smedes, *Sex for Christians*; H. Thielicke, *The Ethics of Sex*; E. Wheat e G. Wheat, *Intended for Pleasure*.

COBIÇA. A palavra significa basicamente "desejo desordenado". Veio a significar desejo por alguma coisa, que é excessivo em seu grau, ou um desejo por aquilo que por direito pertence a outro, especialmente no âmbito das coisas materiais. Num sentido geral, significa todo o desejo desordenado pelas posses mundanas, tais como as honrarias, o ouro, etc. Num sentido mais restrito, é um desejo de aumentar os bens por meio de apropriação indébita.

As nuanças de significado variam de acordo com a palavra específica que é usada e com seu contexto. Os seguintes exemplos são alguns dos usos: *besa'*, ganhos desonestos (Ex 18.21); *pleonexia*, o desejo de ter mais do que se possui (Rm 1.29); a avareza (2 Pe 2.14); *philarguria*, o amor incontrolável ao dinheiro (1 Tm 6.10).

A cobiça é um pecado grave. É chamada de idolatria (Cl 3.5), porque a intensidade do desejo e a adoração relacionam-se estreitamente. Sua hediondez acha-se, sem dúvida, no fato de ser, num sentido muito real, a raiz de muitas formas de pecado. Esta é a razão por que Jesus advertiu tão severamente contra ela (Lc 12.15). L. T. CORLETT

COCEIO, JOHANNES (1603-1669). Johann Kock (latinizado para Cocceius), lingüista e teólogo bíblico, nasceu em Bremen. Na sua preleção inaugural em Bremen, em 1630, onde foi nomeado catedrático de línguas orientais, Coceio defendeu a ciência da filologia bíblica e indicou a sua aversão contra a teologia e filosofia escolásticas. Seis anos mais tarde, aceitou uma cátedra semelhante na Universidade de Franeker, onde continuou a desenvolver o seu próprio sistema de exegese gramático-histórica. Depois de quatorze anos ali, foi nomeado catedrático de teologia em Leiden, onde permaneceu até à sua morte.

As idéias de Coceio estão expostas na sua *Doctrine of the Covenant and Testaments of God* ("Doutrina da Aliança e dos Testamentos de Deus" – 1648) e no seu *Commentary on the Epistle to the Romans* ("Comentário da Epístola aos Romanos" - 1655). Sustentando que a Escritura sempre deve ser interpretada pelo contexto, sem pressuposições estranhas, opunha-se às influências filosóficas cartesianas que prevaleciam nos seus dias, bem como à ortodoxia predominante da Igreja Reformada. Nesta última, ele sustentava, de modo contrário a Voécio de Utrecht, que interpretava a Escritura de acordo com as conclusões do Sínodo de Dort, que a verdade deve ser derivada da própria Escritura, da mesma maneira que os reformadores tinham procurado entendê-la. Assuntos bíblicos devem ser entendidos em termos bíblicos. Usando um método exegético rigoroso, desenvolveu uma teologia bíblica em que distinguia entre três períodos diferentes na história dos tratos de Deus com o Seu povo. No Seu relacionamento com a humanidade, Deus estabeleceu com Adão uma aliança de obras. Esta foi suplantada por uma aliança da graça feita com Moisés, na qual houve três períodos – antes, durante e depois dos tempos de Moisés. A nova aliança é dada em Jesus Cristo. Usando a exegese alegórica, Coceio achou em todo o Antigo Testamento símbolos proféticos de Cristo, e foi acusado pelos seus oponentes de praticar exegese imaginativa. Com uma compreensão certa do "sentido oculto da Escritura", sustentava Coceio, seria possível descobrir os sete períodos da história da igreja.

A distinção que Coceio fazia entre o perdão dos pecados no AT, que era imperfeito e incompleto, e que impedia o povo de Deus de ter a certeza e a bênção que os cristãos possuem, e o perdão desfrutado depois do evento da cruz, provocou oposição da parte daqueles que achavam que Coceio estava ocupado numa historização da Escritura. Além disso, a sua crença de que o sábado foi instituído no deserto, não no paraíso, e de que ele não é obrigatório para os cristãos, colocou-o em dificuldades. Embora fosse famoso como teólogo das alianças, sua teologia das alianças não era nova; acha-se em Oleviano, Bullinger e outros. O conflito teológico que se iniciou durante a sua existência foi mantida

pelos seus discípulos e oponentes durante meio século após a sua morte.

M. E. OSTERHAVEN

Veja também TEOLOGIA DAS ALIANÇAS; TEOLOGIA FEDERAL.

Bibliografia. C. S. McCoy, "Johannes Cocceius: Federal Theologian", *SJT* 16:352-70; G. Schrenk, *Gottesreich und Bund in älteren Protestantismus.*

COKE, THOMAS (1747-1814). Provavelmente o personagem mais importante na divulgação do metodismo mundial na geração após a morte de João Wesley. Nasceu em Brecon, País de Gales, e formou-se no Jesus College, em Oxford, na Inglaterra, em 1768, sendo ordenado sacerdote anglicano em 1772. Ao servir como pároco em South Petherton, condado de Somerset, passou paulatinamente a adotar o entusiasmo, os cultos ao ar livre e os cultos domésticos, típicos do metodismo. Estas atividades causaram a sua demissão, depois do que se afiliou formalmente aos metodistas, em 1777, e mudou-se para Londres, a fim de ser o assistente de Wesley durante os anos de declínio deste.

Depois de receber um apelo dos metodistas norte-americanos, pedindo clérigos ordenados para administrar os sacramentos, Wesley enviou para os Estados Unidos, em 1784, um grupo organizacional liderado por Coke como superintendente. Coke achou Asbury,o único missionário metodista inglês que permaneceu nos Estados Unidos durante a Revolução, controlando firmemente o metodismo norte-americano e, em grande medida, aceitou a autoridade natural de Asbury. Durante as duas décadas que se seguiram, Coke voltou lá oito vezes.

A contribuição de Coke para o metodismo foi menos a de um inovador e mais a de um promotor e organizador zeloso. Como pregador muito viajado, apresentava com perícia e eficácia as idéias de Wesley, apelando mais aos coraçoes dos ouvintes do que às suas cabeças. Embora não se achasse importante como escritor, não deixou de produzir um comentário bíblico, um diário das suas cinco primeiras viagens para os Estados Unidos e uma história das Índias Ocidentais. Sua maior contribuição foi a de promotor das missões metodistas da Inglaterra e dos Estados Unidos para a Irlanda, África, Índias Ocidentais e outros lugares durante o período de desenvolvimento da obra missionária metodista.

W. C. RINGENBERG

Veja também METODISMO.

Bibliografia. Coke, *Journals, Plan of the Society for the Establishment of Missions Among the Heathen, Commentary on the Bible*, e *History of the West Indies*; J. A. Vickers, *Thomas Coke: Apostle of Methodism*; W. A. Candler, *Life of Thomas Coke.*

COLEGIATURA. O ensino de que a igreja e o estado são *collegia*, associações ou sociedades voluntárias criadas pela vontade dos membros de se unirem. Cada sociedade é independente da outra em seus alvos e propósitos. Assim, a autoridade civil (o rei ou o magistrado) não pode interferir na vida da igreja. Tal ensinamento tem sua origem nas teorias dos direitos naturais, propostas por Hugo Grotius e S. Pufendorf, mas a palavra em si foi provavelmente cunhada por J. H. Boehmer de Halle (morreu 1745). A colegiatura normalmente pressupõe uma igreja principal em cada território, e deve ser distinguido tanto do territorialismo quanto do erastianismo.

P. TOON

Veja também TERRITORIALISMO; ERASTIANISMO.

COLÓQUIO DE MARBURGO (1529). A reunião que procurou resolver as diferenças entre os luteranos e os zuinglianos no tocante à Ceia do Senhor. Estas diferenças tinham sido expressas numa amarga controvérsia através de panfletos entre 1525 e 1528. Embora tanto Lutero quanto Zuínglio rejeitassem as doutrinas católicas da transubstanciação e do sacrifício da missa, Lutero acreditava que as palavras "isto é o meu corpo, isto é o meu sangue" deviam ser interpretadas literalmente como um ensino de que o corpo e o sangue estavam presentes no sacramento, "em, com e sob" os elementos do pão e do vinho. Além disso, ele considerava o sacramento um meio da graça, mediante o qual é fortalecida a fé do participante. Zuínglio considerava que a posição de Lutero estava comprometida com a doutrina medieval da transubstanciação, e afirmava que as palavras de instituição deviam ser interpretadas simbolicamente no sentido de "isto representa o corpo de Cristo". Embora Zuínglio acreditasse que Cristo se fazia presente em e através da fé dos participantes, esta presença não estava vinculada aos elementos, e dependia da fé dos comungantes. Em contraste com Lutero, interpretava o sacramento como uma comemoração da morte de Cristo, em que a igreja correspondia à graça já oferecida, ao invés de o sacramento ser um meio de graça.

Depois de três anos de polêmica amarga, Filipe de Hesse combinou a reunião em Marburgo, a fim de resolver as diferenças doutrinárias que se interpunham no caminho de uma frente política unida. Os principais participantes foram Lutero, Philip Melanchthon, Zuínglio e Johanes Oecolampadius.

O colóquio público começou em 2 de outubro depois de debates particulares preliminares terem sido realizados no dia anterior, defrontando-se, assim, Lutero com Oecolampadius e Melanchthon com Zuínglio. Lutero baseava seus argumentos nas palavras da instituição. Seus oponentes responderam que visto que o corpo de Cristo estava "à destra do Pai" no céu, não poderia estar presente simultaneamente nos altares em todas as partes do mundo cristão quando a Eucaristia era celebrada. Embora os debates se tenham tornado bastante calorosos em certas ocasiões, no fim, os dois lados pediram perdão pelas suas palavras ásperas. No dia 4 de outubro, mediante pedido de Felipe de Hesse, Lutero elaborou quinze artigos de fé baseados nos Artigos de Schwabach que tinham sido formulados antes do colóquio. Para sua grande surpresa, seus oponentes aceitaram quatorze, com leves modificações apenas. Até o artigo 15, sobre a Eucaristia, expressou concordância sobre cinco considerações, e terminou com a declaração conciliadora: "Embora não estejamos atualmente em concordância sobre a questão de o verdadeiro corpo e sangue de Cristo estarem fisicamente presentes no pão e no vinho, nem por isso os dois partidos devem deixar de demonstrar o mútuo amor cristão dentro dos limites da sua consciência".

A despeito deste final esperançoso, a união não foi conseguida. Pouco depois, os dois lados estavam de volta às observações críticas feitas um contra o outro. Escritos subseqüentes de Zuínglio convenceram Lutero de que ele não fora sincero ao aceitar os Artigos de Marburgo. Na Dieta de Augsburgo, em 1530, os zuinglianos e os luteranos apresentaram declarações confessionais que refletiam as diferenças não resolvidas em Marburgo.

R. W. HEINZE

Bibliografia. W. Koehler, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiosen Beziehungen*, 2 vols.; H. Sasse, *This Is My Body*; M. E. Lehmann, ed., *Luther's Works*, XXXVIII; G. Beto, "The Marburg Colloquy of 1529: A Textual Study", *CTM* 16:73-94.

COMPANHIA DE JESUS (Jesuítas). Ordem monástica fundada por Inácio de Loyola e aprovada como uma ordem religiosa católico-romana em 1540. Os jesuítas são classificados como clérigos mendicantes regulares. Ao contrário da maioria das ordens mais

antigas, não há uma ramificação paralela para as mulheres.

Em 1534, Loyola e seis companheiros, todos estudantes de teologia na Universidade de Paris, fizeram votos de pobreza e de castidade, e prometeram que dedicariam suas vidas à obra missionária na Pelestina, se isso fosse possível. Visto que a guerra entre Veneza e o Império Otomano afastou-os da Palestina, começaram a pregar, catequizar e praticar várias obras de caridades nas cidades do norte da Itália. Paulatinamente, foram ganhando novos adeptos e, posto que queriam dar uma estrutura permanente a seu modo de vida, pediram a aprovação do Papa Paulo III para sua ordem religiosa. Inicialmente, o número de membros era restrito a sessenta sacerdotes professos, mas a restrição não demorou para ser cancelada, e os papas deram muitos privilégios à nova ordem, confiando a ela muitas tarefas especiais, inclusive missões diplomáticas para a Irlanda, a Suécia e a Rússia. Os padres que fazem a profissão jesuítica submetem-se a um juramento de obediência especial ao papa.

Loyola foi eleito o primeiro Superior Geral em 1540, e passou o restante de sua vida dirigindo a nova ordem e escrevendo suas Constituições. A nova ordem tinha várias características distintivas. O Superior Geral é eleito para o cargo vitalício, e é ele quem nomeia todos os superiores subordinados, de modo que os jesuítas sejam altamente centralizados. A obediência é ressaltada de modo especial. Não há hábito ou uniforme religioso distintivo, assim como tinham as ordens anteriores, nenhum jejum especial nem austeridades físicas, nenhum cântico comunitário dos ofícios divinos. Loyola exigia que os candidatos fossem selecionados e treinados com cuidado, e que aqueles que não estivessem à altura fossem demitidos. A seguir, o treinamento tinha uma duração normal de quinze anos. Dois anos no início (o noviciado) e outro no fim (o período terciário) eram dedicados ao desenvolvimento espiritual dos membros, em contraste com o noviciado de um só ano nas ordens antigas. Visto que os jesuítas deviam ser ativos no trabalho com pessoas de fora, a disciplina monástica tinha de ser interiorizada pelo treinamento vigoroso. Os *Exercícios Espirituais* de Loyola moldavam a vida interior dos jesuítas, e uma hora por dia de meditação em particular era obrigatória durante a maior parte da história da Ordem. Os jesuítas estavam em primeiro plano na divulgação da meditação sistemática, aspecto característico da piedade da Contra-Reforma. Para os jesuítas, a oração e a atividade deviam reforçar-se mutuamente. A popularização dos *Exercícios Espirituais* no movimento dos retiros espirituais tem sido um apostolado jesuítico contemporâneo de grande importância; cerca de cinco milhões de católicos fazem retiros espirituais todos os anos.

Loyola ressaltava a qualidade mais do que a quantidade, mas a Companhia de Jesus cresceu rapidamente. Quando o fundador morreu em 1556, já havia cerca de mil jesuítas, principalmente na Espanha, Itália e Portugal, mas também na França, Alemanha e Bélgica, além de missionários na Índia, África e América Latina. Já em 1626 havia 15.544 jesuítas. O crescimento continuou firme, porém menos rápido, até 1773, quando, então, Clemente XIV, sob pressões da parte dos monarcas bourbons da França, Espanha e Nápoles, reprimiu a Companhia. Umas poucas casas de jesuítas sobreviveram na Rússia e na Prússia, onde os monarcas se recusaram a promulgar a repressão. Em 1814, Pio VII restaurou o movimento mundial dos jesuítas. A despeito de terem sido exilados da maioria dos países católicos da Europa de tempos em tempos, os jesuítas aumentaram em número precisamente durante os cem anos seguintes, e chegaram ao número máximo de 36.038, em 1964. A afiliação entrou em declínio depois do Concílio Vaticano II, e o total ficou em 27.027 em 1981, havendo, aproximadamente, um terço na Europa, um terço nos Estados Unidos e no Canadá, e um terço na África, Ásia e América Latina.

A educação tornou-se rapidamente o maior apostolado jesuítico, com item separado. Loyola supervisionou a fundação de uma dúzia de colégios durante a primeira década da Ordem. Já em 1626, os jesuítas estavam dirigindo quinhentos colégios ou seminários,

número este que quase foi duplicado até meados do século XVIII. A maioria dos colégios de jesuítas era de nível ginasial moderno, mas eram universidades plenamente formadas. Durante os séculos XVII e XVIII, uma alta porcentagem dos homens cultos católicos, especialmente os da nobreza, foram formados nessas escolas. A sua constituição básica era a *Ratio Studiorum* (o Plano de Estudos) de 1599, que procurava purificar e simplificar o humanismo renascentista. As línguas e literaturas clássicas e a religião forneciam o âmago do currículo, com a filosofia aristotélica para os alunos adiantados. A freqüência às aulas era obrigatória, e um currículo planejado levava os estudantes adiante, passo a passo, em contraste com muitas escolas contemporâneas. No lugar dos castigos havia, em grande parte, uma rivalidade amigável como estímulo para o estudo. As escolas jesuíticas usavam o drama, freqüentemente com ostentação luxuosa, para inculcar valores morais e religiosos. A educação continua hoje sendo um apostolado principal dos jesuítas; estes dirigem cerca de quatro mil escolas em todo o mundo, principalmente nos países missionários, bem como dezoito universidades norte-americanas.

Os jesuítas adotaram Tomás de Aquino como seu teólogo oficial, mas modificaram livremente seu sistema, como na teologia de Francisco Suárez (1548-1617). Geralmente, ressaltavam a ação humana no processo da salvação, em contraste com os dominicanos, que davam mais ênfase à primazia da graça. Blaise Pascal atacou sua casuística, por sua lassidão. Os jesuítas, em sua esmagadora maioria, rejeitavam o princípio de que o fim justifica os meios, freqüentemente atribuído a eles. Entre os recentes teólogos jesuítas de destaque estão Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner e Bernard Lonergan. Os jesuítas publicam atualmente cerca de mil revistas e jornais, incluindo *NT Abstracts, Theology Digest* e *Theological Studies* ("Seleções Neotestamentárias", "Sínteses Teológicas" e "Estudos Teológicos").

Tradicionalmente, os jesuítas têm reservado sua maior atenção para a obra missionária. Francisco Xavier (1506-52), o primeiro e maior missionário jesuíta, estabeleceu os alicerces para a atividade dos jesuítas na Índia, Indonésia e Japão. A missão no Japão floresceu de modo especial, até ser aniquilada por perseguições selvagens no início do século XVIII. Na China, Mateus Ricci (1552-1610) fundou a missão jesuíta, onde ele e seus sucessores conquistaram a proteção dos imperadores Ming, ao levarem à corte em Pequim os conhecimentos científicos e técnicos do Ocidente. Foram pioneiros na adaptação do evangelho às tradições e formas de pensamento chinesas, embora muitos críticos católicos achassem que neste particular tinham ido longe demais. Seus escritos tornaram a China conhecida no Ocidente. O alvo da missão em Pequim era a conversão do imperador, mas os jesuítas nunca acharam seu "Constantino chinês". A idéia de adaptar o cristianismo à cultura local foi aplicada à Índia por Roberto De Nobili (1577-1658). Jesuítas como Jacques Marquette e Issac Jogues trabalharam entre os indios da América do Norte. Eusébio Kino (1644-1711) estabeleceu uma fileira de missões, onde os índios do norte do México e da área que agora é o sudoeste dos Estados Unidos aprenderam a agricultura avançada. Os jesuítas cristianizaram e civilizaram os índios do Paraguai e do Brasil em cidades organizadas (redutos), que floresceram durante mais de um século, até à repressão contra eles.

Embora a Companhia de Jesus não tivesse sido fundada para combater o protestantismo, foi rapidamente colocada na luta. Muitos jesuítas publicaram obras de controvérsia, como, por exemplo, Pedro Canisius e Roberto Bellarmino, sendo que ambos também escreveram catecismos que foram usados em grande escala, durante três séculos. Outros jesuítas influenciaram a política como pregadores da corte ou como confessores do imperador; dos reis da França, Espanha e Polônia; e dos duques da Baviera. Mais de mil jesuítas morreram como mártires tanto na Europa quanto nas missões. A Igreja Católica Romana canonizou trinta e oito jesuítas, incluindo vinte e dois mártires.

J. P. DONELLY

Veja também INÁCIO DE LOYOLA.

Bibliografia. J. Brodrick, *The Origins of the Jesuits*; w. Bangert, *A History of the Society of Jesus*; D. Mitchell, *The Jesuits*; J. de Guibert, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice.*

COMPREENSÃO. Uma atividade cognitiva que ultrapassa, quanto à profundidade e à riqueza, qualquer mero conhecimento dos fatos ou dos eventos. Ao passo que "conhecer" geralmente envolve percepção e observação de um modo impessoal e objetivo, "compreender" significa captar o significado de fenômenos relevantes às pessoas, ou por serem expressões delas, ou por formarem uma parte importante de suas vidas. Compreender significa ver as relações causa-efeito e os propósitos do referido fenômeno, e poder colocar este fenômeno no contexto mais amplo das escolhas e ações humanas. "Compreender" não pode ser reduzido ao conceito familiar "conhecer", visto que a compreensão é mais rica e se orienta mais em direção às pessoas e aos seus interesses do que o conhecimento. A despeito de o conceito da compreensão ser distinto, geralmente tem sido desconsiderado nas discussões da natureza e do fundamento da atividade cognitiva humana. Mais recentemente, tem recebido atenção relevante na teoria hermenêutica.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) fez distinção entre as ciências naturais e as disciplinas que tratam da realidade interior das pessoas – isto é, as ciências sociais e as humanidades, que ele chamava de *Geisteswissenschaften*, ou ciências humanas. Dilthey fazia distinção entre os dois tipos de pesquisa segundo os métodos epistemológicos deles; nas ciências naturais, que tratam dos fatos e fenômenos impessoais, *conhecemos*, mas nas ciências humanas o alvo é *compreender* outros como indivíduos nas suas experiências interiores. Assim, a objetividade epistemológica impessoal procurada nas ciências naturais nunca pode obter uma compreensão verdadeira das pessoas nem das suas atividades.

Desenvolvendo tais idéias, Karl Jaspers (1883-1969) argumentou que as ciências somente podem descrever o homem nos seus relacionamentos "terrenos", onde ele é visto como um organismo no meio ambiente, como alguém que usa conceitos de modo consciente, ou como um ser cultural. Estas formas de conhecimento não podem penetrar no verdadeiro íntimo da pessoa, que Jaspers chama de *Existenz*. A compreensão da *Existenz* vem somente pela "elucidação", através de meios como a comunicação e a "luta amorosa" com outras pessoas na comunidade.

Para Martin Heidegger (1889-1976) a compreensão é literalmente "ficar embaixo de" tudo [assim se entendem *understand, verstehen*]; é nossa maneira de lidar com nossas situações vivenciais, de usar linguagem para apreender significados e de nos "sentirmos à vontade" no mundo. A compreensão, segundo Heidegger, tem por trás de si muitas pressuposições.

A compreensão bíblica é um campo de interesse intelectual muito vivo, pois os filósofos e os teólogos chegaram a reconhecer que existe algo mais na compreensão dos textos bíblicos além da simples exegese. Compreender é dedicar-se a uma tarefa hermenêutica que envolve uma tentativa de entrar no "horizonte" das interpretações e pressuposições do escritor bíblico ao mesmo tempo que naturalmente retemos o nosso próprio "horizonte". Qualquer conceito ingênuo da compreensão das Escrituras deve ser rejeitado, tais como aqueles que entendem que o texto tem um único significado claro para todas as pessoas em todos os tempos, que apenas aguarda a exegese a fim de manifestar-se. As perguntas na área de compreensão da Bíblia passaram a ser: Até que ponto há um significado específico e objetivo nas Escrituras? Até que ponto nossos próprios "horizontes" pessoais de conceitos temporários mudam ligeiramente a nossa compreensão? Pode haver uma mensagem bíblica que deva ser entendida, ou nosso ato de compreender cria ou forma radicalmente a mensagem?

D. B. FLETCHER

Veja também INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA.

Bibliografia. W. Cerf, "To Know and to Understand", *PPR* 12:83-94; R. E. Palmer, *Hermeneutics*; M. Polanyi, *Personal Knowledge*; A. C. Thiselton, *The Two Horizons*; P. Ziff, *Understanding Understanding*.

COMUNHÃO. O significado básico transmitido pelo termo grego *koinōnia* é o de participação. Tanto a palavra "comunhão" quanto a palavra "fraternidade", como traduções deste termo, devem ser entendidas à luz deste fato. Normalmente, não há nada de abstrato neste termo, quer como substantivo, quer como verbo, mas, sim, de participação real naquilo a que o termo se refere. É notável o fato de que o substantivo não aparece nos evangelhos. Talvez o sentido transmitido pelo uso feito pela igreja primitiva tenha sido o daquilo que somente era apropriado na estreita fraternidade dos seus membros cheios do Espírito. A forma verbal aparece somente duas vezes nos evangelhos, onde não possui conotação de qualquer coisa que seja exclusivamente cristã (Mt 23.30; Lc 5.10).

O sentido de compartilhar e de abnegação, inerente na palavra, fica claramente evidente nas referências que dizem que o sustento financeiro da igreja primitiva é *koinōnia* (Rm 12.13; 15.26; Gl 6.6; Fp 4.15 – verbo; Hb 13.16 – substantivo). Fica claro nestas passagens que Paulo considerava a contribuição para os cristãos judeus pobres em Jerusalém, levantada entre os cristãos gentios pobres no mundo gentio, como a expressão máxima da comunhão entre o povo cristão. Era mais do que simplesmente um compartilhar das posses materiais dos alunos com seus mestres. Para Paulo, era uma expressão teológica da validez da sua obra entre os gentios, um sinal certo de que foram completamente aceitos na obra de Deus entre os judeus. A amizade é uma expressão suprema da comunhão. A igreja primitiva mantinha diariamente esta comunhão (At 2.42), conforme comprova sua vida em comum, descrita em At 4 e 5.

Mas assim como alguém pode compartilhar de atividades sadias com outro ser humano, também pode ter comunhão com os pecados de outra pessoa (1 Tm 5.22), com o mal de terceiros (2 João 11) e até mesmo com demônios (1 Co 10.16). Quando isto acontece, vê-se um sinal certo de que Cristo não está habitando no coração do crente; a luz e as trevas não tem comunhão entre si, assim como Cristo não tem comunhão com Belial (2 Co 6.14). O crente verdadeiro tem comunhão nos (compartilha das implicações dos) sofrimentos de Cristo (Fp 3.10; 1 Pe 4.13), dos apóstolos (2 Co 1.7) e do seu próximo (Hb 10.33).

A unidade na comunhão da igreja primitiva não se baseava na uniformidade de pensamento e prática, a não ser quando estavam em jogo os limites da imoralidade ou a rejeição da confissão de Cristo. A capacidade de se ter comunhão com alguém com quem se tinha diferenças estendia-se além da igreja coletiva para o próprio lar. Paulo exortava as esposas crentes a permanecerem casadas com o respectivo marido descrente enquanto ele estiver satisfeito em ficar com ela e, da mesma forma, o marido crente com a esposa descrente (1 Co 7.12-16).

Há um sentido em que a Ceia do Senhor se constitui em comunhão ou participação do sangue e do corpo de Cristo (1 Co 10.16). Talvez seja este um dos significados da comunhão do Espírito (2 Co 13.14; Fp 2.1) e uma das maneiras de nos tornarmos co-participantes (*koinōnia*) da natureza divina (2 Pe 1.4) e da glória que está para ser revelada (1 Pe 5.1). A comunhão entre o homem e Deus na participação da Ceia provavelmente se baseava menos nas pressuposições sacramentais do que nas implicações culturais/teológicas inerentes à experiência de judeus e gentios, homens e mulheres, escravos e libertos (Gl 3.28) sentando-se juntos para comerem e beberem com Ele no Seu reino (Mc 14.25; Lc 22.30).

J. R. McRAY

Bibliografia. F. Hauck, *TDNT*, III, 804ss.; J. Eichler e J. Schattenmann, *NDITNT*, I, 435-461;; G. W. H. Lampe, *IDB*, I, 664ss.

COMUNHÃO ANGLICANA. Uma comunidade mundial de igrejas em comunhão com o Arcebispo de Cantuária (Inglaterra) e cujos bispos são convidados cada década (a não ser em tempos de guerra) à Conferência de Lambeth realizada em Londres, desde 1867. Os anglicanos sustentam que a igreja deles é a igreja dos tempos do NT, a Igreja Primitiva, reformada no século XVI, que aguarda a reunificação de todos os cristãos.

Os bispos são os principais oficiais das igrejas anglicanas, com arcebispos ou bispos presidentes funcionando como "primeiro entre iguais" com responsabilidades e autoridade administrativa nacionais ou provinciais. Somente bispos podem ordenar clérigos e consagrar outros bispos. Algumas dioceses têm bispos assistentes, chamados bispos coadjutores ou sufragâneos. Este último não sucede automaticamente ao bispo diocesano, ao passo que o coadjutor, sim.

A unidade básica na igreja é a paróquia com a sua congregação e o seu pároco. Uma missão pode ser uma congregação que depende de uma paróquia (ou diocese). A diocese é aquele grupo de paróquias e missões sujeito a um bispo, cujos representantes reúnem todos os anos para uma convenção (ou concílio) diocesana. Cada paróquia e missão é representada pelos leigos juntamente com os clérigos, e os leigos são representados em todas as comissões relevantes de governo eclesiástico. Na maioria das igrejas anglicanas, bispos são eleitos nestas convenções ou concílios, mas alguns bispos ainda são nomeados, como no caso da Igreja da Inglaterra e de muitas dioceses missionárias.

O *Livro de Oração Comum*, numa das suas muitas formas variadas, é usado por todas as igrejas anglicanas. É considerado o corpo distintivo da doutrina anglicana, segundo o princípio de "a regra da oração é a regra da fé" *(lex orandi, lex credendi)*. A seção do Livro de Oração chamada "O Rito de Ordenação", mediante o qual os clérigos são ordenados depois dos seus votos, é especialmente crucial para os padrões doutrinários. As Sagradas Escrituras são declaradas como a Palavra de Deus que contém tudo quanto é necessário à salvação. Os Credos de Nicéia e dos Apóstolos são aceitos como confissões da fé das Escrituras e do cristianismo clássico.

Os Trinta e Nove Artigos, que datam desde o acordo de Elizabeth I, no século XVI, não são uma exigência para a aceitação explícita na maior parte da comunhão, mas geralmente se acham anexados ao Livro de Oração, sendo considerados uma declaração e documento históricos de importância. Estes artigos rejeitam explicitamente a doutrina da transubstanciação e afirmam as doutrinas da justificação pela fé, da Trindade e da pessoa de Cristo como "vero Deus e vero Homem".

A adoração nas igrejas anglicanas varia grandemente, mas é caracterizada por uma tentativa de seguir o ano litúrgico, ou seja: ler as lições determinadas, que têm o propósito de enfatizar aquela parte da revelação desde o advento e a natividade (o Natal), passando pela manifestação de Cristo aos gentios (a Epifania), até a Quaresma, a Páscoa e o Pentecoste. O culto é decisivamente bíblico, sendo que leituras dos dois Testamentos são exigidas em todos os cultos normais. O Livro de Oração está saturado das Escrituras, na linguagem das orações, dos versículos responsivos, dos cânticos e do Saltério (Livro dos Salmos).

A Ceia do Senhor, ou Santa Eucaristia, é geralmente considerada o culto central, e paulatinamente no decurso destes últimos cem anos passou a ser realizada com uma freqüência cada vez maior. A norma para o culto público é de ficar em pé para cantar, sentar-se para escutar e ajoelhar-se para orar. Nas revisões recentes, o Livro de Oração tem passado por alterações mais substanciais da obra original de Thomas Cranmer, no século

XVI. As características principais dos livros novos são a flexibilidade, com opções que variam entre formas virtualmente idênticas àquelas dos livros tradicionais, para outras que são excessivamente informais, substituindo "tu" por "você" ao dirigir-se a Deus, e usando sinônimos modernos em lugar de termos mais obscuros. Além disso, as novas revisões procuram incluir mais participação leiga e congregacional do que era possível no século XVI, quando não se podia pressupor que haveria uma congregação alfabetizada. As revisões, no entanto, encontraram muita resistência da parte de muitos que acham que a linguagem é inferior à de Cranmer, e que algumas alterações têm implicações doutrinárias infelizes.

O efeito global prático desta crescente diversidade entre os Livros de Oração provavelmente levará a maior ênfase à identidade anglicana dependente da comunhão pan-anglicana com o Arcebispo de Cantuária do que ao uso de um Livro de Oração em comum, como ocorreu no passado.

A intenção básica do culto anglicano é expressa no Livro de Oração: "dar graças pelos grandes benefícios que recebemos das Suas mãos, expressar o louvor do qual Ele é mui digno, ouvir a Sua santíssima Palavra e pedir aquelas coisas indispensáveis e necessárias, tanto para o corpo quanto para a alma". Procura-se fazer isto com toda a majestade, solenidade e estética possíveis, conquanto que, ao mesmo tempo, o mistério e a reverência tornem-se tão acessíveis e relevantes quanto possível para todo e qualquer tipo de pessoa.

A ampla diversidade dentro do anglicanismo é refletida pelo crescimento notável e pelo caráter evangélico da igreja na África Oriental, pela tradição altamente sacramental e anglo-católica da província da África do Sul, pelo espírito liberal e indisposição diante das expressões de ortodoxia, da parte dos autores de *The Myth of God Incarnate* ("O Mito de Deus Encarnado"), e pelos evangélicos conservadores que mantêm a lealdade inamovível às Escrituras e aos Trinta e Nove Artigos. C. F. ALLISON

Veja também TRINTA E NOVE ARTIGOS, OS; LIVRO DE ORAÇÃO COMUM; ANGLO-CATOLICISMO; MOVIMENTO DA IGREJA ALTA; IGREJA BAIXA; LATITUDINARIANISMO.

Bibliografia. P. C. Hughes, *The Anglican Reformers*; S. Neill, *Anglicanism*; More e Cross, *Anglicanism*; W. Temple *et al.*; Doctrine in the Church of England.

COMUNHÃO DOS SANTOS, A. Durante muitos séculos os crentes têm afirmado pelo Credo dos Apóstolos a sua fé na "comunhão dos santos". A frase é provavelmente um acréscimo mais recente ao credo, não sendo atestada antes do século V. Está ausente em todos os credos orientais.

Esta afirmação de fé tem sido interpretada de várias maneiras. A interpretação tradicional, e provavelmente a melhor, refere-se à união de todos os crentes, vivos ou mortos, em Cristo, ressaltando a vida em comum em Cristo e o compartilhar de todas as bênçãos de Deus. Alguns intérpretes medievais, incluindo Tomás de Aquino, entendiam a frase como "a comunhão nas coisas santas" (interpretação esta que o texto em latim permite), referindo-se aos sacramentos, especialmente à Eucaristia. Outros, tais como Karl Barth, escolheram uma mistura destas opiniões. Como regra geral, os reformadores e as confissões reformadas seguem a interpretação tradicional, às vezes limitando a idéia aos crentes vivos.

Tem sido comum entre os intérpretes católicos e anglo-católicos o uso deste elemento do credo como justificativa para orações em favor dos mortos. Uma vez que aparentemente estas orações não têm sanção bíblica, tal inferência é inaceitável.

À opinião tradicional, de que a frase se refere à unidade existente de todos os

crentes em Cristo e sua mútua participação na Sua graça, deve ser acrescentada uma ênfase mais moderna na necessidade de se concretizar na igreja esta união. Crer na comunhão dos santos é mais do que afirmar uma unidade existente, visto que isto chama a igreja a comunhão, mutualidade e participação de "todas as boas dádivas" recebidas de Deus.

F. Q. GOUVEA

Veja também CREDO DOS APÓSTOLOS; COMUNHÃO; ORAÇÕES PELOS MORTOS.

Bibliografia. K. Barth, *Dogmatics in Outline*; J. Pearson, *Exposition of the Creed*; J. Köstlin, *SHERK*, III, 181-182.

COMUNICAÇÃO DE ATRIBUTOS, COMMUNICATIO IDIOMATUM. A comunicação de atributos significa que tudo quanto pode ser atribuído (aludido) à natureza divina de Cristo ou à natureza humana deve ser atribuído à pessoa inteira. Tudo aquilo que é verdade a respeito de uma ou outra das naturezas é verdade a respeito da pessoa. Esta é apenas uma discussão detalhada do fato de que Jesus Cristo é uma só pessoa, e não duas. Nada acrescenta à declaração de que o Deus-homem é uma só pessoa.

Os teólogos ortodoxos sempre têm ensinado que Jesus Cristo é vero Deus e vero homem, porém uma só pessoa. Esta verdade foi rejeitada pelo nestorianismo, mas afirmada pelos Concílio de Éfeso (431) e de Calcedônia (451). Negar que Cristo é uma só pessoa é negar a encarnação (Jo 1.14).

Em vários aspectos, os teólogos luteranos e reformados têm discordados entre si a respeito da comunicação de atributos, desde a reforma. Pelo fato de esta doutrina ser mais característica da teologia luterana do que da reformada, será apresentada aqui nas categorias comuns entre os luteranos. Serão notadas algumas discordâncias reformadas.

Genus Idiomaticum (Categoria de Atributos). As propriedades de cada natureza são atribuídas à pessoa, usando-se qualquer um dos Seus nomes ou títulos. Por exemplo: O Senhor da glória foi crucificado. Não se trata de nenhum jogo de palavras. É uma realidade, segundo a Bíblia.

Genus Maiestaticum (Categoria de Majestade). Os atributos divinos são comunicados (dados) à natureza humana de Cristo. Cristo recebeu, de acordo com a Sua natureza humana, a onipotência, a onisciência e a onipresença que Ele, como vero Deus, sempre possuiu (Mt 11.27; 28.18-20; Cl 1.9; Jo 3.34-35). A natureza divina não tem limitações porque Deus é imutável. Teólogos reformados alegam que a natureza humana de Cristo recebeu apenas dons finitos, e não atributos divinos.

Genus Apotelesmaticum (Categoria de Obras). O que Cristo fez em favor da nossa salvação, fê-lo como Deus-homem. Todas as Suas obras a nosso favor são Suas obras como Deus e homem (1 Jo 3.8; Hb 2.14-15; Gl 4.4). Teólogos reformados têm tendido a designar os atos de Cristo como atos de uma ou outra das Suas naturezas.

J. M. DRICKAMER

Bibliografia. M. Chemnitz, *The Two Natures in Christ*; F. Pieper, *Christian Dogmatics*, II; L. Berkhof, *Systematic Theology*.

COMUNITARISMO, COMUNHÃO DOS BENS. Na igreja cristã primitiva, a vida cristã centralizava-se no culto. Após o Pentecoste, um desejo de adorar a Deus parece ter causado o compartilhar espontâneo dos bens na igreja de Jerusalém (At 2.42-47; 4.32-37). Nos Atos dos Apóstolos este compartilhar de bens foi interpretado como uma manifestação da obra do Espírito Santo (At 5.3). Em todos os escritos do NT o bem-estar

dos outros cristãos é de interesse constante. A hospitalidade e o socorro dos outros são repetidamente defendidos.

O idealismo e o comunitarismo da igreja primitiva têm servido como exemplo no decurso de toda a história eclesiástica, e vários indivíduos e movimentos têm procurado imitá-los. Em ocasiões diferentes a atração de "ter todas as coisas em comum" tem levado a sínteses diferentes do pensamento cristão com a ética filosófica predominante. Assim, o pensamento apocalíptico judaico freqüentemente tem fornecido um motivo para os cristãos distribuírem seus bens terrestres ao esperarem o fim do mundo. Semelhantemente, certas formas de filosofia grega têm levado os cristãos a desprezarem os prazeres materiais e organizarem movimentos que eram estóicos na sua simplicidade. Eremitas, ascéticos e ordens monásticas, todos eles têm procurado renunciar a propriedade privada e viver de acordo com as exigências da pobreza. Dentro da Igreja Católica Romana, a vida monástica sempre tem sido o ideal ao qual se esperava que o leigo aspirasse. O grande exemplo de tal pobreza espiritual na Idade Média foi dado pelos franciscanos. Mas eles, bem como os grupos inspirados por eles, tais como os Irmãos da Vida Comum, leigos, nunca desenvolveram teorias econômicas consistentes. Pelo contrário, eram unidos numa devoção à pobreza apostólica como um ideal.

Tanto Wycliffe quanto Hus, precursores de Lutero, defendiam teorias sociais que hoje chamaríamos de socialistas. Devido à perseguição dos seus seguidores, no entanto, nenhuma sociedade foi desenvolvida baseada nas teorias deles.

Durante a Reforma, alguns grupos religiosos desenvolveram conceitos socialistas. Estes incluem os huteristas anabatistas, seguidores de Jacob Hutter, que foi queimado na fogueira em 1536, e os igualitários calvinistas, na Inglaterra de Cromwell.

Na história religiosa norte-americana, grupos comunitários têm desempenhado papéis importantes. Estes incluem os Shakers, que seguiam os ensinos de Mãe Ann Lee (1736-84), e a Comunidade Oneida, perfeccionista, de John Humphrey Noyes (1811-86). Embora fossem heréticos em termos da teologia cristã tradicional, estes dois grupos causaram bastante impacto social sobre a sociedade norte-americana. Aos Shakers credita-se a invenção da máquina de lavar roupas, ao passo que a Comunidade Oneida desenvolveu a arte da folheatura com prata, e tornou-se uma importante empresa.

Durante o século XIX, a teologia de F. D. Maurice desempenhou um papel importante na legitimação e na promoção do socialismo cristão. No século XX, William Temple é um exemplo notável da tradição socialista cristã britânica. Eclesiasticamente, a obra de Maurice ajudou a inspirar grupos anglicanos com alto conceito da igreja, tais como a Comunidade da Ressurreição, fundada com o estímulo de Charles Gore, em 1892.

O socialismo cristão também causou um impacto considerável na América do Norte, onde parece ter sido inspirado pela teologia liberal de Horace Bushnell e pelo reavivamento de Charles Finney. Nos Estados Unidos, o socialismo cristão veio a associar-se com a teologia liberal e com o movimento do evangelho social, na primeira parte do século XX e, de modo geral, tem sido rejeitado pelos cristãos evangélicos. Somente em meados da década de 1970, depois de vários anos de conservadorismo sólido, os jovens evangélicos começaram a examinar de novo a herança socialista de certas formas do pensamento evangélico. No Canadá, a tradição socialista cristã tem tido relativamente maior sucesso, e sua influência pode ser vista na formação da Federação Cooperativa da Comunidade (CCF), precursora do atual Novo Partido Democrático (NDP) e do movimento de Crédito Social, de William Aberhart.

Hoje, a maioria dos cristãos norte-americanos rejeita o socialismo, e prefere alguma forma de capitalismo com a livre iniciativa. Mesmo assim, números significativos de evangélicos mais jovens na Europa, na América do Norte e no Terceiro Mundo estão reexaminando e defendendo alguma forma de socialismo e comunalismo cristãos.

I. HEXHAM

Veja também SOCIALISMO CRISTÃO; UTOPISMO; MONASTICISMO.

Bibliografia. D. Clark, *Basic Communities: Towards an Alternative Society*; R. Sider, *Cristãos Ricos em Tempos de Fome*; R. Quebedeaux, *The Worldly Evangelicals.*

CONCILIARISMO. Um movimento de reforma na igreja ocidental do século XV, oriundo do Grande Cisma (1378-1417), durante o qual dois papas, e depois, três, contenderam entre si pela lealdade da cristandade. Tal situação escandalosa enfraqueceu eficazmente o papado como instituição, e levou pensadores como Jean Gerson, Pierre d'Ailly e Francesco Zarabella a afirmarem, seguindo William de Occam e outros, que embora Deus realmente tenha dado à igreja autoridade definitiva nas questões de fé e moral, esta autoridade estava investida, não no papa, mas na igreja como um todo, e, portanto, devia ser exercida por um concílio geral. Estas idéias levaram ao movimento conciliarista que chegou ao auge da sua influência no Concílio da Constância (1414-18). Este concílio não somente pôs fim ao cisma ao depor os três papas, mas também afirmou a autoridade dos concílios gerais sobre o papa. Estes decretos, que teriam alterado totalmente a estrutura de autoridade da igreja, foram aceitos naquele momento crítico. Mas começaram a ser desprezados tão logo outro papa foi eleito, e finalmente foram derrubados por Pio II na sua bula *Execrabilis*, em 1460. Isto marcou o fim do conciliarismo como movimento, embora suas idéias tenham permanecido influentes por algum tempo.

Do ponto de vista protestante, o conciliarismo, embora fosse um passo certo na rejeição da autoridade papal, não era suficientemente radical; deixava de perceber que, embora a igreja realmente tenha autoridade (Mt 16.19; 18.18), trata-se de uma autoridade relativa, por ser controlada e limitada pela inspirada Palavra de Deus. F. O. GOUVEA

Veja também IGREJA, AUTORIDADE NA; PAPADO.

Bibliografia. G. H. Parker, *The Morning Star*; G. Holmes, *Europe: Hierarchy and Revolt 1320-1450*; W. Walker, *História da Igreja Cristã*; H. Bettenson; *The Documents of the Christian Church*, Pt. II, Sect. V; W. Ullman, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages.*

CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA (451). O Concílio de Calcedônia, o quarto concílio ecumênico da igreja, foi convocado pelo imperador oriental Marcião. A reunião tinha o fim específico de estabelecer a união eclesiástica no Oriente, e sua formulação definitiva, o Credo ou Definição de Calcedônia, tornou-se e permanece o padrão da ortodoxia para as declarações cristológicas a respeito das duas naturezas de Cristo.

A obra de Calcedônia pode ser compreendida apenas à luz de uma série de declarações cristológicas originada no Concílio de Nicéia (325). O Credo de Nicéia declarou que Cristo é da mesma substância divina com o Pai, colocando-se contra Ário, que ensinava que Cristo teve um início e era apenas de substância semelhante. O Concílio de Constantinopla (381) tanto ratificou como refinou o Credo de Nicéia, em oposição ao contínuo arianismo, e declarou-se contrário ao apolinarismo, que dizia que a alma humana de Cristo tinha sido substituída pelo Logos divino. Além disso, Constantinopla declarou que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho.

No período pós-Constantinopla, as heresias eram o nestorianismo e o eutiquianismo. O primeiro defendia uma dupla personalidade de Cristo, ao passo que este, reagindo contra o nestorianismo, declarava que o Cristo encarnado tinha uma só natureza. O nestorianismo foi derrotado no Concílio de Éfeso em 431, mas o eutiquianismo foi sustentado pelo chamado Concílio dos Ladrões realizado em Alexandria, em 449. Esta situação

preparou o palco para o Concílio de Calcedônia dois anos mais tarde.

Marcião subiu ao trono imperial em 450 e procurou imediatamente provocar a unidade da igreja, que corria perigo por causa da dissensão no tocante às duas naturezas de Cristo. O Papa Leão I queria que um concílio geral fosse realizado na Itália, mas aceitou Calcedônia na Ásia Menor por estar mais perto da capital.

O Concílio da Calcedônia reuniu-se em outubro de 451, com a presença de mais de quinhentos bispos e vários delegados papais. Existia um consenso geral entre os bispos no sentido de simplesmente ratificar a tradição niceana interpretada por Constantinopla juntamente com as cartas de Cirilo de Alexandria, para Nestório e João de Antioquia, e a carta do Papa Leão para Flaviano (o chamado Tomo, ou *Epistola Dogmatica*). Se a opinião da maioria tivesse prevalecido, não teria existido necessidade de se definir a fé com mais pormenores. Apesar disso, os delegados imperiais achavam necessário, visando o interesse da unidade, definir a fé no que se relacionava à pessoa de Cristo.

O concílio consumou a sua obra de unificação, em três passos. Primeiro: reafirmou a tradição de Nicéia; segundo: aceitou como ortodoxias as cartas de Cirilo e de Leão; e terceiro: forneceu uma definição de fé.

Existiam duas preocupações predominantes – manter a unidade da pessoa de Cristo e estabelecer as duas naturezas dEle. Foi feito uso das cartas de Cirilo e de Leão, juntamente com uma carta de Flaviano. O primeiro esboço da definição, que não chegou até nosso tempo, foi considerado deficiente por não deixar lugar claro para as duas naturezas. Com muito esforço, o concílio aprovou uma definição que negou a teoria encarnacional de um só natureza, de Êutico, como também afirmou como ortodoxa a declaração das duas naturezas. Maria foi declarada a "portadora divina" (*Theotokos*) do Deus Filho, que na encarnação tornou-se "vero homem". Diante disto, Cristo foi declarado, quanto à Sua divindade, "consubstancial com o Pai", e, quanto à Sua humanidade, "consubstancial conosco na humanidade".

O concílio passou, então, a tratar da unidade das duas naturezas, e concluiu que a divindade e a humanidade de Cristo existem "sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação". Desta forma, as duas naturezas unem-se numa só pessoa *(prosōpon)* e numa só substância *(hypostasis)*.

Desta maneira, o Credo de Calcedônia salvaguardou as naturezas divina e humana de Cristo, existentes numa só pessoa em união imutável. Visto que a salvação ocupava o primeiro lugar nas mentes daqueles que formularam este credo definitivo, eles sabiam que somente um Cristo, que era vero Deus e vero homem, podia salvar os homens.

Embora o Credo de Calcedônia tenha se tornado, e continue sendo, o padrão da ortodoxia cristã, ele não impediu a contínua oposição daqueles que procuravam coalescer as duas naturezas em uma só, tais como as heresias monofisitas e monotelitas nos dois séculos que se seguiram.

J. H. HALL

Veja também CONCÍLIOS ECLESIÁSTICOS.

Bibliografia. *NPNF*, séries II, vol. XIV; P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East*; J. S. Macarthur, *Chalcedon*; R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*.

CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA (381). Reunião de 150 bispos Orientais, em Constantinopla, a pedido do Imperador Teodócio I, que mais tarde foi considerado pelo Concílio de Calcedônia (451) como o segundo grande concílio ecumênico da igreja. O mais importante é que marcou o fim de mais de cinqüenta anos de domínio político e teológico ariano no Ocidente, a restauração e a extensão pneumatológica da ortodoxia nicena.

O caminho da história entre Nicéia e Constantinopla é marcado por vários personagens políticos e teológicos, e por muitas pelejas teológicas e sinodais entre o arianismo e a ortodoxia. A seleção variada de heresias que emergiram durante este período é citada no primeiro cânon do concílio, onde também são consideradas anátemas. Um breve exame delas determinará o contexto teológico.

Semi-arianos. Este nome era dado aos que procuravam seguir um curso intermediário entre a ortodoxia nicena e o arianismo. Por demais sensíveis às implicações sabelianas e à ausência bíblica do termo *homoousion* para abraçar totalmente Nicéia, e recuando horrorizados das caracterizações do Filho como criatura, feitas abertamente pelos arianos, refugiaram-se no termo *homoiousion*. Com ele, ensinavam que o Filho era como (*homoios*) o Pai mas não necessariamente igual na Sua essência. Esta posição ambígua era defendida por muitos que se encontravam perto da ortodoxia – *e.g*, Cirilo de Jerusalém – bem como por muitos que tinham mais uma disposição ariana – *e.g.*, Basílio de Ancira. Devidos aos esforços de Atanásio e de Hilário de Poitiers, muitos deste partido foram reconciliados à ortodoxia, especialmente à medida que posições arianas mais radicais foram desenvolvidas.

Pneumatomaquianos. No período pós-niceno, a atenção foi dirigida ao Espírito Santo e Seu relacionamento com os debates sobre o Pai e o Filho. Cerca de 360, Atanásio escreveu para corrigir uma heresia egípcia proposta pelos "Trópicos", em que se ensinava que o Espírito foi criado do nada. Atanásio defendia, pelo contrário, a divindade do Espírito e Sua *homoousia* com o Pai e o Filho. Depois disto, os pneumatomaquianos (literalmente "lutadores contra o Espírito") apareceram dentro do partido do *homoiousion*. Dirigidos por Eustácio de Sebaste (depois de 373), procuravam atribuir ao Espírito uma categoria não-divina, não de criatura, intermediária, mesmo depois de terem afirmado a *homoousia* do Filho. A eles se opunham os capadócios, que ensinavam a plena divindade e *homoousia* do Espírito tanto implícita (como em Basílio: *Do Espírito Santo*) como explicitamente (como em Gregório de Nazianzo: *Oração 31*). Foi esta teologia capadócia (e atanasiana) que prevaleceu no Concílio de Constantinopla.

Eunomianos ou Anomoianos. Fundados por Áecio de Antioquia e dirigidos por Eunômio de Cizico na ocasião do Concílio, sustentavam a posição ariana radical que recusava qualquer entendimento com a ortodoxia. Ensinavam uma hierarquia neoplatônica de três seres que eram em essência desiguais (*anomoios*), embora possuíssem divindade relativa (confirmando, assim, a acusação de politeísmo).

Eudoxianos. Estes mantinham uma posição ariana clássica especialmente defendida na ocasião do Concílio pelos seguidores de Eudóxio, ex-bispo de Antioquia (358) e de Constantinopla (360). Era conhecido pelo seu ditado: "O Pai é ímpio (visto que não adora a ninguém), mas o Filho é piedoso (visto que adora ao Pai)".

Sabelianos, Marcelianos e Fotinianos. Visto que os arianos insistiam vigorosamente em que o *homoousion* se reduzia logicamente ao sabelianismo, era necessário ao concílio repudiar esta heresia. Uma pessoa que quase a defendeu foi Marcelo de Ancira, que resistiu ao desenvolvimento trinitariano capadócio em que se distinguia entre três *hypostases* ao mesmo tempo em que sustentava uma só *ousia*. Marcelo preferia falar da expansão de uma só mônade indivisível (Deus) que resultou na exteriorização do (até então) Logos que existia de forma imanente (o Filho) na ocasião da encarnação, com uma esperada contração futura do Logos de volta para a mônade. Embora lhe fosse retirado o rótulo sabeliano em Roma (341) e em Sárdica (343), Constantinopla condenou seus pontos de vista divergentes. Fotino de Sírmio, aluno de Marcelo, desenvolveu os conceitos do seu mestre numa cristologia adocianista, e em vários concílios foi condenado pela heresia de Paulo de Samosata.

Apolinaristas. Constantinopla pronunciou a condenação final desta heresia cristológica que teve sua origem dentro do partido niceno. Ex-amigo de Atanásio, Apolinário

de Laodicéia defendia zelosamente a divindade do Logos e sustentava o *homoousion*. Entretanto, em sua preocupação de evitar a personalidade dualista de uma cristologia adocianista, cedeu ao erro ariano em que o Logos substituía totalmente a alma e a mente humanas no Cristo encarnado. Por causa desta humanidade deficiente, recebeu a oposição relutante de Atanásio e vigorosa dos capadócios.

A teologia do Concílio de Constantinopla é exposta primeiramente pela condenação destas heresias. Mais positivamente, foi expressa por uma declaração de doutrina publicada, o *tomos*, e pelo credo do concílio. Infelizmente, o *tomos* já não existe a não ser em seus pormenores refletidos na carta do sínodo, em 382. O credo é visto não nos registros de Constantinopla, mas nos do Concílio de Calcedônia (451), onde um credo atribuído a Constantinopla (C) foi lido juntamente com o de Nicéia (N). Acontece que C é o credo lido nas igrejas hoje com o título de Credo de Nicéia, mas é conhecido mais apropriadamente como o Credo Niceno-constantinopolitano. Sem repetir os debates eruditos a respeito de C, parece mais provável que era uma forma local de N, adotada por Constantinopla e emendada para refletir a pneumatologia do concílio. Assim, o Concílio de Constantinopla não considerava que estava produzindo um credo novo, mas, pelo contrário, que estava reafirmando e sustentando a fé de Nicéia. Em Calcedônia, no entanto, o zelo pela forma pura de N levou o Concílio a fazer uma distinção entre N e C.

A emenda pneumatológica da fé de Nicéia seguiu o exemplo de Basílio, limitando-se a palavras e frases bíblicas. É confessado que o Espírito é o "Senhor" e o "Doador da Vida", aquele que "com o Pai e o Filho é adorado e glorificado". A *homoousia* do Espírito não é explicitamente afirmada aqui, por causa de uma tentativa de último minuto de reconciliar os pneumatomaquianos. No entanto, o *homoousion* foi aparentemente afirmado no *tomos*, visto que a carta do Sínodo de 382 resume a doutrina do concílio como fé na Trindade incriada, consubstancial e coeterna.

Além da reafirmação da ortodoxia nicena, esta pneumatologia desenvolvida, que tornou possível ao Oriente uma doutrina trinitariana completa, foi a contribuição mais importante do Concílio de Constantinopla. C. A. BLAISING

Veja também ARIANISMO; CONCÍLIO DE NICÉIA; MONARQUISMO; APOLINARISMO; HOMOOUSION.

Bibliografia. "Canons of the One Hundred and Fifty Fathers", *The Seven Ecumenical Councils, NPNF; H. M. Gwatkin, Studies of Arianism;* J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* e *Early Christian Doctrines;* C. E. Raven, *Apollinarianism;* R. Seeberg, *The Textbook of the History of Doctrines;* J. Taylor, "The First Council of Constantinople (381)", *Pru* 13:47-54, 91-97; W. P. DuBose, *The Ecumenical Councils.*

CONCÍLIO DE ÉFESO (431). Houve dois Concílios de Éfeso. O primeiro, realizado em 431, é considerado por todos como o terceiro concílio ecumênico (depois de Nicéia, em 325, e Constantinopla, em 381). O segundo é chamado o Sínodo de Ladrões em Éfeso. Ocorreu em 449 e, mediante a manipulação e a força, procurou exonerar Êutiques e comprometer a ortodoxia. O papa Leão I imediatamente o denunciou, dando-lhe o título pelo qual tem sido conhecido.

As questões em pauta em Éfeso, em 431, foram: o conceito cristológico de *Theotokos* (mãe de Deus), título aplicado à Virgem Maria; a personalidade de Nestório, Patriarca de Constantinopla; e a rivalidade entre Alexandria e Constantinopla. Cirilo de Alexandria apoiava o conceito de Maria como mãe de Deus, i.é, que Jesus Cristo era Deus, o Verbo, e homem, em plena harmonia. Nestório, segundo parece, acreditava que, em Jesus Cristo, o Logos e uma pessoa humana estavam reunidos numa harmonia de ação, mas

não numa única personalidade; opunha-se ao termo *Theotokos*. As atitudes finais deste concílio incluíram a condenação de Nestório, as excomunhões de João de Antioquia, de Teodoreto de Cir, bem como seus seguidores, e a proscrição de qualquer outro Credo, exceto o de Nicéia.

Em seu caráter, o Concílio de Éfeso em 431 foi quase tão turbulento como o Sínodo de Ladrões. Foi convocado pelo Imperador Teodósio II e realizado no dia 7 de junho de 431, por Cirilo de Alexandria, antes da chegada dos bispos do Oriente; em 22 de junho, Nestório foi condenado; em 26 de junho, os bispos do Oriente chegaram com João de Antioquia, e realizaram seu próprio concílio, que condenou Cirilo; em seguida, o Imperador Teodósio II promulgou um edito que anulou as decisões prematuras de Cirilo e de seu concílio. Chegaram os legados papais; e, na presença deles, a metade do concílio favorável a Cirilo reuniu-se de novo em 10 e 11 de julho, voltando a condenar Nestório. Em agosto, Teodósio promulgou um edito, ordenando a volta dos bispos para casa, depondo Nestório, Cirilo e Mêmnon, e determinando a prisão deles. Cirilo escapou e voltou para Alexandria em triunfo, ao passo que Nestório foi confinado a um mosteiro. Foi somente em 433 que Cirilo e João de Antioquia conseguiram formar com dificuldade um meio termo que aceitava Maria como *Theotokos*, "porque o Verbo de Deus Se fez carne e veio a ser homem", asseverando que as naturezas de Cristo eram distingüíveis entre si, mas unidas numa só pessoa, condenando assim a Nestório. O Papa Sixto III passou, então, a ratificar o Concílio de Éfeso, de Cirilo, sendo que o Concílio de Calcedônia, em 451, confirmou esta oficialização de Éfeso como o terceiro concílio ecumênico. V. L. WALTER

Veja também CIRILO DE ALEXANDRIA; NESTÓRIO, NESTORIANISMO.

Bibliografia. W. P, Dubose, *The Ecumenical Councils.*

CONCÍLIO DE NICÉIA (325). O primeiro concílio ecumênico da História da Igreja foi convocado pelo imperador Constantino, em Nicéia, na Bitínia (hoje, Isnik, na Turquia). O propósito principal do concílio era procurar sanar o cisma na Igreja, provocado pelo arianismo. Isto foi feito, teológica e politicamente, por meio da produção quase unânime de uma confissão teológica (o Credo de Nicéia), elaborada por mais de trezentos bispos, que representavam quase todas as províncias orientais do Império (onde a heresia estava principalmente centralizada) e por uma representação simbólica do Ocidente. Portanto, o credo assim produzido podia legalmente reivindicar autoridade universal, porque foi enviado a todas as partes do Império, para receber a concordância das igrejas (com as conseqüências alternativas da excomunhão e do banimento imperial).

A questão que culminou em Nicéia surgiu de uma tensão não resolvida dentro do legado teológico de Orígenes, no tocante ao relacionamento entre o Filho e o Pai. De um lado, havia a atribuição de divindade ao Filho num relacionamento com o Pai, descrito como geração eterna. Do outro lado, havia um subordinacionismo evidente. Quase de modo apropriado, a disputa irrompeu em Alexandria, em 318, sendo que Ário, um presbítero popular da região eclesiástica de Baucalis, desenvolveu a linha de pensamento posterior do origenismo contra o bispo Alexandre, que propunha a primeira das duas linhas de pensamento acima. Ário era um lógico bem capacitado, que atacou Alexandre (com motivos não exclusivamete eruditos), acusando-o de sabelianismo. Depois de um sínodo local ouvir suas opiniões e desconsiderá-las como a ele também, por não serem sãos, Ário demonstrou seus talentos literários e políticos popularizantes, conseguindo apoio além da área de Alexandria. Suas opiniões agradavam os origenistas da ala esquerda, incluindo o respeitado Eusébio, bispo de Cesaréia. Seu aliado mais íntimo, e que mais ajuda lhe deu, foi seu antigo colega de estudos na escola de Luciano, Eusébio, bispo

na residência imperial em Nicomédia. Depois de o enviado pessoal de Constantino, Hósio de Córdoba, ter fracassado na sua tentativa de reconciliação das duas partes em Alexandria, o imperador resolveu convocar um concílio ecumênico.

O ensino do arianismo é bem documentado. A idéia central, controladora, é a natureza sem igual, incomunicável, indivisível do Ser Divino único. É a Ele que os arianos chamavam de Pai. Levando à conclusão lógica esta definição do Pai, e fazendo uso de certa linguagem bíblica, os arianos argumentavam que, para evitar o erro de Sabélio (e todos estavam ansiosos por evitá-lo), certas conclusões a respeito do Filho eram inevitáveis. E é esse conceito do Filho que é a relevância central do arianismo. Ele não pode pertencer ao Ser ou à essência do Pai (do contrário, aquela essência seria divisível ou comunicável ou, de alguma maneira, não única nem singela, o que pela sua definição é impossível). Ele existe, portanto, somente mediante a vontade do Pai, assim como existem todos os demais seres e objetos criados. A descrição bíblica que diz que Ele foi gerado realmente subentende um relacionamento especial entre o Pai e o Verbo ou Filho, mas não se pode tratar de um relacionamento ontológico. "Gerado" deve ser entendido no sentido de "feito", de modo que o Filho é um *ktisma* ou *poiema*, uma criatura. Sendo gerado ou feito, Ele deve obrigatoriamente ter tido um começo, e isto leva à frase ariana famosa: "Tempo houve quando Ele não existia". Visto que Ele não foi gerado do Ser do Pai, e visto que, conforme concediam, Ele era o primeiro na criação de Deus, logo, Ele deve ter sido criado do nada. Não sendo de substância perfeita ou imutável, Ele estava sujeito à mudança moral. E por causa da extrema transcendência de Deus, em última análise, o Filho não teria nenhuma comunhão com o Pai nem conhecimento dEle. A atribuição de *theos* a Cristo, nas Escrituras, era considerada meramente funcional.

O Concílio de Nicéia foi aberto em 19 de junho de 325, tendo como presidente Hósio de Córdoba, e a presença do imperador. A despeito da ausência de atas oficiais das reuniões, é possível reconstruir um esboço das atividades. Depois de um discurso de abertura proferido pelo imperador, no qual foi ressaltada a necessidade da união, Eusébio de Nicomédia, líder do partido ariano, apresentou uma fórmula de fé que marcava abertamente uma saída radical das formulações tradicionais. A desaprovação foi tão forte que a maioria do partido ariano abandonou seu apoio ao documento, que foi rasgado diante de todos os presentes. Pouco depois, Eusébio de Cesaréia, preocupado com sua boa reputação, leu uma longa declaração de fé, que era, provavelmente, um credo batismal da igreja em Cesaréia. Eusébio havia sido provisoriamente excomungado, no início do ano, por um sínodo em Antioquia, ao se recusar a assinar um credo antiariano. O próprio imperador o declarou ortodoxo, sugerindo, apenas, que adotasse a palavra *homoousios*.

Durante muito tempo, acreditou-se que a confissão de Eusébio formava a base do Credo de Nicéia, que foi modificada pelo concílio. Parece claro, no entanto, que não foi isto o que ocorreu, sendo que a estrutura e o conteúdo do Credo eram bastante diferentes daqueles da confissão. É mais provável que um credo tenha sido introduzido sob a orientação de Hósio, debatido (especialmente o termo *homoousia*) e redigido na sua forma final, exigindo-se as assinaturas dos bispos. Todos aqueles que estavam presentes (inclusive Eusébio de Nicomédia) o assinaram, excetuando-se dois que, em seguida, foram exilados.

Deve-se notar que esse credo não é aquele recitado nas igrejas hoje, com o nome de "Credo de Nicéia". Embora seja semelhante em muitos aspectos, este último é bem mais longo, e faltam-lhe algumas das frases-chaves niceianas.

A teologia expressa no credo de Nicéia é decisivamente anti-ariana. A princípio, a unidade de Deus é afirmada. Mas declara-se que o Filho é "verdadeiro Deus de verdadeiro Deus". Embora confesse que o Filho foi gerado, o credo acrescenta as palavras "do Pai" e "não feito". É asseverado positivamente que Ele é parte "da essência (*ousia*) do

Pai" e "consubstancial (*homoousia*) com o Pai". Uma lista de frases arianas, incluindo "tempo houve quando Ele não existia", e asseverações de que o Filho é uma criatura ou foi feito do nada são expressamente anatematizadas. Assim, sustentou-se em Nicéia uma divindade ontológica do Filho e não meramente funcional. A única confissão a respeito do Espírito, no entanto, foi a fé nEle.

Entre outras coisas realizadas em Nicéia, houve um acordo sobre a data para celebrar-se a Páscoa e uma decisão sobre o Cisma Meliciano no Egito. Ário e seus seguidores mais resolutos foram banidos, mas somente por pouco tempo. Entre a maioria em Nicéia, constava Atanásio, na época um jovem diácono, que em pouco tempo sucederia a Alexandre como bispo, e que levaria a efeito um desafio minoritário contra um arianismo ressurgente no Oriente. A ortodoxia de Nicéia, no entanto, acabou sendo reafirmada, de modo decisivo, no Concílio de Constantinopla, em 381. C. A. BLAISING

Veja também ARIANISMO; ATANÁSIO; CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA; CISMAS MELICIANOS; MONARQUISMO.

Bibliografia. Atanásio, *Defense of the Nicene Council*; Eusébio, *The Life of Constantine* 2.61-3.20; Sócrates, *Ecclesiastical History* 1.5-9; Sozomen, *Ecclesiastical History* 1.15-21, Teodoreto, *Ecclesiastical History* 1.1-12; A. E. Burn, *The Council of Nicea*; J. Gonzalez, *A History of Christian Thought*, I; H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*; R. C. Gregg e D. E. Groh, *Early Arianism*; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* e *Early Christian Doctrines*; C. Luibheid, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis.*

CONCÍLIO DE NICÉIA II (787). O sétimo concílio ecumênico forneceu o clímax (mais ainda não o fim) da controvérsia iconoclasta, ao autorizar decisivamente a veneração de imagens de vários tipos, mas especialmente aquelas de Cristo, de Maria, dos santos anjos e dos santos. A controvérsia havia começado quando os imperadores Leão III (a partir de 725) e, posteriormente, seu filho Constantino V convocaram um concílio em 754, que baixou um *definitio* iconoclasta baseado no segundo mandamento, nos primeiros pais e na preocupação com as imagens como tentativas de circunscrever a natureza divina.

Essas ações foram resistidas por certas figuras influentes no Oriente, incluindo Germano de Constantinopla e João de Damasco, além dos papas romanos Gregório II, Gregório III e Adriano I. Depois da morte de Constantino V, sua esposa, Irene, inverteu suas políticas, enquanto atuava como regente em nome do filho do casal, Leão IV (a quem ela assassinou posteriormente). Foi ela quem convocou o concílio que se reuniu em Nicéia em 787, com a presença de mais de trezentos bispos. Nesse concílio, os iconoclastas foram anatematizados e a adoração de imagens foi mantida. Fez-se, no entanto, uma distinção entre a adoração definida como *proskynesis*, que devia ser prestada às imagens ou, mais corretamente, através dos ídolos, que eram seus protótipos, e a adoração definida como *latria*, que devia ser prestada exclusivamente a Deus. A autoridade para a adoração às imagens era, segundo se considerava, a adoração ao anjo do Senhor, no AT; ao Cristo encarnado, no NT; o ensino e a prática dos pais posteriores; e a prática de venerar Maria e os santos, que se estabelecera tão firmemente que nem sequer os iconoclastas se opunham a ela (opunham-se apenas à adoração das imagens deles). Apesar de um breve irrompimento do iconoclasmo, a posição desse concílio veio a ser a ortodoxia-padrão nas igrejas grega e romana.

A distinção entre *proskynesis* e *latria* – ou, segundo as palavras posteriormente usadas no Oriente, entre *dulia* e *latria* – é tão delicada que é imperceptível na prática comum. Conforme Calvino argumentava, o uso bíblico das palavras certamente não reconhece a distinção que Nicéia procurou estabelecer. Desse modo, a Reforma rejeitou a decisão

desse concílio, por estimular a idolatria.

C. A. BLAISING

Veja também DULIA; LATRIA; HIPERDULIA.

Bibliografia. H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*; J. Calvino, *Institutas da Religião Cristã* 1.11-12; J. Gonzalez, *A History of Christian Thought*, II; E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*; P. Schaff, *History of the Christian Church*, IV.

CONCÍLIO DE SÁRDICA (343-344). Concílio convocado pelos imperadores Constante e Constâncio, bem como o papa Júlio I, para solucionar a controvérsia ariana. Com várias racionalizações e reservas, os arianos e os semi-arianos tinham professado sua aceitação do Credo de Nicéia e, por esse meio, haviam chegado a posições eclesiásticas de destaque. O partido ariano, liderado por Eusébio de Nicomédia, conseguiu excomungar e exilar Atanásio pela segunda vez, em 341. Atanásio fugiu para o Ocidente, onde desenvolveu um grupo considerável de seguidores. Desta forma, os prelados orientais inclinavam-se para o ponto de vista ariano, e os ocidentais, para o de Atanásio.

Sárdica (atualmente Sofia, na Bulgária) foi escolhido como local, por se encontrar no meio do caminho entre o Oriente e o Ocidente. Os bispos, no entanto, zangados por causa da chegada de Atanásio e outros bispos depostos, retiraram-se para Filipópole, onde condenaram Atanásio e elaboraram uma declaração que evitava cuidadosamente proclamar que Cristo era de uma só substância com o Pai. Os bispos ocidentais, por outro lado, afirmaram a posição de Atanásio e publicaram um manifesto que fortalecia o ponto de vista de Nicéia, especialmente no tocante a Cristo ser verdadeiramente Deus, que compartilha da mesma natureza do Pai. Embora fosse uma declaração anti-ariana, deixava de eliminar os perigos do sabelianismo. O próprio Atanásio considerava o "Credo de Sárdica" um acréscimo desnecessário ao de Nicéia.

Vinte cânones foram publicados no tocante aos deveres e privilégios dos clérigos, sendo que o mais importante deles foi o direito de um bispo deposto apelar a Roma. Embora Atanásio tenha sido restaurado à sua sé, esse concílio, com seus sínodos rivais, formalizou a existência de um abismo cada vez maior entre o Oriente e o Ocidente.

C. C. KROEGER

Veja também ARIANISMO; ATANÁSIO; MONARQUISMO; CONCÍLIO DE NICÉIA.

Bibliografia. C. J. Hefele, *The History of the Councils*, II, 86 ss.; H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica*, A. D. 343; H. Chadwick, *The Early Church*; *NPNF:* Atanásio, "Defense against the Arians", IV, 100ss., 119ss.; Teodoreto de Cyr, "Ecclesiastical History", II, 76ss.; Sócrates Escolástico, "Ecclesiastical History", II, 46-49; Sozomen, "Ecclesiastical History", II, 288-91, Canons, XIV, 411-36.

CONCÍLIO DE TRENTO, O (1545-1563). A resposta católico-romana oficial à Reforma de Lutero. O Concílio de Trento não começou senão vinte e cinco anos depois da rejeição simbólica por Martinho Lutero da autoridade papal, quando queimou publicamente a *Exsurge Domine* (1520), a bula papal que condenava seus ensinos. Esse atraso fatídico na história do cristianismo permitiu a consolidação do protestantismo e foi uma garantia de que, quando o concílio finalmente se reunisse para definir as doutrinas, ele o faria em reação consciente às doutrinas protestantes. Embora alguns protestantes tivessem participado do concílio, a maioria das pessoas presentes era motivada por um desejo de contrariar os protestantes, e não de se harmonizar com ele. Por isso, até mesmo os historiadores católicos que enfatizam a continuidade das definições doutrinárias de

Trento com a teologia católica tradicional reconhecem que Trento não restaurou o equilíbrio medieval, mas desenvolveu um novo sistema que sintetizava a tradição católica com a situação histórica alterada. O novo sistema foi rígido e exclusivo, mas também rico e enérgico, porque aproveitou o reavivamento espiritual e teológico que caracterizava a Contra-Reforma.

As razões para os repetidos atrasos na convocação do Concílio foram principalmente, mas não exclusivamente, políticas. Até mesmo o papa Paulo III, (1534-49), eleito com o compromisso de convocar um concílio, reconhecendo que isto era desesperadamente necessário, foi forçado a adiamentos consecutivos pela crescente apreciação da complexidade das questões em jogo. A agenda do concílio foi tão complexa e tão volumosa que foram precisos dezoito anos, abrangendo os reinados de cinco papas, para que ela se cumprisse. Suas sessões, por si só, levaram mais de quatro anos, e produziu-se um volume de legislação maior do que a soma da produção de todos os dezoito Concílios Gerais anteriores, reconhecidos pela Igreja Católica Romana.

A história do concílio atravessou três períodos:

1. Sessões 1-10 (13 de dezembro de 1545 a 2 de junho de 1547), durante o pontificado de Paulo III.
2. Sessões 11-16 (1 de maio de 1551 a 28 de abril de 1552), sob Juliano III.
3. Sessões 17-25 (17 de janeiro de 1562 a 4 de dezembro de 1563), sob Pio IV.

Foi resolvido, desde o início, que tanto as reformas disciplinares (que o Santo Imperador Romano, Carlos V, entendia serem a prioridade suprema) quanto a definição dos dogmas (a preocupação primária de Paulo III) seriam tratadas. O episcopado arrependido reconheceu que a revolta luterana tinha sido ocasionada pela "ambição, avareza e cobiça" dos bispos. O concílio, portanto, condenou o pluralismo e o absenteísmo dos bispos e sacerdotes. Os clérigos deviam "evitar até as mínimas faltas, que neles seriam consideráveis". Os bispos deviam estabelecer seminários para o treinamento de clérigos em cada diocese. Em nada foi a Igreja Católica Romana mais indelevelmente cicatrizada pelo protestantismo do que na decisão do concílio de fazer com que o currículo dos novos seminários fosse mais escolástico que bíblico. Sobre as indulgências, a questão que acendeu a explosão luterana, o concílio aboliu os vendedores de indulgências, e decretou que a doação de esmolas nunca seria a condição necessária para a obtenção de uma indulgência.

O artigo sobre a justificação foi observado como o mais difícil dentre as questões doutrinárias, parcialmente porque nunca fora tratado nos concílios anteriores. Trinta e três cânones condenaram os erros protestantes a respeito da justificação. A maioria destes erros havia sido sustentada por extremistas protestantes, mas os bispos certamente entenderam que eles tinham condenado a doutrina de Lutero de que a justiça de Cristo é extrínseca à pessoa justificada e apenas imputada a ela. A doutrina tridentina sobre a justificação foi expressa em dezesseis capítulos. Os capítulos 1-9 ressaltam a incapacidade de o homem salvar a si mesmo, mas confirmam a necessidade da cooperação de seu livre arbítrio, incluindo sua resolução de receber o batismo e começar uma nova vida. A justificação resulta não somente na remissão dos pecados, mas também em "santificação e renovação do homem inteiro". Os capítulos 10-13 afirmam o aumento da graça justificadora através da obediência aos mandamentos, e negam que se possa ter certeza da predestinação à salvação. Os capítulos 14-16 declaram que a graça é retirada por causa de qualquer pecado grave (não apenas a falta de fé) e que deve ser recuperada mediante o sacramento da penitência. A salvação é dada aos justificados como recompensa e não apenas como dádiva, posto que, com base em sua união com Cristo, cumpram meritoriamente a lei de Deus, mediante as boas obras realizadas num estado de graça.

O concílio, crendo que a heresia luterana se baseava num entendimento errôneo dos sacramentos, dedicou mais tempo a estes do que a qualquer outra questão doutriná-

ria. O Concílio confirmou que há sete sacramentos instituídos por Cristo (o batismo, a confirmação, a eucaristia, a penitência, a extrema unção, as ordens e o matrimônio) e condeou aqueles que diziam que os sacramentos não são necessários para a salvação ou que o homem pode ser justificado pela fé somente, sem qualquer sacramento. Os sacramentos contêm a graça que representam, e a conferem *ex opere operato* independente das qualidades ou dos méritos das pessoas que os administram ou, que os recebem. O concílio confirmou a transubstanciação, isto é, que a substância do pão e do vinho é transformada no corpo e no sangue de Cristo, embora permaneça a aparência do pão e do vinho. A doutrina de Lutero da presença real; a doutrina simbolista de Zuínglio, Karlstadt e Oecolampadius; e a posição intermediária de Calvino (a presença real, porém espiritual), foram todas condenadas; bem como aquelas que negavam que a totalidade de Cristo é recebida quando apenas o pão é oferecido na eucaristia. O concílio também afirmou que na missa, que devia ser celebrada em latim, o Filho é oferecido de novo ao Pai, sendo que este sacrifício apazigua a Deus e é eficaz para vivos e mortos.

Em seu artigo sobre as Escrituras, o concílio mais uma vez rejeitou os ensino luteranos. Declarou-se que a tradição tem autoridade igual à das Escrituras; a interpretação correta da Bíblia era reservada à Igreja Católica; a Vulgata devia ser usada com exclusividade nas leituras públicas e nos comentários doutrinários.

Os decretos tridentinos desfrutaram de grande prestígio e determinaram a fé e a prática católicas durante quatro séculos.

F. S. PIGGIN

Veja também CONTRA-REFORMA; PAPADO.

Bibliografia. G. Alberigo, "The Council of the Trent: New Views on the Occasion of Its Fourth Centenary", *Con* 7.1:28-48; J. Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter Reformation*; P. Hughes, *The Church in Crisis: A History of the General Council*; H. Jedin, *A History of the Council of Trent*; H. J. Schoroeder, *Canons and Decrees of the Council of Trent.*

CONCÍLIO VATICANO I (1869-1870). O Primeiro Concílio Vaticano, convocado pelo Papa Pio IX em Roma, é considerado pelos católicos como o vigésimo concílio eclesiástico ecumênico. Foi o primeiro a ser convocado após o Concílio de Trento (1545-63), que tinha respondido ao movimento protestante do século XVI. O Vaticano I procurou definir de modo autorizado a doutrina da igreja no tocante a fé e igreja, especialmente em resposta a novos desafios provenientes de movimentos seculares filosóficos e políticos e do liberalismo teológico. Seus trabalhos, no entanto, foram encerrados pela Guerra Franco-prussiana e pela invasão e captura de Roma pelo exército do governo italiano, em setembro de 1870. O concílio definiu apenas duas declarações doutrinárias importantes, deixando incompletas outras cinqüenta e uma. O Vaticano I é lembrado quase exclusivamente por sua definição doutrinária da infalibilidade papal.

O Contexto e a Estrutura. O concílio era próprio para a espiritualidade devota de Pio IX, e expressava as aspirações de reavivamento orientadas pelo papa, da fé e prática católicas, em andamento desde a década de 1840. Refletia, também, a necessidade do momento, sentida por muitas pessoas, de neutralizar as crenças religiosas, filosóficas e políticas identificadas pelo *Sílabo de Erros* (1864). Mais internamente, o concílio procurou reforçar a autoridade papal que podia aparentar estar abalado pela perda do poder temporal do papa, com a exceção de Roma e da região circunvizinha, ao reino da Itália (1859-61). A necessidade era voltar a unir a igreja e reafirmar sua fé, sua autoridade e, em particular, seu cabeça, o papa.

Em 1864, Pio XI mencionou pela primeira vez a possibilidade de um concílio e, em 1865, fez com que alguns cardeais estudassem o assunto. Anunciou-o publicamente em

1867, e baixou um decreto que o convocou em 1868. Quando se reuniu em 1869, o Concílio incluiu 737 arcebispos, bispos e outros membros do clero. O concílio considerou minutas de documentos preparados de antemão, debatia-os e os alterava. Os resultados foram indubitavelmente uma obra do Concílio reunido, embora se questionasse qual grau de liberdade os membros do Concílio desfrutaram, do mesmo modo como acontece atualmente.

A Constituição "De Fide Catholica". A primeira definição doutrinária, "Da Fé Católica" (aprovada em abril de 1870; também chamada "Dei Filius"), expressou um consenso do reavivamento católico a respeito de Deus, da fé e da razão. Nos seus quatro capítulos, definiu como doutrina da revelação divina a existência de um Deus Criador livre e pessoal, absolutamente independente do universo que Ele criou. A verdade religiosa a respeito da existência deste Deus, afirma, podia ser conhecida somente pela razão humana, de modo que todas as pessoas eram indesculpáveis por descrerem. Apesar disso, outras verdades a respeito de Deus e da criação podiam ser conhecidas somente mediante a fé, por meio da revelação divina através das Escrituras e da tradição da igreja. Corretamente compreendidas, a fé e a razão não estavam em conflito. Os erros que foram especificamente mencionados num apêndice – especialmente o ateísmo, o panteísmo, o racionalismo, o fideísmo, o biblicismo e o tradicionalismo – ou estavam totalmente errados (o ateísmo) ou erravam ao afirmarem um só elemento da verdade inteira (racionalismo). Esta definição forneceu a base para a teologia e filosofia católicas para várias gerações posteriores.

A Constituição "Da Primazia e Infalibilidade Papais". A proposta desta segunda definição (também chamada *Pastor aeternus*) dividiu o concílio em maioria e minoria (140, no máximo) e começou uma controvérsia que tem perturbado a Igreja Católica Romana até ao dia de hoje. Originalmente, o concílio deveria debater uma declaração plena e equilibrada com quinze capítulos: "Da Igreja de Cristo" – o corpo de Cristo, uma sociedade sobrenatural verdadeira e perfeita com a sociedade civil, etc. Mas quando uma nova seção sobre a infalibilidade papal foi introduzida mais tarde, a maioria considerou urgente tratar logo das seções da primazia e infalibilidade papais como uma unidade separada. O resultado foi uma declaração de quatro capítulos que definiram a primazia e infalibilidade papais como doutrinas da revelação divina.

A passagem sobre a infalibilidade papal, depois de emendas cruciais, delimitou cuidadosamente em que sentido o *magisterium* (a autoridade doutrinária) do papa era infalível: "O Pontífice Romano quando fala *ex cathedra*, isto é, quando exerce o ofício de pastor e mestre de todos os cristãos, segundo Sua autoridade apostólica suprema, através da assistência divina que lhe foi prometida em São Pedro, define a doutrina a respeito da fé e da moral que deve ser sustentada pela igreja universal; então, em tais circunstâncias é empossado daquela infalibilidade com que o Redentor Divino determinou que Sua Igreja fosse equipada ao definir a doutrina quanto à fé e à moral". A declaração concluiu, contra o galicanismo e o conciliarismo, que "tais definições feitas pelo Pontífice Romano eram em si mesmas, e não em virtude do consenso da Igreja, inalteráveis".

Oitenta e oito bispos votaram contra a definição na primeira votação, e cinqüenta e cinco bispos ausentaram-se formalmente da votação final (18 de julho de 1870). Finalmente, depois do concílio, todos os bispos se submeteram à definição, e o debate transformou-se em definições quanto a sua interpretação. A definição estimulou o reavivamento católico, deu aos protestantes novas evidências da superstição papal e convenceu os secularistas de que o papado realmente era totalmente incompatível com a civilização moderna. Até ao dia de hoje, a doutrina da infalibilidade papal continua a perturbar muitos católicos e a complicar os contatos dos católicos romanos com anglicanos, luteranos e outros.

C. T. McINTIRE

Veja também PAPADO; CONCÍLIO VATICANO II; INFALIBILIDADE.

Bibliografia. *Pii IX P.M. Acta*, parte I, Vol. 5, 177-94, 208-20 (os documentos do concílio); R. Aubert, *Vatican I*; C. Butler, *The Vatican Council*, 2 vols.; F. J. Cwiekowski, *The English Bishops and the First Vatican Council*; H. Küng, *Infallible? an Enquiry*; A. B. Hasler, *How the Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion*; J. Hennessey, *The First Vatican Council: The American Experience.*

CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965). Considerado pelos católicos romanos como o vigésimo primeiro concílio eclesiástico ecumênico, o Vaticano II foi uma tentativa deliberada de renovar e atualizar (*aggiornamento*) todas as facetas da fé e da vida eclesiástica. Foi convòcado em outubro de 1962 pelo Papa João XXIII, e reconvocado em setembro de 1963 pelo seu sucessor, o Papa Paulo VI. Ao todo, o Concílio teve quatro sessões anuais de outono, e finalmente foi suspenso depois de aprovar dezesseis textos importantes que foram promulgados pelo papa. Na sessão de abertura, estavam presentes 2.540 bispos e outros membros clérigos do concílio, com uma média de 2.300 membros presentes para a maioria das votações importantes. O concílio passou a ter uma vida bem própria, profunda e eletrizante. Diante dos olhos do mundo, conseguiu dar início a uma transformação extraordinária da Igreja Católica Romana.

A Ocasião e as Características. Em janeiro de 1959, o Papa João XXIII anunciou a sua intenção de convocar um concílio ecumênico. Depois de um ano inteiro procurando sugestões colhidas de todas as partes da igreja, estabeleceu dez comissões para preparar minutas de documentos para o concílio considerar. Por fim, o concílio foi formalmente convocado em dezembro de 1961, e aberto na Basílica de São Pedro, em Roma, no dia 11 de outubro de 1962.

Em vários comunicados, incluindo seu discurso de abertura, o Papa João indicou as necessidades dos tempos. O mundo ocidental havia experimentado durante a década de 1950 uma enorme expansão técnica, científica e econômica, que proporcionava, a um número incontável de pessoas, a ocasião de confiarem nos bens materiais, enquanto milhões de pessoas viviam em pobreza e sofrimento devastadores. O ateísmo militante crescia, e o mundo estava passando por uma grave crise espiritual. Proclamou o Papa João que o mundo precisa não da condenação dos seus erros, mas do pleno suprimento do "remédio da misericórdia" - e com isso determinou o caráter do concílio inteiro. A igreja, através do concílio, visava ajudar o mundo renovando sua própria fé e vida em Cristo, atualizando-se, promovendo a unidade de todos os cristãos e dirigindo a presença cristã no mundo às obras da paz, justiça e bem-estar.

A principal característica do concílio foi um espírito pastoral que predominou do começo ao fim. Havia, também, um espírito bíblico. Desde o início, os bispos indicaram que não aceitariam as minutas abstratas e teologicamente minuciosas que lhes foram preparadas. Ao invés disso, desejavam expressar-se em linguagem bíblica direta. Além disso, havia uma consciência evidente da história - a história da salvação, a igreja peregrina, a tradição que avançava, o desenvolvimento da doutrina, a abertura diante do futuro. O concílio foi ecumênico por procurar alcançar os cristãos não-católicos (representados por observadores de vinte e oito denominações) e humilde no seu relacionamento com as religiões não-cristãs. Estava notavelmente aberto ao mundo inteiro, especialmente pela cobertura maciça de imprensa mundial, e por dirigir-se diretamente ao mundo com uma "Mensagem à Humanidade" inaugural e uma série de mensagens finais aos governantes políticos, intelectuais, cientistas, artistas, pobres, trabalhadores e jovens. Mesmo assim, o concílio manteve a igreja totalmente apegada à sua identidade e tradição católico-romanas.

A Respeito da Igreja. Indubitavelmente, o tema central dos documentos promulgados foi a igreja. A "Constituição Dogmática sobre a Igreja" (novembro de 1964) foi a principal declaração doutrinária do concílio. Uma segunda constituição dogmática foi "A

Respeito da Revelação Divina". Uma terceira, chamada simplesmente de constituição, foi "A Respeito da Liturgia"; e uma quarta, chamada constituição pastoral, foi "A Respeito da Igreja no Mundo Moderno". Além disso, foram promulgados nove decretos práticos e três declarações de princípio. Destes, cinco diziam respeito à vocação da igreja, cumprida por bispos, sacerdotes (dois decretos), membros das ordens religiosas e leigos. Três tratavam de educação, missões e veículos de comunicação. Quatro referiam-se ao relacionamento entre a igreja e os católicos orientais, ao ecumenismo, às religiões não-cristãs e aos governos civis (a liberdade religiosa).

A Constituição "A Respeito da Igreja", em oito capítulos (também chamada *Lumen gentium*), foi a primeira a ser publicada sobre o assunto por um concílio. De um modo direto, continuou e completou explicitamente a obra do Vaticano I. Em especial, incorporou (no capítulo 3) quase verbalmente a declaração controvertida sobre a infabilidade papal, acrescentando que a infalibilidade também se aplicava ao grupo dos bispos quando este exercia o *magisterium* (a autoridade doutrinária) juntamente com o papa. A primazia do papa foi ratificada mais uma vez, porém, de modo significativo, a centralidade dos bispos também foi afirmada. Este era o princípio da colegialidade – os bispos como um todo eram a continuação do grupo dos apóstolos, do qual Pedro era o cabeça. Combinando a colegialidade episcopal com a primazia papal, e mediante a infalibilidade compartilhada, o Concílio resolveu a antiga tensão entre o papa e os concílios.

O mesmo documento (no capítulo 4) introduziu o ensino bíblico de que a igreja como um todo era o povo de Deus, incluindo-se os clérigos e os leigos. Assim foi invertida a asseveração praticamente explícita, feita no decurso dos séculos, de que somente os clérigos eram a igreja. Tanto os clérigos quanto os leigos, afirmava o documento, compartilhavam das funções sacerdotais, proféticas e reais de Cristo. O decreto "A Respeito dos Leigos" e a constituição "A Respeito da Igreja no Mundo Moderno" (também chamado *Gaudium et spes*) incumbiram os leigos de assumirem o seu trabalho no mundo, em todas as esferas da vida, como vocações cristãs, como um apostolado leigo que participava diretamente da continuação da obra dos apóstolos de Cristo. Além disso, o decreto desfez séculos de ênfase sobre clérigos, monges e freiras como praticamente os únicos detentores da vocação cristã.

A Respeito da Revelação Divina. Esta segunda constituição dogmática continuou a obra do Vaticano I, porém modificando-a profundamente. Como continuação, ressaltava a necessidade do *magisterium* da igreja funcionando dentro da contínua tradição sagrada "que vem dos apóstolos e se desenvolve na Igreja com a ajuda do Espírito Santo". A profunda modificação foi a nova primazia *de facto* dada às Escrituras Sagradas. Quatro dos seis capítulos definem as Escrituras do AT e do NT como a comunicação sagrada de Deus, sob a inspiração do Espírito Santo, "daquelas coisas que Ele desejava". Embora o uso dos métodos críticos seja apropriado, "atenção séria deve ser prestada ao conteúdo e à unidade da totalidade da Escritura". A Escritura Sagrada é interpretada de modo próprio dentro do contexto da tradição sagrada e do *magisterium* da igreja; todos os três juntos e cada um isoladamente devem-se à ação do mesmo Espírito Santo. A ênfase bíblica é tornada explícita aqui e em outros decretos pela centralidade dada às Escrituras na liturgia revisada, na educação dos clérigos, na exposição dos ensinos do concílio e na insistência de que todas as pessoas tenham pleno e fácil acesso às Escrituras. Os resultados foram imediatamente experimentados mais dramaticamente na transformação das missas nas paróquias para os idiomas vernaculares em todas as partes do mundo.

A Respeito do Ecumenismo. O decreto "A Respeito do Ecumenismo" também deu continuidade ao ensino tradicional, mas adaptou-o de modo dramático. O Concílio reafirmou que "a plenitude dos meios de salvação pode ser obtida apenas através da Igreja Católica de Cristo, sendo esta o meio abrangente de salvação". Pela primeira vez, no entanto, os protestantes e os anglicanos foram explicitamente considerados cristãos ("ir-

mãos separados"), e os ortodoxos orientais foram considerados descendentes diretos dos apóstolos. De modo mais significativo, a Igreja Católica, pela primeira vez, não alegou que a solução a essas divisões se acha numa "volta" destas igrejas a Roma, mas num futuro aberto em que todos podem estar "tendendo para aquela plenitude com a qual nosso Senhor deseja que o Seu corpo seja dotado no decurso do tempo". O Papa Paulo VI tornou concreta esta consideração ao criar um Secretariado para a Promoção da Unidade Cristã, permanente e, ao promulgar (em dezembro de 1965), com o Patriarca Atenágoras, líder da Ortodoxia Oriental, uma declaração onde eram esquecidas as excomunhões recíprocas, de 1054 d.C, manifestando a esperança de restauração da plena comunhão da fé e da vida sacramental. C. T. McINTIRE

Veja também CONCÍLIO VATICANO I; PAPADO; INFALIBILIDADE.

Bibliografia. Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II*; J. H. Miller, ed., *Vatican II: An Interfaith Appraisal*; B. Pawley, ed., *The Second Vatican Council*; G. C. Berkouwer, *Reflections on the Vatican Council*; A. C. Outler, *Methodist Observer at Vatican II*; E. Schillebeeckx, *The Real Achievement of Vatican II.*

CONCÍLIOS ECLESIÁSTICOS. Um concílio é uma conferência convocada pelos líderes eclesiásticos para dar orientação à igreja. O primeiro concílio foi realizado em Jerusalém (c. de 50 d.C.) com o propósito de opor-se aos esforços judaizantes, e está registrado em Atos 15. Os resultados deste primeiro Concílio de Jerusalém foram normativos para toda a igreja cristã primitiva. No entanto, o Concílio de Jerusalém deve ser distinguido dos concílios posteriores, pelo fato de ter tido uma liderança apostólica.

Um concílio pode ser ecumênico e, portanto, representar a igreja inteira, ou pode ser local, tendo representação regional ou local. Por exemplo, doze concílios regionais reuniram-se para debater a heresia ariana entre os concílios ecumênicos de Nicéia, em 325, e de Constantinopla, em 381.

Apesar de primariamente o termo "ecumênico" ter significado uma representação baseada na cobertura geográfica mais ampla, durante o presente milênio o significado alterou-se para denotar a autoridade inerente ao papa de declarar que um concílio é ecumênico. Assim, o papa, considerado como aquele que exerce o governo de Cristo na terra, tem a autoridade de declarar que um concílio é ecumênico. Embora esta prerrogativa papal tenha sempre estado ativa, afirma-se explicitamente no decreto do Vaticano II, "Luz das Nações": "Um concílio nunca é ecumênico a não ser que tenha sido confirmado ou pelo menos aceito como tal pelo sucessor de Pedro". A situação tornou-se problemática no caso de concílios gerais convocados por imperadores, conforme se deu no caso de Nicéia, em 325. Eles foram declarados ecumênicos pelos papas depois de estarem consumados.

Foi exatamente contra esta autoridade absoluta do papa no sentido de convocar concílios que Martinho Lutero dirigiu um dos seus significativos panfletos de 1520: *Discurso à Nobreza Cristã*. Lutero considerava tais prerrogativas papais como um dos "três muros" que tinham de ser derrubados.

Historicamente, concílios foram convocados por imperadores, papas e bispos. Os sete primeiros concílios foram convocados no Oriente por imperadores e, portanto, eram típicos do cesaropapismo oriental (o estado sobre a igreja). Na igreja Ocidental, o papa tipicamente convocava concílios, a não ser durante o Grande Cisma (1378-1417), por algum tempo, quando a pluridade dos bispos tanto convocava concílios e depunha papas (o conciliarismo). Na realidade, o Concílio de Constança, em 1415, proclamou a superioridade dos concílios gerais sobre o papa. Mas a supremacia deles durou pouco. Já em 1500, o pontífice vencera o movimento conciliar e mais uma vez estava convocando concílios.

Ao passo que as Igrejas Católica Romana e Ortodoxa Oriental consideram ecumênicos os primeiros concílios, as igrejas protestantes também consideram válidas muitas declarações destes concílios. Isto se deve ao fato de estes terem se ocupado, em grande medida, de controvérsias sobre a divindade, a Pessoa e as naturezas de Cristo. Depois da separação entre a Igreja Católica Romana (Ocidental) e a Ortodoxa (Oriental), cada parte começou seus próprios concílios autorizados.

De maior relevância entre os concílios antigos foram os de Nicéia (325) e Calcedônia (451). O primeiro resolveu a questão da natureza de Cristo como Deus, ao passo que o outro tratou das questões da dupla natureza de Cristo e da unidade entre elas. No caso de Nicéia, um presbítero de Alexandria, Ário, sustentava que Cristo não era Filho eterno de Deus. Atanásio, bispo de Alexandria, opôs-se vigorosamente à idéia, declarando que Cristo era da mesma substância *(homoousios)* com Deus. Atanásio e a ortodoxia prevaleceram. De modo geral, esta foi a primeira declaração teológica obrigatória para toda a igreja pós-apostólica.

O Concílio de Calcedônia foi convocado em 451 pelo Imperador Marcião, e tinha o propósito de resolver disputas e esclarecer a questão da unidade das duas naturezas de Cristo. O Credo ou Definição de Calcedônia, que surgiu como resultado, ofereceu à Igreja Cristã inteira um padrão de ortodoxia cristológica ao declarar que as duas naturezas de Cristo existem "sem confusão", sem mudança, sem divisão, sem separação". Os concílios subseqüentes acharam necessário consolidar as conquistas de Calcedônia e opor-se a outros erros cristológicos. Estes concílios terminaram com o Terceiro Concílio de Constantinopla, em 680-81.

No Ocidente, o Segundo Sínodo de Orange (529) teve muita relevância por seu combate ao semi-pelagianismo e por demonstrar o caráter gracioso da salvação à parte das obras. Embora não fosse oficialmente ecumênico, suas declarações prevaleceram de direito, mas não de fato, na Igreja Católica Romana até a era da Reforma.

Depois da separação entre as Igrejas Oriental e Ocidental em 1054, tornou-se característica do papa convocar concílios na Igreja Católica Romana. A partir de 1123, uma série de chamados Concílios Lateranos foi realizada em Roma, na Igreja de São João Laterano. O mais importante entre estes foi o Quarto Concílio Laterano (1215), convocado pelo grande Papa Inocêncio III. Este concílio declarou que a transubstanciação era a interpretação aceita da presença de Cristo na Ceia do Senhor.

Depois deste, o concílio mais relevante foi o de Trento, em 1545-63. Este concílio deve ser considerado um contra golpe à Reforma e um estabelecimento das doutrinas-chaves do catolicismo romano. Tanto a Escritura quanto a tradição foram declaradas de autoridade pela igreja. A salvação pela graça somente, mediante a fé, foi rejeitada a favor da justiça sacramental e das obras. O catolicismo romano moderno, de modo geral, continua sendo tridentino.

Os dois Concílios Vaticanos representam o antigo e o novo. O Vaticano I (1869-70) tornou oficial aquilo que há muito tempo estava sendo praticado – a infalibilidade papal. O Vaticano II (1962-65) teve a participação de católicos romanos tradicionais e radicais, igualmente. Seus pronunciamentos a respeito do caráter universal da igreja aproximam-se de um universalismo puro. Sua posição mais aberta diante da Bíblia é encarada como muito salutar pela maioria dos protestantes. Assim, o termo usado no Vaticano II, *aggiornamento* (modernização), até certo ponto tem sido concretizado no catolicismo pós-Vaticano II.

J. H. HALL

Veja também CONCÍLIOS ECUMÊNICOS; CONCÍLIO DE NICÉIA; CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA; CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA; CONCÍLIO DE ÉFESO; CONCÍLIO DE TRENTO; CONCÍLIO VATICANO I; CONCÍLIO VATICANO II.

Bibliografia. G. J. Cuming e D. Baker, eds., *Councils and Assemblies*; P. Hughes, *The Church in Crisis: A History of the General Councils 325-1870*; *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Degrees*, NPNF.

CONCÍLIOS ECUMÊNICOS. Os concílios que se originaram na ligação entre a igreja cristã e o estado romano durante o século IV. Convocados originalmente pelo Imperador, a fim de promover a unidade, os concílios antigos tinham o objetivo de representar a igreja inteira. No decurso dos séculos, a lei canônica católico-romana veio a estipular que um concílio ecumênico devia ser convocado pelo papa e representar devidamente as dioceses da Igreja Romana (embora a tomada de decisões fosse subordinada à confirmação papal). Por causa desta mudança de plano de ação e de representação, os cristãos não têm concordado entre si a respeito de quais concílios foram "ecumênicos". Ao passo que a Igreja Católica Romana aceita vinte e um, as Igrejas copta, síria e armênia aceitam somente os três primeiros da lista católico-romana. A maioria dos grupos protestantes, bem como a Igreja Ortodoxa Oriental, aceita os sete primeiros. Para a Igreja Católica Romana, o concílio ecumênico ou universal é obrigatório para toda a igreja, ao passo que um concílio local é obrigatório somente para uma parte da igreja.

Os oito primeiros concílios, convocados por imperadores e que tinham a representação dos bispos do Oriente e do Ocidente, foram os de: Nicéia I (325); Constantinopla I (381); Éfeso (431); Calcedônia (451); Constantinopla II (553); Constantinopla III (680-81); Nicéia II (787) e Constantinopla IV (869-70).

Com o primeiro concílio lateranense (1123) o papado começou a assumir o controle, continuando este plano de ação com o lateranense II (1139), lateranense III (1179), lateranense IV (1215), Lyon I (1245), Lyon II (1274) e Vienne (1311-12). Durante o movimento conciliar, quando o papado estava num período de declínio, foram convocados o Concílio de Constança (1414-18) e o Concílio de Basiléia (convocado em 1431 e transferido para Ferrara, em 1438, e Florença, em 1439). Durante o século XVI, o lateranense V (1512-17) e o Concílio de Trento (1545-63) foram convocados para lidar com desafios à Igreja Romana. No período moderno, o papado convocou dois concílios, havendo quase um século entre eles – Vaticano I (1869-70) e Vaticano II (1962-65). D. A. RAUSCH

Veja também CONCÍLIOS ECLESIÁSTICOS.

CONCOMITÂNCIA. Este é um termo técnico usado na teologia eucarística católico-romana, que descreve a presença do corpo e do sangue de Cristo em cada uma das espécies sacramentais do pão e do vinho, e justifica, assim, a recusa do cálice aos leigos. De modo mais amplo, denota a presença integral do Cristo, isto é, da Sua alma humana e da Sua divindade, juntamente com o corpo e o sangue em virtude da união hipostática. Às vezes é ligada com a graça para descrever a operação divina que acompanha a operação humana, em distinção com a graça preveniente que ela antecede. G. W. BROMILEY

Veja também CEIA DO SENHOR, CONCEITOS DA; PRESENÇA REAL; TRANSUBSTANCIAÇÃO.

CONCÓRDIA, FÓRMULA DA (1577). O último símbolo, ou confissão, que representa a posição doutrinária da Igreja Evangélica Luterana. Foi completada em 1577 e publicada no *Livro da Concórdia*, em 1578. Foi o ponto culminante de cerca de trinta anos árduos de estudo e labuta teológicos, vividos por centenas de teólogos luteranos fiéis na procura da solução para algumas controvérsias doutrinárias que assediaram o luteranis-

mo após a morte de Lutero, quando o luteranismo rapidamente se dividiu em dois partidos. Os filipistas (às vezes chamados sinergistas ou cripto-calvinistas) seguiram o espírito mais mediador de Philip Melanchthon ao se voltarem a uma doutrina sinergista da conversão, a um enfraquecimento da depravação total e ao formular uma doutrina da Ceia do Senhor que, embora fosse luterana, era expressa em terminologia aceitável pelos reformados. Em oposição aos filipistas estavam os gnésio (autênticos) luteranos que ressaltavam os desvios de Melanchthon e seus seguidores e, em especial, condenavam Melanchthon por ter aceito o Interino de Leipzig, uma declaração de fé e de prática político-teológica evangélica de meio-termo, imposta pelo Imperador Carlos V aos luteranos no Império Alemão, depois da derrota destes na Guerra de Smalcald (1547).

Quando os dois partidos não conseguiram solucionar suas controvérsias, surgiu um terceiro grande grupo de teólogos mais jovens para sanar a divisão. Entre os principais encontravam-se Jacob Andreae, que foi uma peça importante no esforço para a concórdia, Martinho Chemnitz, David Chytraeus e Nikolaus Selnecker. Estes homens, ex-alunos de Melanchthon e que por ele tinham o mais alto respeito, também estavam firmemente comprometidos com a teologia de Lutero nas questões em debate. Representavam a melhor erudição e a liderança mais respeitada entre os luteranos daqueles dias. Depois de quase trinta anos de debates doutrinários por todas as partes da Alemanha, e após muitas tentativas sem sucesso de formular declarações teológicas que voltariam a unir na teologia de Lutero os luteranos e as confissões luteranas anteriores, a Fórmula da Concordia foi escrita em 1577. O documento, com uma sinopse escrita por Andreae, foi submetido a pastores, igrejas e príncipes luteranos, e endossado por trinta e cinco cidades imperiais, pelos Eleitores da Saxônia, de Brandenberg e do Palatinado, e por cerca de oito mil pastores.

A Fórmula da Concórdia trata dos seguintes artigos da fé: (1) o pecado original (afirmando a depravação total); (2) a escravidão da vontade (afirmando o monergismo na conversão e a salvação pela graça somente); (3) a justificação (ressaltando a natureza jurídica da justificação); (4) as boas obras; (5) a distinção entre a Lei e o evangelho; (6) o terceiro uso da Lei (isto é, a necessidade de pregar a Lei na comunidade cristã); (7) a Ceia do Senhor (confessando a doutrina luterana da união sacramental e da presença real); (8) a pessoa de Cristo (enfatizando a comunicação dos atributos entre as duas naturezas); (9) o descenso para o inferno (a descida real de Cristo e Sua vitória sobre as forças do mal); (10) adiáforas; (11) a predestinação (para a salvação pela graça por causa de Cristo, mas não para o inferno); (12) várias heresias (o anabatismo, o Schwenckelfeldianismo, o neo-arianismo, etc.).

R. D. PREUS

Veja também CONCÓRDIA, LIVRO DA.

Bibliografia. F. H. R. Frank, *Die Theologie der Concordienformel*; E. F. Klug, *Getting into the Formula of Concord*; R. D. Preus e W. H. Rosin, eds., *A Contemporary Look at the Formula of Concord*; E. Schlink, *The Theology of the Lutheran Confessions.*

CONCÓRDIA, LIVRO DA (1580). Às vezes chamado *As Confissões da Igreja Luterana Evangélica* (alemão) ou *Concordia* (latim), este livro contém todos os símbolos geralmente aceitos pela Igreja Luterana. *O Livro da Concórdia* consiste dos seguintes credos e confissões: (1) o Credo dos Apóstolos (c. de 186); (2) o Credo Niceno-Constantinopolitano (381); (3) O Credo Atanasiano (c. de 350-600); (4) o Breve Catecismo e o Catecismo Maior, de Lutero (1529); (5) a Confissão de Augsburgo, escrita por Melanchthon e aceita pelo Eleitor da Saxônia e por outros príncipes luteranos em Augsburgo, em 1530; (6) a Apologia da Confissão de Augsburgo (1531), escrita por Melanchthon contra a impugnação

romana que rejeitara a Confissão de Augsburgo; (7) os Artigos de Smalcald (1537), escritos por Lutero, e que resumem, para um concílio eclesiástico que nunca foi convocado, o modo protestante de compreender os artigos principais da fé; e (9) a Fórmula da Concórdia (1577), escrita para solucionar certo número de disputas que surgiram entre os luteranos, depois da morte de Lutero.

O *Livro da Concórdia* foi assinado por mais de oito mil pastores e em numerosos territórios e cidades imperiais da Alemanha. Foi aceito na Suécia e na Hungria, mas somente as confissões anteriores a 1531 foram oficialmente aceitas na Dinamarca e na Noruega (embora as confissões posteriores nunca tenham sido rejeitadas). Desde 1580, a maioria dos pastores luteranos no mundo inteiro tem aceito, pelo menos formalmente, o *Livro da Concórdia* na ocasião da sua ordenação. Nenhuma parte dele limita-se a qualquer igreja nacional, mas todas as confissões são consideradas ecumênicas, isto é, ortodoxas e bíblicas, devendo ser aceitas por qualquer cristão. Todas as tentativas feitas desde 1580 para acrescentar confissões ao *Livro da Concórdia* fracassaram, embora ele nunca tenha sido considerado um tipo de "cânon fechado". R. D. PREUS

Veja também CONCÓRDIA, FÓRMULA DA.

Bibliografia. F. Bente, *Historical Introductions to the Book of Concord*; H. Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*; R. Preus, *Getting into the Theology of Concord*; D. Scaer, *Getting into the Story of Concord*; E. Schlink, *The Theology of the Lutheran Confessions.*

CONCUPISCÊNCIA, LASCÍVIA. As palavras são usadas no sentido de cobiçar aquilo que é proibido, especialmente de ordem sexual. São usadas nas versões bíblicas como traduções de várias palavras bíblicas hebraicas e gregas basicamente neutras em suas implicações éticas, e que indicam somente um desejo forte. Em contextos específicos, estas palavras podem assumir o aspecto negativo que normalmente atribuímos a tais traduções.

As palavras hebraicas com as implicações da concupiscência são: (1) *nepeš*, desejo (veja Ex 15.9; Sl 78.18); (2) *šrîrût*, teimosia (veja Sl 81.12); (3) *ta'awâ*, objeto de desejo (veja Sl 78.30); (4) *ḥāmad*, desejo diante da beleza de uma mulher vil (veja Pv 6.25); (5) *'āwâ*, desejar (veja Sl 106.14); (6) *'āgab*, ter afeição desregrada, lascívia (veja Ez 23.7, 9, 12; Jr 4.30).

Em suma, o AT usa o conceito para expressar um desejo desregrado por qualquer coisa – e.g., o desejo de uma comida específica na experiência do Exodo – e especialmente para um mau direcionamento intenso do amor, quer do homem como indivíduo por uma mulher (Pv 6.25) quer da nação de Israel, que o desvia de Deus, seu marido amoroso, para os seus amantes (Ez 23). A palavra do Senhor por intermédio de Ezequiel declara este último caso com termos incisivos na declaração inesquecível: "Prostituiu-se Oolá, quando era minha; inflamou-se pelos seus amantes... com todos os seus ídolos se contaminou" (Ez 23.5-7).

Os termos gregos e seus significados gerais são: (1) *epithymia*, desejo, anseio; *epithymeō*, desejar, ansiar por; (2) *hēdonē*, prazer, gozo; (3) *oregō*, desejar; *orexis*, anseio, desejo; (4) *pathos*, paixão.

Epithymia/epithymeō, o conceito-chave que praticamente incorpora os demais conceitos nas várias passagens, indica basicamente um simples desejo. No homem pecaminoso o desejo torna-se desordenado, coloca-se contra Deus e torna-se pecaminoso, ou dirige-se àquilo que é pecaminoso. Deste modo, a palavra é usada com referência à cobiça (Rm 7.7; 13.9) ou àquelas coisas que sufocam a palavra do evangelho (Mc 4.19; cf. Lc 8.14, *hēdonē*), e sua pecaminosidade é freqüentemente indicada pelo objeto declarado,

pelo adjetivo fornecido ou pela qualificação dada (*e.g.*, "coisas más", 1 Co 10.6; "da carne", Gl 5.16; Ef 2.3; 2 Pe 2.18; enganoso; danoso; juvenil; mundano; anterior; carnal; ímpio). Como nota predominante na vida da pessoa, o desejo pecaminoso de possuir é marcado como um pecado-chave por Tiago ("Cobiçais, e nada tendes; matais...", 4.2; também *hēdonē*, 4.1,3), por João, na sua breve declaração da avareza do pecado: "A concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos, e a soberba da vida, não procede do Pai, mas procede do mundo" (1 Jo 2.16) e ainda por Paulo ("O amor do dinheiro é raiz de todos os males; e alguns, nessa cobiça [*oregō*], se desviaram da fé"). Mais especificamente, tanto Paulo quanto o Senhor Jesus falam da concupiscência em termos da imoralidade sexual, isto é, o homossexualismo (Rm 1.24; cf 1.27, *orexis*) e do olhar cobiçoso que é adultério (Mt 5.28). Na área de imoralidade heterossexual, Paulo fala do "desejo de lascívia" ou "concupiscência apaixonada" combinando dois termos (*pathei epithymias*) e descrevendo o comportamento dos pagãos que não conhecem a Deus (1 Ts 4.5).

Visto que no Antigo e Novo Testamentos a expressão específica da concupiscência tem sido em termos de uma imoralidade sexual compulsória, é compreensível que a teologia e a cultura formadas pela Bíblia tenham praticamente restringido a esta área o significado destas palavras. G. W. KNIGHT III

Veja também DESEJO.

Bibliografia. *TWOT*, I, 18, 294, II, 587-91, 644, 957; F. Büchsel, *TDNT*, III, 167-72; G. Stahlin, *TDNT*, II, 900-926; H. Shönweiss, E. Beyreuther e J. Guhrt, *NDITNT*, I, 604ss.; W. E. Raffety, *ISBE*, III, 1941-42; R. A. Killan, *WBE*, II, 1057-58; L. Foster, *ZPEB*, III, 1008-9.

CONCURSO. Concorrência (*concursus divinus*) é o termo usado para denotar o relacionamento entre a atividade divina e a das criaturas finitas dentro do controle providencial do mundo, exercido por Deus. A Escritura fala freqüentemente a respeito da soberania absoluta de Deus; enfatiza, também, a realidade da decisão e responsabilidade humanas. A cooperação entre as vontades divina e humana foi tratada por Agostinho nos seus escritos antipelagianos, mas a doutrina da concorrência foi elaborada somente mais tarde. Entre os escolásticos, especialmente Aquino (*Contra Gentiles* III. 66-67; *Summa Theologica* i.q. 105), a doutrina é elaborada com forte dependência da terminologia filosófica. Debates posteriores referiam-se à questão de se Deus age mediata ou imediatamente, isto é, através dos dons que deu às criaturas, tais como inteligência e vontade, ou mais diretamente, influenciando as ações delas. Ao passo que os teólogos luteranos têm demonstrado simpatia com o tratamento do assunto, a teologia reformada em geral rejeitou a doutrina da concorrência ao ver introduzidas no debate teológico idéias filosóficas a respeito da causalidade estranhas à Bíblia, e considera a doutrina da providência em termos de preservação e de governo. M. E. OSTERHAVEN

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *The Providence of God.*

CONFERÊNCIA DE SAVOY (1661). Uma série de reuniões realizadas no Hotel Savoy, no Strand, Londres, que tinha por fim revisar o conteúdo do *Livro de Oração Comum* e ouvir críticas dos principais teólogos presbiterianos sobre ele. Os participantes reuniram-se de 15 de abril a 24 de julho de 1661, e consistiram de doze bispos, doze clérigos presbiterianos e assessores de cada grupo. A conferência foi convocada pelo rei Carlos II, que acabara de reconquistar a coroa, depois de ter sido exilado durante o protetorado de Cromwell. A sua volta importou na retomada da forma de governo e liturgia episcopais

pela igreja estabelecida. Isto agradou bastante aos anglicanos tradicionais que tinham sido colocados num plano secundário durante o período da Federação ("commonwealth") e do protetorado (1642-60).

Os puritanos presbiterianos (em contraste com os congregacionais e os separatistas) estavam dispostos a participar de uma igreja estabelecida, governada por bispos, sob a condição de serem feitas certas modificações no conteúdo do *Livro de Oração Comum*, que era usado em todas as paróquias, por exigência oficial. Os bispos (apoiados pelo rei) estavam dispostos a fazer concessões somente de ordem secundária, e ainda insistiam que os clérigos que não tivessem sido ordenados episcopalmente se submetessem a uma nova ordenação por este método. Como tentativa de manter os presbiterianos dentro da igreja nacional, esta conferência foi um fracasso, e um grande número deles tornou-se não-conformista, em 1661-62. No entanto, alguns pedidos de modificações (num total de quinze) foram atendidos e incorporados à edição de 1662 do *Livro de Oração Comum*. Este fato permitiu que uma minoria de presbiterianos permanecesse dentro da igreja.

P. TOON

Veja também LIVRO DE ORAÇÃO COMUM.

Bibliografia. E. C. Ratcliff, "The Savoy Conference" in *From Uniformity to Unity*, ed. G. F. Nuttall e O. Chadwick.

CONFERÊNCIAS DE NIÁGARA. Uma série de reuniões de verão para estudo bíblico, que marcou o início do movimento da Conferência Bíblica e Profética nos Estados Unidos. A idéia da realização de conferências bíblicas no verão teve sua origem em 1868 entre um grupo de evangélicos norte-americanos associado com o jornal milenista *Waymarks in the Wilderness*. Durante os anos imediatamente seguintes, as conferências foram realizadas em cidades diferentes, mas, em 1883, os patrocinadores conseguiram um local permanente em Niagara-on-the-Lake, Ontário, no Canadá.

As Conferências de Niágara, primeiramente chamadas Reunião dos Crentes para o Estudo da Bíblia, realizavam-se durante uma semana em cada verão. O programa geralmente começava com uma reunião de oração na noite de quarta-feira. Depois, durante a semana que assim se iniciava, os participantes freqüentavam duas sessões de estudos todas as manhãs, duas à tarde e uma à noite. No domingo, o programa levemente abreviado incluía um culto de louvor, a celebração da Ceia do Senhor e uma reunião que tratava de temas missionários. Os conferencistas, selecionados de todas as partes do país, enfatizavam um tradicional modo evangélico de compreender a Bíblia. Muitos deles praticavam um novo tipo de exposição chamada "leitura bíblica". Em contraste com a pregação e ensino mais padronizados, a leitura bíblica consistia em uma coletânea de várias passagens bíblicas que falavam de um determinado tema, e que eram lidas juntas com pouquíssimos comentários intercalados. Desta maneira, os ouvintes sentiam a confiança de que estavam ouvindo aquilo que o Espírito Santo tinha para dizer a respeito do assunto.

Por causa do espírito não-sectário das sessões, as conferências conseguiam atrair uma boa freqüência dentre todos os tipos de evangélicos norte-americanos. Mas a liderança das reuniões permanecia sob o controle dos professores e pastores milenaristas. Homens como Nathaniel West, H. M. Parsons, A. J. Gordon, W. J. Erdman, A. T. Pierson, George Needham, Robert Cameron e o importante James H. Brookes certificavam-se de que o pré-milenismo, ainda sob suspeita, fosse ensinado lado a lado com os ensinos teológicos evangélicos mais tradicionais. Quando surgiu uma controvérsia a respeito da orientação doutrinária da conferência de 1877, James Brooks redigiu o "Credo de Nia-

gara" com quatorze itens, em 1878. A declaração continha artigos sobre a inerrância verbal da Bíblia, o modo calvinista de entender a depravação humana, a salvação pela fé no sangue de Cristo, a personalidade do Espírito Santo e Sua obra contínua na vida dos crentes, a necessidade da santidade pessoal e a segunda vinda de Cristo antes do milênio.

Depois da morte de James Brookes em 1897, a conferência foi transferida de Niagara-on-the-Lake e finalmente se dispersou em 1901, quando a liderança já não conseguiu concordar entre si quanto à cronologia do "arrebatamento" no que diz respeito à tribulação dos últimos dias. Assim mesmo, a Conferência de Niágara deu origem a outras Conferências Bíblicas e Proféticas e espalhou conceitos pré-milenistas, especialmente o dispensacionalismo de J. N. Darby. Além disso, as conferências formaram alianças entre os evangélicos conservadores que desempenharam um papel de relevância nos primórdios do movimento fundamentalista depois da Primeira Guerra Mundial. T. P. WEBER

Veja também DISPENSAÇÃO, DISPENSACIONALISMO; FUNDAMENTALISMO; MILÊNIO, CONCEITOS DO.

Bibliografia. E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*; G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*; T. P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming.*

CONFERÊNCIAS DE NORTHFIELD. Uma série de conferências bíblicas de verão inaugurada por D. L. Moody, em Northfield, estado de Massachusetts, nos E.U.A. Northfield fora o lugar da infância de Moody, e depois de ganhar fama como evangelista, na década de 1870, voltou para fazer de Northfield seu centro de operações. Em 1879, teve a idéia de usar as instalações para as conferências bíblicas de verão. Moody planejara as conferências para os leigos, a fim de aumentar-lhes o conhecimento da Bíblia e da fé cristã, debater métodos de trabalho cristão e promover a renovação espiritual. Esperava que os homens e as mulheres voltassem às suas igrejas e exercessem ali uma influência semelhante. Depois de uma conferência de dez dias de duração, em 1880, e outra de trinta dias, em 1881, houve uma interrupção de três anos enquanto Moody esteve nas Ilhas Britânicas. As conferências recomeçaram em 1885, das quais ele foi o principal incentivador até a sua morte, em 1899.

Embora Moody fosse a personagem predominante nessa conferências de verão, ele não era o preletor principal. Convidou alguns dos mestres bíblicos mais conhecidos para falarem em Northfield, homens como A. T. Pierson, A. J. Gordon, D. W. Whittle, George Needham, W. G. Moorehead, Nathaniel West, William E. Blacksktone, James H. Brookes, C. I. Scofield e R. A. Torrey. Mas Moody também causou consideráveis efeitos por meio de algumas outras pessoas que trouxe para Northfield como preletores: Henry Drummond (sintetizador da evolução e da teologia), Josiah Strong (proponente do evangelho social), William Rainey Harper (crítico neotestamentário e, posteriormente, presidente da Universidade de Chicago) e George Adam Smith (famoso crítico vétero-testamentário). Alguns dos apoios mais conservadores de Moody levantaram objeções à presença desses homens como preletores em Northfield, mas ele não se deixou dissuadir. Embora ele próprio fosse muito conservador em suas opiniões, afirmava que aqueles homens eram cristãos verdadeiros e que tinham muita coisa para oferecer. Além disso, Moody estava procurando estabelecer um meio-termo entre os extremistas da esquerda e da direita. Durante o debate entre fundamentalistas e modernistas (especialmente em 1923-26), os dois lados discutiam, em cartas e artigos publicados, qual seria a relevância da associação de Moody com esses homens.

Os temas enfatizados nas conferências de verão refletiam os interesses espirituais de Moody e dos preletores. Havia um forte elemento de pré-milenismo e, às vezes, de

dispensacionalismo. Pode-se até mesmo discernir nos sermões pregados em Northfield os primórdios daquelas tensões que acabariam causando um rompimento entre os pré-milenistas dispensacionalistas e os não-dispensacionalistas no tocante à questão do arrebatamento. Embora Moody não visse com bons olhos o perfeccionismo nem os extremos do movimento de Keswick, havia também um elemento de Keswick nas conferências, bem como uma ênfase à santidade e à vida mais espiritual. A evangelização, tanto local como no estrangeiro, também era fortemente enfatizada.

É difícil definir qual foi exatamente o impacto dessas conferências. Os leigos que voltavam às suas igrejas causavam um impacto relevante? As conferências eram eficazes na propagação dos temas de Keswick e dos dispensacionalistas? Ou eram apenas um reflexo dos temas e tensões já presentes no evangelismo norte-americano? Sem desconsiderar totalmente o impacto delas, deve ser dito que elas eram um espelho onde estes temas e tensões puderam ser refletidos.

Mas, sem dúvida alguma, houve um ramo das Conferências de Northfield que causou um impacto incalculável não somente sobre o cristianismo norte-americano mas também sobre o cristianismo mundial. Em 1886, a Conferência de Northfield foi expandida e incluiu uma conferência para universitários, de um mês de duração. Dos inscritos nessa conferência, a primeira dentre muitas em Northfield, cem homens se dedicaram ao serviço missionário no estrangeiro, depois de formados. Já em junho do ano seguinte, esse número subira para dois mil. Desenvolveu-se, a partir daí, o Movimento Voluntário Estudantil (SVM), que visava "a evangelização do mundo dentro desta geração". O movimento espalhou-se por todos os Estados Unidos, para as Ilhas Britânicas e para a Europa, com efeitos mundialmente sentidos. Entre os universitários que participaram da Conferência de Northfield para Estudantes, e que vieram a ser influenciados por Moody, estão: Robert Speer, Robert Wilder, Sherwood Eddy e John R. Mott. As conferências de Northfield para Estudantes foram o berço do MVE e, por meio dessa organização, do movimento ecumênico do início do século XX.

As Conferências de Northfield continuaram depois da morte de Moody. Mas sem visão e a personalidade magnética de Moody, já não tinham a relevância de antes. Na realidade, as Conferências de Northfield passaram paulatinamente a ser cada vez menos um reflexo de seus temas e ênfases teológicos anteriores. S. N. GUNDRY

Veja também CONVENÇÃO DE KESWICK; MILÊNIO, CONCEITOS DO.

Bibliografia. J. F. Findlay Jr., *Dwight L. Moody: American Evangelist 1837-1899*; S. N. Gundry, *Love Them In: The Life and Theology of D. L. Moody*; Northfield Echoes, 1894-1904 e seu sucesso, *The Record of Christian Work*; T. J. Shanks, ed., *A College of Colleges: Led by D. L. Moody, College Student at Northfield or A College of Colleges No. 2, D. L. Moody at Home* e *Gems from Northfield.*

CONFIRMAÇÃO. Um dos sete sacramentos da Igreja Católica Romana e da Igreja Ortodoxa Oriental. A Igreja Romana ensina que ela foi instituída por Cristo, através dos Seus discípulos, para a igreja. Sua história é incerta, e apenas gradativamente recebeu reconhecimento como sacramento. A ela foi atribuída a categoria sacramental por Pedro Lombardo, no século XII, por Tomás de Aquino, no século XIII, e finalmente pelo Concílio de Trento, no século XVI. E um dos dois sacramentos administrados por um bispo na Igreja Católica Romana; seu propósito é transformar os batizados na fé em fortes soldados de Jesus Cristo. É administrada às crianças antes de receberem a primeira comunhão, geralmente por volta da idade de doze anos. Aquino escreveu a respeito dela: "A confirmação é para o batismo aquilo que o crescimento é para a geração". É administrada segundo este padrão: "Assinalo-te com o sinal da cruz e confirmo-te com o crisma da

salvação". Visto que confere um caráter indelével quem a recebe, é administrada uma só vez. Segundo a teologia católico-romana, a graça santificadora é aumentada na alma, e uma graça sacramental especial, que consiste dos sete dons do Espírito Santo, é conferida a quem a recebe. Isto foi reafirmado recentemente pelo Papa Paulo VI, na Constituição Apostólica sobre o Sacramento da Confirmação (1971), onde ele diz: "Mediante o sacramento da confirmação, aqueles que nasceram de novo no batismo recebem o Dom inexprimível, o próprio Espírito Santo, por meio do qual são dotados... de força especial".

Na Igreja Luterana, a confirmação é mais um rito do que um sacramento, e quem a recebe oferece-a como confirmação no seu próprio coração daqueles votos batismais que seus pais fizeram em nome dele. É administrada uma só vez, tendo o confirmando a idade de treze ou quatorze anos, sendo então admitido à comunhão. Na Igreja Episcopal, é um rito sacramental que completa o batismo. C. G. SINGER

Veja também SACRAMENTO; BATISMO.

Bibliografia. H. J. D. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*; G. W. Bromiley, *Sacramental Teaching and Practice in the Reformation Churches*; G. C. Richards, *Baptism and Confirmation*; G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*; L. S. Thornton, *Confirmation.*

CONFISSÃO. A palavra hebraica *yādâ* e a grega *homologeō* (mais os derivados e os conceitos afins) transmitem a idéia de confissão, reconhecimento e louvor do caráter e das obras gloriosas de Deus, freqüentemente com a expressão da confissão da fé em Deus e em Seu Filho, Jesus Cristo; além disso, a confissão que o homem faz dos seus pecados e das suas obras más a Deus.

No AT, a pessoa confessa e louva o nome de Deus: "Graças te damos, e louvamos o teu glorioso nome" (1 Cr 29.13; cf. Sl 145.1). Além disso, a própria pessoa de Deus é louvada: ações de graças são oferecidas a Deus, que é bom (Sl 106.1), cujo nome (e, portanto, cuja pessoa) é santo (Sl 97.12; 99.3). Exaltado sobre todos, Deus é louvado como Deus dos deuses e Senhor dos senhores (Sl 136.2-3) e o Senhor do céu (Sl 136.26). Ele é louvado por Suas obras da criação (Sl 89.5; 136.4-9) e por Seus atos providenciais a favor do Seu povo (Sl 136.10-24) e das Suas criaturas (Sl 136.25). A verdadeira dedicação do cristão a Deus está subentendida em semelhante louvor.

No NT, enfatiza-se o reconhecimento pessoal de Cristo: "Todo aquele que me confessar diante dos homens" (Mt 10.32) e o reconhecimento específico dEle como Salvador e Senhor (Rm 10.9; cf Fp 2.11). Esta confissão de Cristo inclui reconhecê-lO na Sua divindade como o Filho de Deus (Mt 16.16; 1 Jo 4.15) e na Sua humanidade na carne (1 Jo 4.2; 2 Jo 7).

A Bíblia ensina, também, que a pessoa deve confessar seus pecados a este Deus soberano. Nos sacrifícios levíticos do AT este fato é demonstrado quando o adorador confessa seus pecados sobre a cabeça do animal sacrificial (cf. Lv 1.4; 16.21), um retrato ou tipo de Cristo, o Cordeiro de Deus (Jo 1.29), que carrega os pecados do Seu povo (Is 53.6; 1 Co 5.7). O AT também enfatiza as grandes confissões dos pecados de Israel (Ed 10.1; Ne 1.6; 9.2-3; Dn 9.4,20). A confissão pessoal é vista no reconhecimento que Davi teve dos seus pecados (Sl 32.5).

A confissão de pecados também é enfatizada no NT (Mt 3.6; Mc 1.5), e com ela está ligada a promessa de perdão dos pecados (1 Jo 1.9; cf. Mt 6.12), perdão este que se baseia exclusivamente na morte de Cristo (Ef 1.7). Tal confissão do pecado, o reconhecimento de que o perdão é possível somente através de Cristo, o Senhor ressurreto, é usada por Deus como instrumento para levar o pecador à salvação (Rm 10.9-10). Tal confis-

são deve ser um sacrifício de louvor a Deus (Hb 13.15). Embora a confissão de pecados deva ser feita exclusivamente a Deus (Lc 18.13), ocasionalmente os fiéis são estimulados a se confessarem uns aos outros (Tg 5.16). W. H. MARE

Bibliografia. W. A. Quanbeck, *IDB*, I, 667-68; R. H. Alexander, *TWOT*, I, 364-66; O. Michel, *TDNT*, V, 199-219; V. C. Grounds, *ZPEB*, 937-39.

CONFISSÃO DE 1967, A. A Igreja Presbiteriana Unida, nos Estados Unidos da América, adotou a Confissão de 1967 como parte do seu *Livro de Confissões*, em 1967. Incluídos com esta confissão estão o Credo de Nicéia, o Credo dos Apóstolos, a Confissão Escocesa, o Catecismo de Heidelberg, a Segunda Confissão Helvética, a Confissão de Fé de Westminster com o Catecismo Menor e a Declaração Teológica de Barmen.

O tema central da confissão é a reconciliação. Suas três partes são: A Obra Reconciliadora de Deus, O Ministério da Reconciliação e A Realização da Reconciliação. Intimamente unidos a tudo isto estão um conceito da aliança e um enfoque contínuo em Jesus Cristo como Aquele em quem a reconciliação ocorre.

Pressupondo as doutrinas da Trindade e da pessoa de Cristo, a confissão descreve Jesus de Nazaré como um judeu palestino em quem "a verdadeira humanidade tornou-se real de uma vez por todas". Como o Cristo ressurreto, também é o Salvador de todos que estão ligados a Ele pela fé, além de ser Juiz de todas as pessoas. A vida nova e a esperança são marcas daqueles que respondem a Cristo com fé, arrependimento e obediência. As Escrituras, como "a palavra de Deus escrita" e o "testemunho sem paralelo" sobre Jesus Cristo são onde a igreja pode nutrir e basear sua fé e obediência.

A igreja, como comunidade reconciliadora, deve servir a Deus, falando e agindo no mundo de modo apropriado e levando o evangelho a todos os povos. Quatro problemas são mencionados como especialmente urgentes e necessitados da atuação da igreja no tempo presente: a discriminação, os conflitos internacionais, a pobreza e a anarquia sexual. Depois de citar os dons da igreja, a confissão termina com uma afirmação do triunfo final de Deus. D. K. McKIM

Veja também CONFISSÕES DE FÉ.

Bibliografia. "A Symposium – A Confessional Church", *McCQ* 19, No. 2; E. A. Dowey Jr., *A Commentary on the Confession of 1967 e an Introduction to "The Book of Confessions"*; J. B. Rogers, "Biblical Authority and Confessional Change", *JPH* 59:131-59; *The Book of Confessions*.

CONFISSÃO DE AUGSBURGO (1530). A confissão de fé luterana básica, a declaração daquilo que é crido em lealdade a Cristo e a Sua Palavra. Foi apresentada na Dieta de Augsburgo, em 1530. Philip Melanchthon foi seu autor, mas seus ensinos são claramente de Martinho Lutero.

Carlos V convocou uma dieta, ou convenção, dos soberanos do Santo Império Romano, que se reuniram em Augsburgo em 1530. O imperador era firmemente católico romano e queria que o império fosse leal ao romanismo. Ordenou que aqueles governantes que apoiavam ensinos diferentes apresentassem declarações daquilo em que criam. Carlos queria a união religiosa, a fim de que o império pudesse apresentar uma frente unida contra inimigos estrangeiros, especialmente os turcos.

Os teólogos luteranos produziram vários documentos preliminares, incluindo os Artigos de Marburgo, de Schwabach e de Torgau. Lutero contribuiu para a redação deles, mas não pôde estar presente à dieta. Ele havia sido legalmente impedido pelo De-

creto de Worms (1521), e o Eleitor da Saxônia não podia protegê-lo em Augsburgo. Visto que Lutero tinha sido declarado herege, sua presença poderia desviar o enfoque das questões doutrinárias. Seu martírio não teria valor algum. Lutero permaneceu em Coburgo mas mantinha correspondência constante com os que estavam em Augsburgo.

O cooperador de Lutero, Philip Melanchthon, produziu a redação final da Confissão de Augsburgo. Naquele tempo, ele concordava com Lutero quanto à doutrina, e este deu sua plena aprovação à confissão. Lutero apenas notou que ela poderia ter tratado um pouco mais dos erros e dos abusos, e que ele pessoalmente não teria usado um tom tão brando. A doutrina da confissão é claramente a do próprio reformador.

A Confissão de Augsburgo foi lida publicamente em alemão na Dieta, na tarde de 25 de junho de 1530, pelo Chanceler Christian Beyer, da Saxônia Eleitoral. Exemplares em alemão e em latim foram entregues como as versões oficiais. Melanchthon alterou edições posteriores, em parte para tornar a confissão ambígua em questões como a presença real do corpo e do sangue de Cristo na Ceia do Senhor. Ele tendia ao meio-termo nas questões doutrinárias. Devido a isso, os gnésio-luteranos freqüentemente se referem à Confissão Inalterada de Augsburgo. A Confissão de Augsburgo foi incluída no Livro da Concórdia (1580) como a confissão luterana básica.

A Confissão de Augsburgo foi assinada por sete príncipes e pelos representantes de duas cidades independentes. Eles acreditavam que a doutrina nela ensinada era bíblica e verdadeira. Foram eles que a assinaram porque a dieta era especificamente uma convenção dos governantes do império. Mas a confissão não tinha o propósito de apresentar os ensinos de qualquer autoridade governamental. Declarava aquilo que estava sendo ensinado nas igrejas daquelas regiões da Alemanha. O primeiro artigo começa assim: "As igrejas entre nós ensinam com grande consenso..." (texto latino).

Além do prefácio e da breve conclusão, a Confissão de Augsburgo tem vinte e oito artigos. Os primeiros vinte e um artigos apresentam o ensino luterano e refutam as doutrinas contrárias. Os sete últimos rejeitam abusos na vida cristã. A confissão é breve demais para apresentar as provas bíblicas ou o testemunho de teólogos anteriores. Como réplica a uma resposta católico-romana, a Confutação, Melanchthon publicou, em 1531, a Apologia da Confissão de Augsburgo, que trata detalhadamente das questões controvertidas.

Uma discussão abrangente dos ensinos da Confissão de Augsburgo exigiria um manual inteiro de teologia. Aqui podemos, no máximo, dar alguma idéia daquilo que ela diz. Ela ensina a Trindade; o pecado original que condenaria se não fosse perdoado; a divindade e a humanidade de Jesus; Seu sacrifício por todo o pecado humano; a justificação pela graça mediante a fé sem as nossas obras; o evangelho, o batismo e a Ceia do Senhor como ferramentas reais do Espírito Santo para gerar e sustentar a fé; as boas obras como resultado, e não causa, da salvação, motivadas pelas boas novas de que a salvação foi obtida por Cristo para nós. Muito mais poderia ser dito, mas isto já indica que a Confissão de Augsburgo simplesmente ensina a posição que os luteranos consideram bíblica.

Os abusos corrigidos incluem várias idéias e práticas falsas no tocante à Ceia do Senhor; o celibato dos clérigos; o abuso da confissão e da absolvição; as leis dietéticas do romanismo medieval; e a idéia de uma hierarquia na cristandade visível com autoridade divina nas questões da consciência. J. M. DRICKAMER

Veja também CONFISSÕES DE FÉ; MELANCHTHON, PHILIP; LUTERO, MARTINHO.

Bibliografia. F. Bente, *Historical Introduction to the Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church*; H. Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions 1529-1537*; C. P. Krauth, *The Conservative*

Reformation and Its Theology; J. M. Reu, *The Augsburg Confessions*. O texto se encontra disponível em inglês nas obras seguintes: *Concordia Triglotta*, ed. F. Bente, e *The Book of Concord*, ed. T. G. Tappert.

CONFISSÃO BELGA (1561). Também conhecida como Confissão Valônica, foi composta em 1561 por Guido de Bres como uma apologia pelo pequeno grupo de cristãos reformados perseguidos nos Países Baixos, que formaram as chamadas igrejas sob a cruz. Traduzida do francês para o holandês em 1562, obteve aprovação sinodal em Antuérpia, em 1566; em Wesel, em 1568; em Emden, em 1571; e, definitivamente, em Dordrecht, em 1618. Juntamente com o Catecismo de Heidelberg e os Cânones de Dort, forneceu o fundamento confessional para todas as Igrejas Reformadas Holandesas, e ainda hoje é obrigatória para os membros da Igreja Reformada Cristã, na América do Norte. De Bres, um pastor corajoso das comunidades de fala francesa nos Países Baixos, martirizado em Valenciennes em 1567, usou como modelo para a sua obra a chamada Confissão Gálica adotada por todas as Igrejas Reformadas Francesas em Paris, em 1559. Como as *Institutas*, de Calvino, o texto divide-se, a grosso modo, em três partes: O Deus trino e o conhecimento acerca dEle obtido das Escrituras (Artigos 1-9), a obra de Cristo na criação e na redenção (10-23) e a obra do Espirito na santificação em e através da igreja cristã (24-37) – sendo que esta última parte é subdividida em Calvino. De Bres citou bastante as Escrituras, e muitas vezes empregou o pronome "nós" para tornar mais pessoal a confissão de fé. Para fazer uma distinção entre a sua comunidade e a dos anabatistas temidos e detestados (com os quais os católicos freqüentemente a confundia), De Bres afirmou a plena humanidade de Jesus Cristo (18), a natureza pública e não sectária da igreja verdadeira (28-29), o batismo infantil (34) e o caráter divinamente autorizado do governo civil (36). Quanto aos católicos, que tinham feito a Inquisição recair sobre eles, De Bres procurou achar tantas crenças em comum quantas possíveis, especialmente a Trindade (1,8,9), a encarnação (10,18,19) e uma igreja cristã universal (27-29). Mas também defendeu ênfases distintivamente protestantes, tais como a autoridade incomparável das Escrituras, sem os apócrifos (3-7), a suficiência total do sacrifício expiatório de Cristo e a Sua intercessão (21-23, 26), e a natureza das boas obras (24) e dos dois sacramentos: o Santo Batismo e a Ceia do Senhor (34-35). Elementos distintivamente reformados podem ser achados nos artigos sobre eleição (16), santificação (24), governo da igreja (30-32) e Ceia do Senhor (35). Não há evidências no sentido de as autoridades católicas terem lido com seriedade esta pequena obra, nem de terem ficado impressionadas com ela, mas os cristãos reformados nos Países Baixos a adotaram rapidamente como sua confissão de fé.

J. VAN ENGEN

Veja também CONFISSÕES DE FÉ.

Bibliografia. J. N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*; A. C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century*.

CONFISSÃO ESCOCESA (1560). A primeira confissão de fé da Igreja Reformada da Escócia. Foi redigida em quatro dias por seis reformadores escoceses – Knox, Spottiswood, Willock, Row, Douglas e Winram, sendo que cada um deles tinha o prenome John. Indubitavelmente foi Knox quem desempenhou o papel predominante na preparação. O parlamento escocês adotou a confissão em 1560, com pouca oposição. A rainha Maria, que continuava residindo na França, recusou-se a ratificar a decisão, de modo que a oficialização da confissão ocorreu apenas em 1567, quando o parlamento a adotou por decreto depois de a rainha ter sido deposta. A Confissão Escocesa permaneceu como a

confissão oficial da Igreja Reformada Escocesa até que esta adotou a Confissão de Fé de Westminster, em 1647.

A teologia da Confissão Escocesa é calvinista e acompanha outros credos das igrejas reformadas. Ao formularem a confissão, Knox e seus colegas levaram em conta o pensamento e as declarações de vários reformadores, *e.g.*, as *Institutas*, de Calvino: o *Compêndio*, de João à Lasco; e a *Liturgia Sacra*, de Valerian Poullain. Apesar disso, ela não é uma simples reafirmação daquilo que os reformadores na Europa continental tinham dito, mas possui características próprias especiais. Embora falte à Confissão Escocesa a eficiência sistemática da Confissão de Westminster, ela é um documento original que dá testemunho da fé da Reforma escocesa.

A Confissão Escocesa contém vinte e cinco artigos, dos quais doze tratam das doutrinas básicas de fé cristã: Deus e a Trindade; a criação, a queda da humanidade e as promessas de redenção; a encarnação; a paixão, ressurreição, ascensão de Cristo e Sua Segunda Vinda para julgar a terra; a expiação mediante a morte de Cristo; e a santificação através do Espírito Santo. Embora traços de ênfases calvinistas possam ser notados nestes artigos, distintivos reformados surgem aqui e ali. A justificação pela fé é tomada por certa; a doutrina da eleição é afirmada; a presença espiritual de Cristo na Ceia do Senhor é enfatizada, ao passo que a transubstanciação e a opinião de que os elementos são meros sinais são condenadas. A Igreja Escocesa é definida como "católica"; consiste dos eleitos, e fora dela não há salvação. As marcas dessa igreja verdadeira na terra são: a real pregação da Palavra e a administração certa dos sacramentos e da disciplina. Os magistrados civis são declarados representantes de Deus, cujo dever é conservar e purificar a igreja quando necessário; mas a autoridade suprema é atribuída à Palavra de Deus.

R. KYLE

Veja também CONFISSÕES DE FÉ; KNOX, JOHN; CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER.

Bibliografia. G. D. Henderson, ed., *The Scots Confession* 1560; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, III, 479-85; J. H. S. Burleigh, *A Church History of Scotland*; K. Barth, *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation.*

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER (1647). A Assembléia de Westminster (assim chamada por causa do lugar onde se reuniu) foi convocada pelo parlamento da Inglaterra, em 1643. Sua missão foi a de aconselhar o parlamento sobre a reestruturação da Igreja da Inglaterra em linhas puritanas. À assembléia foram convidados 121 ministros (os "teólogos"), 10 membros da Casa dos Lordes, 20 da Casa dos Comuns, mais 8 representantes da Escócia, sem direito a voto (mas influentes), sendo que esse último país era aliado ao parlamento inglês por um tratado, a "Liga e Aliança Solene". Conceitos diferentes de governo eclesiástico foram representados, sendo que o presbiterianismo foi a posição dominante. Nas questões teológicas, no entanto, houve virtual unanimidade a favor de uma posição fortemente calvinista, rejeitando inequivocamente aquilo que a Assembléia encarava como os erros do arminianismo, do catolicismo romano e do sectarismo.

A Confissão de Fé da Asssembléia, completada em dezembro de 1646, é a última das confissões reformadas clássicas e decididamente a mais influente no mundo de fala inglesa. Embora tenha regido a igreja da Inglaterra apenas por um breve período, foi adotada de modo geral (às vezes com emendas) por grupos presbiterianos britânicos e norte-americanos, bem como por muitas igrejas congregacionais e batistas. É bem conhecida por sua minuciosidade, precisão, concisão e equilíbrio. Eis alguns elementos notáveis: (1) O capítulo inicial sobre as Escrituras, que Warfield chamou de o melhor ca-

pítulo de todas confissões protestantes. (2) A formulação madura da doutrina reformada da predestinação (caps. III, V, IX, XVII). Não se compromete com o debate entre o supra e o infralapsarianismo, mas ensina claramente que a vontade de Deus é a causa ulterior de todas as coisas, incluindo a salvação humana. Ensina a doutrina da condenação com muita cautela (III. vii. viii). Toma o cuidado de equilibrar este ensino com um capítulo sobre a liberdade humana (IX). (3) A ênfase dada às alianças como o modo de Deus relacionar-Se com Seu povo no decurso da história (VII, esp.). (4) Sua doutrina da redenção segue a estrutura dos atos de Deus (X-XIII) e da resposta humana (XIV-XVII), ressaltando, assim, o equilíbrio "das alianças" entre a soberania divina e a responsabilidade humana. (5) Sua doutrina puritana da certeza da salvação (XVIII) – uma resposta forte, porém mais sensível do que outras confissõs reformadas, às dificuldades subjetivas que os crentes têm em manter uma segurança consciente. (6) Sua marcante afirmação da lei de Deus, que é perpetuamente obrigatória para a consciência do crente, embora certos estatutos cerimoniais e civis já não estejam em vigor (XIX), equilibrada por uma formulação cuidadosa da natureza da liberdade cristã de consciência (XX). (7) Seu conceito puritano do dia do Senhor, considerando-o uma obrigação perpétua, de modo contrário às *Institutas*, de Calvino, e a outros escritos da Reforma. (8) A primeira distinção clara, feita numa confissão, entre a igreja visível e a invisível (XXV). J. M. FRAME

Veja também CATECISMOS DE WESTMINSTER; CONFISSÕES DE FÉ.

Bibliografia. D. Laing, ed., *The Letters and Journals of Robert Baillie*; S. W. Carruthers, *The Westminster Confession of Faith*; G. Hendry, *The Westminster Confession for Today*; W. Hetherington, *History of the Westminster Assembly of Divines*; A. Mitchell e J. Struthers, *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly*; J. Murray, "The Theology of the Westminster Confession of Faith," in *Scripture and Confession*, ed. J. Skilton; B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work*; G. I. Williamson, *The Westminster Confession of Faith for Study Classes.*

CONFISSÃO GAULESA (1559). Uma declaração da crença religiosa protestante francesa. O protestantismo começou a se firmar na segunda metade do século XVI, principalmente sob o patrocínio de Genebra, de Calvino. Em 1555 foi organizada uma congregação em Paris, que realizava cultos regulares e tinha uma organização formal; durante os anos imediatamente seguintes, grupos semelhantes surgiram rapidamente em outros lugares na França. Em maio de 1559, representantes destas congregações reuniram-se em Paris, tendo François de Morel, o pastor local, como moderador, para seu primeiro sínodo nacional, onde foi aprovado um sistema de disciplina eclesiástica. Esta assembléia recebeu um esboço de uma confissão de fé com trinta e cinco artigos, e a expandiu para quarenta. Estes artigos começaram com o Deus Trino e Uno, revelado na Sua Palavra escrita, a Bíblia. Depois, afirmavam lealdade aos três credos ecumênicos – dos Apóstolos, de Nicéia e de Atanásio – "porque estão de acordo com a Palavra de Deus". Vinha, então, a exposição das crenças protestantes básicas: a corrupção do homem através do pecado, a divindade essencial de Cristo e Sua expiação vicária, a justificação pela graça mediante a fé, o dom do Espírito Santo regenerador, a origem divina da igreja e seus dois sacramentos, batismo e Ceia do Senhor, além do lugar do estado político ordenado por Deus "para a ordem e a paz da sociedade". Asseveram a doutrina da predestinação numa forma moderada.

Esta confissão reforçada foi adotada pelo sínodo, e em 1560 um exemplar foi apresentado ao Rei Francisco II com um pedido de tolerância para com seus adeptos. No sétimo sínodo nacional, realizado em La Rochelle em 1571, a Confissão Gaulesa foi revisada e reafirmada. Permaneceu como a declaração confessional do protestantismo francês por mais de quatro séculos. N. V. HOPE

Veja também CONFISSÕES DE FÉ.

Bibliografia. A. C. Cochrane, *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, I, 490-98.

CONFISSÃO GERAL, A. Este termo tem um significado específico e outro geral. No *Livro de Oração Comum*, da Igreja Anglicana, há uma oração no começo das Matinas e das Vésperas que deve ser repetida por todas as pessoas presentes. Nela, há uma confissão de pecados, um pedido de perdão e a oração de pedido de graça para se viver melhor. Tradicionalmente, esta é a chamada Confissão Geral. No catolicismo romano, a confissão geral é uma oração particular em que o penitente faz confissão de todos (ou de uma parte) os pecados da sua vida, embora acredite que tenha sido perdoado por alguns ou por todos eles. Semelhante prática está especialmente associada a um pecado mortal anteriormente cometido, ou antes de alguém adotar um novo estado de vida (*e.g.*, entrar para uma ordem religiosa). P. TOON

CONFISSÃO DE NOVA HAMPSHIRE (1833). Publicada por uma comissão da Convenção Batista daquele estado norte-americano, a Confissão de Nova Hampshire é uma das mais amplamente usadas declarações de fé batistas nos Estados Unidos. Em 1853, a confissão, com algumas pequenas alterações, foi reeditada por J. Newton Brown, da *American Baptist Publication Society* (Sociedade Batista Americana de Publicações), sendo que, com esta versão, atraiu maior atenção entre os batistas dos Estados Unidos. Desde então, esta confissão influenciou muitas outras confissões batistas, incluindo a importante Declaração da Mensagem e Fé Batistas, da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, em 1925. Uma nova confissão foi adotada pela Convenção Batista do Sul, em 1986. Ainda na década de 1920, batistas brasileiros adotaram a Confissão de Nova Hampshire; substituíram-na por uma nova confissão, em 1985.

A Confissão de Nova Hampshire é relativamente breve, e contém dezesseis pequenos artigos que tratam desde "as Escrituras" até o "Mundo do Porvir". De modo geral, grande parte dela relembra a fé dos protestantes ortodoxos. O artigo sobre as Escrituras, "o padrão supremo pelo qual devem ser testados a conduta, os credos e as opiniões humanas", contém esta declaração freqüentemente repetida: "Deus é seu autor; salvação é seu fim; e a verdade, sem qualquer mistura de erro, é seu assunto". Igualmente evangélicos são os artigos sobre Deus ("Criador e Supremo Governante do céu e da terra") e salvação ("totalmente pela graça, através dos ofícios mediadores do Filho de Deus").

Outras partes da confissão são mais batistas. Ela define "a Igreja visível de Cristo" como "uma congregação de crentes batizados, unidos por uma aliança", e os "únicos oficiais apropriados" para tal igreja são "bispos ou pastores, e diáconos". O batismo é "a imersão do crente em água" como "um belo e solene emblema" da "fé num Salvador crucificado, sepultado e ressurreto".

A tendência geral da confissão é moderadamente calvinista. Fala da "transgressão voluntária" da queda, "em conseqüência de que toda humanidade é agora pecadora". É dito que a eleição de Deus ("segundo a qual ele regenera, santifica e salva pecadores") é "perfeitamente compatível com a livre ação do homem". Além disso, as bênçãos da salvação "são gratuitas a todos, por meio do evangelho". Os verdadeiros crentes "perseveram até ao fim".

Em sua primeira publicação, a Confissão de Nova Hampshire forneceu um padrão comum a uma ampla gama de batistas – calvinistas estritos e arminianos moderados, separatistas reavivados e regulares ortodoxos, landmarquistas e outros, que não acredita-

vam numa igreja universal, junto com aqueles que nela criam. Hoje, muitos batistas modernos, embora não dispostos a tratar a declaração como uma regra de fé unificadora, ainda encontram na Confissão de Nova Hampshire um modelo sadio da fé cristã.

M. A. NOLL

Veja também CONFISSÕES DE FÉ; TRADIÇÃO BATISTA, A.

Bibliografia. W. L. Lumpkim, ed., *Baptist Confessions of Faith*; R. G. Torbet, *A History of the Baptists.*

CONFISSÃO SAXÔNICA (1551). Uma exposição da Confissão de Augsburgo, escrita por Philip Melanchthon em 1551, para ser apresentada no Concílio de Trento. Tendo como título original *Repetição da Confissão de Augsburgo*, a edição foi publicada em 1552 com o título *A Confissão da Doutrina das Igrejas Saxônicas*. Depois de o Imperador ter convidado os luteranos a enviarem uma delegação para o Concílio de Trento, que se reuniu novamente em maio de 1551, o Eleitor Maurício da Saxônia realizou uma consulta para considerar qual seria a resposta deles. Embora Melanchthon tivesse poucas esperanças no concílio, considerava imprudente recusar o convite do Imperador. Depois de todos concordarem em que expressariam a sua posição doutrinária com base na Confissão de Augsburgo e do Catecismo, Melanchthon foi convocado para escrever uma explicação da Confissão de Augsburgo que os emissários pudessem oferecer em nome dos teólogos luteranos.

Melanchthon escreveu a Confissão em Dessau, entre 6 e 10 de maio de 1551. A despeito do fato de ter sido escrita depois de os príncipes luteranos terem sido derrotados pelo Imperador, e de ter sido imposto o Interino de Augsburgo, ela não revela nenhum retrocesso da posição doutrinária adotada em Augsburgo, em 1530. Na realidade, era bem menos conciliadora do que a Confissão de Augsburgo. Além de declarar a doutrina evangélica, detalhou os erros da Igreja Católica Romana em vinte e três seções, seguindo a ordem da Confissão de Augsburgo. Enfatizou, também, que a teologia da Reforma estava de acordo com a posição da igreja primitiva, e resumiu os princípios fundamentais de tal teologia como explicação de dois artigos do Credo dos Apóstolos: "Creio no perdão dos pecados" e "Uma só Santa Igreja Universal". Em contraste com a Confissão de Augsburgo, que foi assinada pelos príncipes, a Confissão Saxônica foi assinada somente por teólogos e superintendentes das igrejas na Saxônia. Teólogos de nove outros principados também deram o seu consentimento.

Melanchthon não compareceu ao Concílio de Trento, porque a ameaça da guerra fê-lo interromper a sua viagem em Nuremburgo, e o início de hostilidades entre Maurício e o Imperador causaram a suspensão do Concílio, em 1552. A confissão foi submetida, juntamente com a de Würtemberg, a uma congregação particular do concílio, em 1552. Nada, no entanto, foi realizado. Ela nunca veio a receber atenção pública, e não se tornou parte das confissões luteranas tradicionais contidas no Livro da Concórdia.

R. W. HEINZE

Veja também CONFISSÃO DE AUGSBURGO; CONFISSÕES DE FÉ; MELANCHTHON, PHILIP.

Bibliografia. P. Schaff, *A History of the Creeds of Christendom*, I, 340ss.; R. Stupperich, *Melanchthon*; E. H. Bindsel, ed., *Corpus Reformatorum*, XXVIII; J. M. Reu, *The Augsburg Confession.*

CONFISSÃO TETRAPOLITANA (1530). Como um gesto conciliador esta confissão foi composta durante a Dieta de Augsburgo por Martin Bucer e Wolfgang Capito. Os dois homens procuravam levar a efeito uma conclusão às amargas animosidades entre o luteranismo e o zuinglianismo. Bucer, que a princípio foi poderosamente atraído pelos ensinos de Lutero, passou depois para a posição de Zuínglio, que enfatizava a obra crucial do Espírito Santo para orientar o crente em toda a verdade; além disso, veio a adotar uma interpretação mais simbólica da Ceia do Senhor: a humanidade de Cristo está no céu, mas o sacramento nem por isso deixa de ser um meio de graça. Na Dieta de Augsburgo (1530), Capito, que compartilhava de uma tolerância diante dos reformadores da ala esquerda, reuniu-se com Bucer para escrever a Confissão em nome de quatro cidades do sul da Alemanha, Strasbourg, Constança, Memingem e Lindau (quatro cidades = tetrapolitana), não representadas na Dieta de Augsburgo.

A estrutura da confissão forma um paralelo com os vinte e três capítulos da Confissão de Augsburgo, mas procurou oferecer um tratamento de meio-termo à Ceia do Senhor (cap. 18) que pudesse manter as teorias sacramentais luterana e reformada em tensão operante. Como fórmula teológica, fracassou nas suas tentativas de unir os protestantes e evangélicos. P. A. MICKEY

Veja também BUCER, MARTIN; CAPITO, WOLFGANG FABRICIUS; CONFISSÕES DE FÉ.

Bibliografia. D. Steinmetz, *Reformers in the Wings*; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, I, 526-29.

CONFISSÃO DE WÜRTEMBERG (1552). Uma declaração de fé luterana usada lado a lado com a Confissão de Augsburgo e a Fórmula da Concórdia, na Suábia. Foi principalmente obra do teólogo John Brenz (1499-1570), "o amigo mais fiel de Lutero no sul da Alemanha". Brenz era suábio, e formou-se em Heidelberg, onde veio a conhecer Philip Melanchthon, Martin Bucer e Eberhardt Schnepf. Encontrou-se com Lutero na Disputa de Heidelberg em 1518, e defendeu a Reforma. Presente ao Colóquio de Marburgo (1529), e apoiando a Confissão de Augsburgo (1530), introduziu ordens da Igreja Luterana em vários territórios alemães. Embora a Reforma se espalhasse desde cedo para as cidades livres imperiais do sul – Reutlingen, Esslingen, Ulm, Hall e Biberbach – somente na volta de Brenz, em 1534, a reforma total de Würtemberg iniciou-se. Eram sentidas influências das reformas suíça e saxônica. Brenz reformou a Universidade de Tübingen (1537), esteve presente à reunião de Smalcald (1537) e emergiu como "o principal reformador de Würtemberg", tornando-se reitor da Catedral de Stuttgart, em 1554. A convocação do Concílio de Trento (1545-63) impeliu os suábios a reafirmarem sua fé. Brenz foi o principal autor da Confissão de Würtemberg, levada por ele ao concílio, em março de 1552, embora não lhe tenha sido permitido lê-la. Considerada por muitos luteranos "uma reafirmação da Confissão de Augsburgo", a Confissão de Würtemberg foi descrita como "uma excelente declaração de luteranismo positivo, apresentada em linguagem suave, popular e moderada" e dirigida principalmente aos católicos romanos. Já em 1559, a confissão havia sido incorporada à Grande Ordem da Igreja, usada pelos luteranos em Würtemberg durante séculos. C. G. FRY

Veja também CONFISSÕES DE FÉ; TRADIÇÃO LUTERANA, A.

Bibliografia. P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, I, 343ss.; H.-M. Maurer, *Johannes Brenz und die Reformation in Württemberg*.

CONFISSÕES DE FÉ. Variantes do termo "confissão" acham-se no NT (e.g.: 1 Tm 3.16; 6.13). Na igreja primitiva, a palavra era usada para descrever o testemunho dos mártires na hora de enfrentarem a morte. Seu uso mais comum, no entanto, designa as declarações formais da fé cristã escritas pelos protestantes desde os primeiros dias da Reforma. Como tais, as "confissões" relacionam-se estreitamente com vários outros tipos de breves resumos autorizados da fé. O termo "credo" refere-se mais às declarações da igreja primitiva que os cristãos em todos os tempos e lugares têm reconhecido – o Credo dos Apóstolos, o Credo de Nicéia, a Definição de Calcedônia e (menos freqüentemente) o Credo Atanasiano. Ao passo que as Igrejas Ortodoxas sustentam a autoridade de sete credos ecumênicos antigos, e enquanto a Igreja Católica Romana continua usando o termo em referência a fórmulas doutrinárias posteriores (assim como "o Credo do Concílio de Trento", 1564), não é incomum chamar somente a afirmação dos Apóstolos ou somente a de Nicéia como *o* Credo. Os "catecismos" são declarações de fé estruturadas, escritas na forma de perguntas e respostas, e freqüentemente exercem as mesmas funções das confissões. Finalmente, o termo técnico "símbolo" é uma designação geral de qualquer declaração formal – seja credo, confissão ou catecismo – que distingue a comunidade que a professa daquelas que não a professam.

A Reforma e as Confissões. As condições no século XVI eram propícias para a composição de confissões. As publicações de Lutero, Calvino, Zuínglio e outros líderes da Reforma tinham trazido à tona questões teológicas momentosas. Quando comunidades inteiras, ou somente os líderes, voltavam-se para os seus ensinos, surgia uma demanda imediata de declarações da nova fé, sem complicações, porém autorizadas. Os principais reformadores também estavam profundamente envolvidos no dia a dia das igrejas, onde sentiam que o povo não estava muito à vontade – quer por causa dos abusos de Roma, quer devido as suas próprias inovações. E desde o início viam a necessidade de breves resumos teológicos que todos pudessem compreender.

Além disso, a própria natureza da Reforma e o próprio caráter do século XVI estimularam grandemente o impulso para se escreverem confissões. Os reformadores encaravam as Escrituras como a autoridade final para toda a vida, apesar de isso subverter a tradição católica aceita. Falavam do sacerdócio dos crentes e do testemunho interno do Espírito Santo, a despeito de estes ensinamentos lançarem dúvidas sobre os pronunciamentos do *magisterium* infalível de Roma. Os reformadores também disputavam a influência católica no estado. Propunham uma nova interpretação da história para apoiar seu próprio impulso em direção à reforma. E tinham uma paixão pela restauração da pureza neotestamentária da fé e prática cristãs. Mesmo assim, cada ataque contra uma crença já estabelecida, cada desafio a uma prática tradicional, exigia uma base lógica, uma declaração concisa das razões para a mudança.

Entretanto, não foi simplesmente na esfera religiosa que a mudança preparou o caminho para confissões de fé mais novas. A Europa, de modo geral, estava passando por um período de evolução rápida. Praticamente todo apoio à crença católica romana estava sendo atacado naqueles tempos. Se os reformadores desafiavam a interferência católica no estado e na economia, do mesmo modo os monarcas das novas nações-estados questionavam o papel político da igreja, e a classe dos comerciantes, que então florescia, desafiava sua autoridade tradicional no mundo do comércio. Se Lutero e Calvino conclamavam Roma para repensar sua interpretação das Escrituras, da mesma forma os líderes da Renascença desafiavam outras tradições nas artes, na teoria política, na literatura e na história. Se a Reforma levantava questões perturbadoras na teologia, várias gerações de acadêmicos também agiam de igual modo diante da filosofia. Em suma, o mundo do século XVI precisava de novas declarações da fé cristã, não para meramente reorientar a vida cristã, mas também para reposicionar o próprio cristianismo dentro das forças da Europa moderna que nascia.

A grande propagação de confissões nos primeiros cento e cinqüenta anos do protestantismo desempenhou uma enorme variedade de funções. Declarações autorizadas da fé cristã entesourava as novas idéias dos teólogos, sem abandonar formas que também pudessem fornecer instrução regular para os fiéis mais humildes. Erguiam um estandarte em redor do qual uma comunidade local podia cerrar fileiras, tornando claras as diferenças com os oponentes. Tornavam possível uma reunificação da fé e da prática, visando a unidade e, ao mesmo tempo, estabeleciam uma norma para disciplinar os desregrados. Para os católicos, a composição de declarações na forma de confissões possibilitava a discriminação entre modificações aceitáveis da sua fé antiga e desvios inaceitáveis das suas normas tradicionais.

As Confissões dos Protestantes. Bem cedo na Reforma os protestantes começaram a registrar por escrito sua visão da fé. Em pouco mais de uma década (a primeira) de Reforma na Suiça, Ulrich Zuínglio supervisionou pessoalmente a publicação de quatro documentos confessionais – os Sessenta e Sete Artigos de Zurique, em 1523 (para levar seu próprio cantão a romper com Roma), as Dez Teses de Berna, em 1528 (para consolidar a Reforma naquela cidade), a Confissão de Fé diante de Carlos V, em 1530 (para informar o imperador sobre as convicções protestantes), e a Exposição da Fé diante do Rei Francisco I, em 1531 (para levar o soberano francês a adotar atitudes mais igualitárias diante dos protestantes). Enquanto isso, na Alemanha, Lutero havia publicado seu Catecismo Menor, em 1529, depois de uma excursão decepcionante na Saxônia ter revelado uma ignorância grosseira nas matérias bíblicas elementares, sem sequer falar nos princípios fundamentais da Reforma. Em 1530, os príncipes protestantes da Alemanha confessaram a sua fé diante do Imperador em Augsburgo, num documento escrito por Philip Melanchthon que, a partir de então, passou a ser o critério da teologia luterana. O mesmo padrão surgiu em outras regiões protestantes. Logo depois de os magistrados ou o povo comum terem aceito o ensino da Reforma, um indivíduo ou um pequeno grupo era convocado para escrever uma declaração definitiva da fé. O processo foi o mesmo para Basiléia, Genebra e Zurique, para os protestantes franceses, para as comunidades luteranas na Alemanha e na Escandinávia, para a Escócia, Holanda, Boêmia, Polônia e Inglaterra. E no encerramento do Concílio de Trento (1545-63), que definiu o catolicismo ortodoxo em cânones e decretos abundantes, Roma também recapitulou a sua fé numa declaração breve e autorizada. (Desde aquela época, a Igreja Católica já publicou muitos catecismos para expressar a fé tridentina, incluindo o Catecismo de Baltimore, que há muito tempo tem sido usado nos Estados Unidos.)

A própria natureza do protestantismo como um movimento politicamente diverso impediu a formulação de uma única e completa confissão. Na "segunda geração" da Reforma, porém, realmente ocorreu uma consolidação considerável. Os luteranos escreveram muitas confissões durante todo o século XVI, mas em 1580 atribuíram autoridade ao *Livro da Concórdia* como desígnio dos símbolos específicos que deviam ser o fundamento dos seus ensinos – os Credos dos Apóstolos, de Nicéia e de Atanásio, os Artigos de Smalcald (1537), a Fórmula da Concórdia (1577), os Catecismos Menor e Maior de Lutero de forma especial (1529) e a Confissão de Augsburgo (1530). Os luteranos escandinavos tendiam a se consolidar com maior eficiência, negligenciando o *Livro da Concórdia* e cerrando fileiras somente em volta da Confissão de Augsburgo.

Nas áreas reformadas o mesmo processo estava ocorrendo. As várias cidades protestantes da Suíça escreveram muitos catecismos e declarações de fé, incluindo alguns que procuravam mediar as diferenças protestantes quanto à Ceia do Senhor. Finalmente, no entanto, muitas delas resolveram aceitar a Segunda Confissão Helvética (1566), originalmente composta para uso pessoal por Heinrich Bullinger, sucessor de Zuínglio em Zurique. Embora o Catecismo de Heidelberg (1563) tivesse sido escrito para apaziguar as contendas protestantes exclusivamente naquela cidade, tornou-se um símbolo de adesão

entre os grupos reformados na Alemanha, Holanda e outros lugares. Uma consolidação semelhante ocorreu nas Ilhas Britânicas, onde os Trinta e Nove Artigos (1563) surgiram, com a aprovação de Elizabeth I, como a declaração oficial da igreja inglesa. Alguns na Inglaterra e na Escócia, que tendiam mais consistentemente ao calvinismo, não estavam totalmente insatisfeitos com os artigos e, assim, propuseram suas próprias modificações ou símbolos alternativos, processo que culminou, na década de 1640, na Confissão e Catecismos de Westminster. Embora os protestantes continuassem a escrever confissões, alguns documentos mais antigos atingiram uma posição de predominância, mantida até ao tempo atual.

Sem dúvida, a composição de confissões nunca cessou, especialmente nos Estados Unidos. A profusão de novas denominações nos Estados Unidos, ou a subdivisão de grupos antigos em corporações novas, tem criado uma situação onde a composição continua a existir com grande regularidade. Os congregacionais, batistas, metodistas e presbiterianos norte-americanos, entre outros, têm reescrito credos do Velho Mundo para se encaixarem à situação do Novo Mundo (e.g., a Plataforma Congregacional Saybrook, de 1708 ou as revisões presbiterianas americanas da Confissão de Westminster, em 1788). Outros têm composto documentos inteiramente novos (e.g., a Confissão de Fé de Nova Hampshire para os batistas, em 1833). Os norte-americanos também têm publicado declarações de estilo confessional como estatutos sociais para novas denominações (e.g., a "Declaração e Discurso", de 1809 que ajudou a fundar os Discípulos de Cristo). Eles têm escrito confissões como uma reação favorável às percepções teológicas que se alteram (e.g., a Confissão Presbiteriana, de 1967). E até mesmo os luteranos, que estão entre os protestantes mais conservadores, às vezes têm proposto modificações na Confissão de Augsburgo, embora estas tenham sido normalmente recusadas.

A composição de confissões não é, de modo algum, um empreendimento exclusivamente norte-americano. Duas das confissões protestantes mais relevantes do século XX surgiram além das fronteiras dos Estados Unidos: a Declaração de Barmen, em 1934, em que os "cristãos confessantes" alemães proclamaram sua resolução de viverem segundo a Palavra de Deus, qualquer que fosse a circunstância, e o Pacto de Lausane, de 1974, que expressou a fé dos evangélicos de todas as partes do mundo no tocante às questões teológicas e sociais. O movimento ecumênico também tem causado uma série de declarações confessionais importantes neste século (e.g., "A Chamada à União", da Conferência de Fé e de Ordem, de Lausane, em 1927). E até mesmo os católicos têm experimentado um tipo de atividade confessional com os decretos sobre a infalibilidade papal, baixados pelo Concílio Vaticano I, em 1870, e sobre a assunção da Virgem Maria, de autoria do papa Pio XII, em 1950.

O Lugar das Confissões nas Igrejas. Considerando a diversidade entre os protestantes, não é de admirar que os herdeiros da Reforma também tenham feito vários usos das confissões. Algumas diferenças podem ser explicadas pelas circunstâncias da sua composição. Outras surgem das diferentes atitudes protestantes diante das próprias confissões. As confissões, em primeiro lugar, refletem a etapa de desenvolvimento do grupo para o qual foram escritas. O Catecismo Menor, de Lutero (1529), um manual para a instrução particular e familiar, apresenta mais espontaneidade de expressão e mais preocupação com os fundamentos simplificados do que Confissão de Augsburgo, de 1530, que foi composta para ser apresentada ao Imperador e aos teólogos, ou a Fórmula da Concórdia de 1577, escrita para apaziguar uma longa série de controvérsias teológicas entre os luteranos. As confissões também diferem entre si conforme as circunstâncias teológicas que as chamaram à existência. A Igreja Cristã Reformada sustenta o Catecismo de Heidelberg e os Cânones de Dort (1619) entre suas declarações confessionais oficiais. No entanto, tratam-se de documentos bem diferentes, visto que o Catecismo de Heidelberg foi escrito com propósitos pastorais e didáticos, ao passo que os Cânones de Dort foram

uma resposta a um conjunto de questões teológicas limitadas. Além disso, há uma diferença considerável entre uma confissão que veio a existir com o apoio de uma comunidade inteira e outra que representava o clamor de uma minoria pressionada. O parlamento da Inglaterra convocou a Confissão de Fé de Westminster, e deu aos seus autores tempo e muito apoio para escrevê-la. Conforme se poderia prever, o resultado foi uma declaração abrangente e equilibrada. Por outro lado, os Artigos Anabatistas de Schleitheim (1527) foram escritos sob pressão por Michael Sattler, que foi executado por causa das suas convicções, somente três meses depois de escrever o documento. Não é de admirar que estes artigos negligenciem áreas gerais de concordância cristã, enfatizando doutrinas e práticas distintivas dos Irmãos Suíços. Embora às vezes sejam esquecidas, as situações históricas que cercavam a composição de uma confissão geralmente explicam muitas coisas a respeito do impulso do documento.

Outras características distintivas no emprego das confissões relacionam-se mais com atitudes a respeito da autoridade ou da igreja. Os batistas que procuram fundamentar a sua fé exclusivamente na Bíblia considerarão a Confissão de Nova Hampshire apenas como mero conselho; os anglicanos e os episcopais terão diferenças entre si quanto aos Trinta e Nove Artigos serem um padrão denominacional atual ou uma declaração antiquada de interesse simplesmente histórico; alguns grupos presbiterianos menores insistirão que seus ministros e presbíteros obedeçam aos mínimos detalhes da Confissão de Fé e dos Catecismos de Westminster. No passado, as denominações de maior concentração (episcopais ou presbiterianas) tendiam a dar mais valor às confissões do que as de menor concentração (congregacionais). Agora, porém, alguns grupos historicamente confessionais estão menos apegados a declarações de fé, em comparação com igreja e organizações independentes.

As confissões também refletem perspectivas teológicas diferentes. Mesmo na grande era de composição de confissões que veio após a Reforma, era possível distinguir, de modo geral, entre dois tipos de declarações – as que enfatizavam o drama da redenção e as que davam maior ênfase à verdade da fé. As primeiras davam maior atenção à pessoa de Deus e a Sua bondade misericordiosa para com os pecadores, ou pelo menos colocavam tais tópicos em posição de destaque. Incluem a Confissão de Augsburgo, o Catecismo Menor, de Lutero, os Sessenta e Sete Artigos, de Zuínglio, e suas Dez Teses de Berna, o Catecismo de Heidelberg, a Confissão Escocesa (1560) e os Trinta e Nove Artigos. O segundo tipo começava com as verdades da revelação nas Escrituras antes de passar à consideração da atividade de Deus. Entre estas confissões estão: a Primeira Confissão Helvética (1536), a Segunda Confissão Helvética, a Confissão Francesa, de Calvino (1559), a Confissão Belga (1561), os Artigos Irlandeses, de James Ussher (1615), e a Confissão de Fé de Westminster. Muitos dos dois tipos de confissões eram plenamente compatíveis entre si (e.g., o movimento de Reforma na Holanda adotou o Catecismo de Heidelberg juntamente com a Confissão Belga). Mas, por terem sido estruturadas segundo linhas diferentes, estes documentos testemunharam o modo pelo qual a visão teológica formula a ênfase confessional. Nos séculos subseqüentes uma gama muito mais ampla de convicções teológicas tem se expressado num grupo muito menos harmonioso de confissões protestantes.

O Valor das Confissões. As confissões têm servido aos protestantes como pontes entre a revelação bíblica e culturas específicas. Surgem como resposta à necessidade de compreensão diante do ensino cristão concernente a um problema ou lugar específicos. Como tais, muitas confissões tiveram seu momento de glória, e depois desvaneceram. Outras, por causa do poder afetivo ou da sensatez e equilíbrio, têm permanecido. Algumas tornaram-se extremamente importantes para as suas denominações, a ponto de, na prática, quase nem se poder sonhar em alguém questionar abertamente a confissão e ao mesmo tempo permanecer membro em boas condições. Mas, mesmo neste casos, os

protestantes insistem, segundo a expressão de Philip Schaff, o grande estudioso dos credos, que "a autoridade dos símbolos, como a de todas as composições humanas, é relativa e limitada. Não se coordena com a Bíblia, mas sempre se subordina a ela, que é a única regra infalível de fé e prática cristãs". Muitas confissões protestantes reconhecem abertamente este fato, incluindo uma declaração no sentido de que até mesmo os melhores documentos humanos não estão livres de erro.

O reconhecimento do fato de que as confissões podem errar, combinado com a lealdade protestante à Escritura, tem levado especialmente alguns grupos independentes a desprezar por completo as confissões. Um clamor de convite à aceitação deste ponto de vista, cuja popularidade aumentou nos Estados Unidos durante o começo do século XIX, tem sido o lema: "Nenhum credo senão a Bíblia". Na realidade, porém, todos os grupos protestantes têm estado sob a autoridade de padrões formais e escritos ou informais e verbais, que funcionam como confissões. Neste último caso, uma série de diretrizes desarticuladas, que freqüentemente regulamentam a fé e a prática nos mínimos detalhes, formulam o pensamento e as ações dos membros da comunidade.

Os protestantes que dão valor às confissões oferecem dois argumentos àqueles que as desprezam. O primeiro é prático. Argumentam que um documento confessional estimula a clareza da crença e a franqueza no debate teológico. Os padrões não-escritos, argumenta-se, são excessivamente suscetíveis à manipulação dos detentores do poder ou às incertezas da aplicação seletiva. A segunda defesa é bíblica. Aqueles que afirmam o valor das confissões apontam para muitos trechos no NT onde resumos formais da fé são tomados por certos como ajuda à fé e à prática (e.g., "o que pregamos", 1 Co 1.21; "a verdade", 2 Ts 2.13; "o evangelho", 1 Co 15.1-8; "a palavra", Gl 6.6; "a doutrina de Cristo", 2 Jo 9-10; " a palavra certa", Tt 1.9; "o padrão de doutrina", Rm 6.17; "as tradições", 1 Co 11.2; "tradições", 2 Ts 3.6; e até mesmo aquilo que "confessamos", 1 Tm 3.16). Os defensores do confessionalismo protestante consideram que estes precedentes bíblicos são uma ampla garantia para o uso contínuo das confissões.

Sem dúvida alguma, os protestantes não atribuem as suas confissões a posição elevada que a Igreja Católica Romana dá as suas promulgações doutrinárias. Os confessionalistas protestantes reconhecem a obra do Espírito Santo no desdobrar da doutrina, no decurso da história e na composição de confissões, mas consideram que tal obra é sempre uma iluminação ou uma extensão dos padrões absolutos da Escritura. As igrejas não tem capacidade independente para compor confissões, mas em todos os lugares dependem da norma autorizada da Escritura. E certamente podem cometer enganos. Embora os católicos romanos, por outro lado, também tratem a Escritura como norma, crêem que o Espírito Santo inspira o *magisterium* de ensino da igreja de tal maneira que seus pronunciamentos específicos estejam em pé de igualdade com a autoridade da Bíblia. As declarações auto-corretivas das confissões protestantes – de que até as melhores confissões não devem usurpar a autoridade final da Escritura – fazem distinção entre a autoridade das confissões protestantes e os dogmas católicos.

Embora os protestantes não considerem as confissões autoridades absolutas em questões de fé e prática, muitos deles as têm encarado como introduções valiosas à fé cristã, resumos úteis das Escrituras e diretrizes fidedignas para a vida cristã.

M. A. NOLL

Veja também CONFISSÃO DE AUGSBURGO; CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER; TRINTA E NOVE ARTIGOS, OS; CONFISSÃO DE NOVA HAMPSHIRE; BREVE CATECISMO DE LUTERO; CONCÓRDIA, LIVRO DA; CONFISSÕES HELVÉTICAS; CONFISSÃO ESCOCESA; CATECISMO DE HEIDELBERG; ARTIGOS IRLANDESES; ARTIGOS DE SMALCALD, OS; CONFISSÃO DE 1967, A.

Bibliografia. P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols.; J. H. Leith, *Creeds of the Churches*; C.

Plantinga Jr., *A Place to Stand: A Reformed Study of Creeds and Confessions*; T. G. Tappert, ed., *The Book of Concord*; A. C. Cochrane, ed., *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*.

CONFISSÕES HELVÉTICAS. A Primeira Confissão Helvética (*Confessio Helvetica prior*) e a Segunda Confissão de Basiléia são as mesmas. A Primeira Confissão de Basiléia foi escrita em 1534 e tinha aceitação somente em Basiléia e Mühlhausen. Este fato de aceitação limitada era típico dos suíços nas décadas de 1520-30; não tinham nenhuma confissão em comum.

A convocação pelo Papa Paulo III de um concílio geral, o desejo de algum entendimento com os luteranos e a necessidade de uma confissão suíça em comum como preparativo para o Concílio instigaram os magistrados das cidades suíças a enviarem delegados a Basiléia em 1536, para redigir uma nova confissão. Bullinger, Oswald Myconius, Simon Grynäeus e Leo Jud foram convidados a preparar a confissão. Seus esforços para levar a efeito um entendimento com os luteranos não tiveram êxito. A primeira minuta parecia por demais luterana para alguns, e para outros, a doutrina da "presença real" na Ceia do Senhor era por demais zuingliana. No fim, os vinte e sete artigos do primeiro credo reformado de autoridade "nacional" não foram aceitos pelos luteranos, embora Lutero o considerasse com favor, e foi rejeitado por Strasbourg, sob a liderança de Capito, e por Constança.

A questão da "presença real" na Ceia do Senhor foi basicamente resolvida para os suíços em 1549, quando Calvino e Farel visitaram Bullinger e elaboraram o Consenso de Zurique. A partir desta ocasião, o movimento zuingliano e os calvinistas passaram a ser um só.

A Segunda Confissão Helvética começou como uma confissão pessoal de Bullinger, escrita em latim, em 1562. Pedro Mártir Vermigli leu-a pouco antes da sua morte e concordou com ela – um sinal favorável para sua aceitação final na fé reformada. Em 1564, irrompeu a peste em Zurique, a esposa de Bullinger e três filhas morreram, e Bullinger também contraiu a enfermidade, mas foi curado. Enquanto a peste grassava, fez uma revisão da sua confissão de 1562, e colocou-a junto com seu testamento para ser entregue ao magistrado da cidade na eventualidade da sua morte.

Frederico III, o Piedoso, tinha sido atacado por causa da sua posição reformada, segundo vista nas suas reformas eclesiásticas no Palatinado e na publicação do Catecismo de Heidelberg. Foi acusado de heresia pelos seus aliados luteranos. Então, em 1565, a fim de defender-se, pediu que Bullinger lhe fornecesse uma exposição clara da fé reformada. Bullinger enviou-lhe uma cópia da sua confissão de 1564. Frederico ficou muito satisfeito, e pediu licença a Bullinger, e a obteve, para traduzir a confissão para o alemão. Isto foi feito antes de Frederico comparecer diante da Dieta Imperial em Augsburgo, em 1566.

Ao mesmo tempo, os suíços mais uma vez sentiam a necessidade de uma nova confissão comum, e uma conferência foi convocada para reunir-se em Zurique. A confissão de Bullinger foi levada em consideração, com algumas poucas alterações, com as quais Bullinger concordou. Foi publicada em alemão e latim em 12 de março de 1566, e teve a aprovação de Berna, Biel, Genebra, Grisões, Mühlhausen, Schaffhausen e St. Gall. A Segunda Confissão Helvética (*Confessio Helvetica posterior*) foi traduzida dentro de pouco tempo para várias línguas, incluindo o francês e o árabe, sendo adotada pelos escoceses, em 1566; pelos húngaros, em 1567; pelos franceses, em 1571; e pelos poloneses, em 1578. No mesmo mês em que a Confissão foi adotada em Zurique, Frederico III compareceu diante da Dieta e defendeu a sua posição de tal maneira que não foi julgado por heresia.

Devido a sua origem como confissão pessoal de Bullinger, que seguia a ordem dos

vinte e sete artigos da Primeira Confissão Helvética, a Segunda Confissão Helvética é realmente um tratado teológico com trinta capítulos e mais de vinte mil palavras. Esta alentada declaração teológica demonstra a coerência da posição reformada com a dos pais gregos e latinos da Igreja. Embora a confissão aceite os credos ecumênicos, não aceita a primazia de Roma. A primazia é dada às Escrituras, e isto é demonstrado pelo fato de que os dois primeiros capítulos enfatizam tal crença. A Escritura é a Palavra de Deus, que tem precedência sobre os Pais da Igreja, os Concílios e a tradição eclesiástica. Os capítulos III-V tratam de Deus, Sua unidade, Sua trindade, do problema de ídolos e imagens, e da maneira apropriada de adorar a Deus. As doutrinas da providência e da criação são os tópicos dos capítulos VI-VII, ao passo que os capítulos VIII-IX tratam da queda, do livre arbítrio, da predestinação – onde a eleição para a condenação não é mencionada – e de Cristo como o verdadeiro Deus-homem e único Salvador do mundo. Os cinco capítulos seguintes abrangem de modo geral o caminho da salvação e a vida nova em Cristo. O capítulo XII considera a Lei de Deus; o XIII, o evangelho de Cristo; o XIV, o arrependimento e a conversão da humanidade; o XV, a justificação pela fé; o XVI, a fé e as boas obras, que são praticadas em gratidão à graça de Deus e não por mérito. Os capítulos XVII-XXI apresentam a posição dos reformados no tocante à igreja, ao papel do ministério e aos dois sacramentos: o batismo e a Ceia do Senhor. Os nove últimos capítulos tratam das ordenanças eclesiásticas; o XXII fala das reuniões religiosas e eclesiásticas; o XXIII trata das orações e dos cânticos; XXIV, dos dias santos e do jejum; o XXV, da catequese e das visitas aos enfermos; o XXVI, do sepultamento; o XXVII, de ritos e cerimônias; o XXVIII, das posses da igreja; o XX, do casamento e do celibato; e o XXX, do magistério, onde se afirma que o uso de armas é justificável só em casos de legítima defesa, como último recurso.

O Catecismo de Heidelberg e a Segunda Confissão Helvética são as duas mais amplamente aceitas e autorizadas declarações da fé reformada. R. V. SCHNUCKER

Veja também BULLINGER, JOHANN HEINRICH; CONFISSÕES DE FÉ.

CONHECIMENTO. Os problemas do conhecimento levantados pela revelação bíblica são principalmente dois. Em primeiro lugar: Qual é a natureza do conhecimento de Deus e, em segundo lugar: Qual é o conhecimento que o homem tem, especialmente seu conhecimento de Deus?

Talvez o resumo mais completo da matéria bíblica no tocante ao conhecimento de Deus seja aquele que se acha em Stephen Charnock: *Discourses upon the Existence and Attributes of God* ("Dissertações sobre a Existência e os Atributos de Deus").

O aspecto principal na consideração do conhecimento de Deus é a Sua onisciência: "O seu entendimento não se pode medir" (Sl 147.5). Os itens do conhecimento de Deus são citados nas Escrituras em grande profusão: Eventos passados: "Lembrou-se Deus de Raquel" (Gn 30.22), e "havia um memorial escrito diante dele" (Ml 3.16); eventos presentes: "Ou não vê Deus os meus caminhos, e não conta todos os meus passos?" (Jó 31.4); eventos futuros: "Naquele dia haverá uma fonte aberta" (Zc 13.1), e : "Ele reinará para sempre sobre a casa de Jacó" (Lc 1.33); e, além disso, eventos hipotéticos contrários aos fatos: "Respondeu o Senhor: Entregarão" quando Davi perguntou se os homens de Queila o entregariam a Saul se ele ficasse ali (1 Sm 23.12).

De maneira não tão explícita, porém mais importante, Deus conhece a Si mesmo. Quando o apóstolo diz: "O Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus" (1 Co 2.11), o verbo "perscrutar", assim como acontece em Ap 2.23: "Eu sou aquele que sonda mente e corações" (cf. 1 Cr 28.9; Rm 8.27), não subentende que Deus tenha estado ignorante antes desta sondagem ou perscrutação. Nestes casos,

"perscrutar" significa conhecer de modo exato e completo. Além disso, o fato de que Deus conhece a Si mesmo pode ser deduzido de Sua onipotência, Sua bem-aventurança e Sua perfeição, sendo que todas estas coisas são expressas em muitas passagens e de diversas maneiras.

A idéia de onipotência, perfeição e bem-aventurança exige que Deus saiba todas as coisas a cada instante. O Seu conhecimento é eterno. Semelhante conhecimento imediato e ininterrupto freqüentemente tem sido chamado *intuitivo*. Deus vê todas as coisas de um só vislumbre, por assim dizer. Ele não aprende, porque nunca foi ignorante, e nunca poderá vir a saber mais do que antes.

Este conhecimento intuitivo é diferenciado do raciocínio e do conhecimento empírico do homem. Um estudante ginasial aprende os axiomas da geometria e deduz com dificuldade o teorema, até então desconhecido, de que os triângulos têm 180 graus. Deus não raciocina desta maneira. Não se quer dizer com isso que Deus desconhece o relacionamento lógico entre axiomas e teoremas. A mente de Deus, isto é, o próprio Deus, é perfeitamente lógica. Mas Ele não raciocina no sentido de gastar tempo em passar de uma idéia para outra. Ou seja: não há nenhuma sucessão de idéias na mente de Deus. Ele não começa conhecendo primeiramente um item, para então vir a conhecer outro que anteriormente ignorava. Todas as idéias sempre estão na Sua mente.

Mas embora não haja sucessão de idéias na mente de Deus, não se segue que não há idéia de sucessão. A sucessão lógica da conclusão após a premissa faz parte da onisciência. De modo semelhante, a idéia da sucessão no tempo é conhecida por Deus. Deus sabe que um evento segue outro no tempo. Cristo veio depois de Davi, e Davi depois de Moisés. Mas as idéias de Deus não seguem uma a outra no tempo, porque "Cristo foi morto antes da fundação do mundo". Deus, portanto, não foi informado de que Cristo foi crucificado ou de que Davi veio depois de Moisés, esperando que a história Lhe mostrasse estes fatos. Deus não depende da experiência. Seu conhecimento é inteiramente *a priori*. De outra forma, a profecia seria impossível.

Charnock diz: "Assim como nada que Ele determina é a causa da Sua vontade, assim também nada que Ele sabe é a causa do Seu conhecimento; Ele não fez coisas a fim de conhecê-las, mas Ele as conhece a fim de fazê-las... Se Seu conhecimento realmente dependesse das coisas, logo, a existência das coisas realmente antecederia o conhecimento que Deus tem delas: dizer que são a causa do conhecimento de Deus é dizer que Deus não foi a causa da sua existência".

Deus é incompreensível por causa de Sua onisciência intuitiva bem como devido a Sua onipotência e onipresença. Esta idéia, no entanto, muda o assunto do auto-conhecimento de Deus para o conhecimento que o homem tem de Deus. É claro que Deus compreende a Si mesmo. Neste aspecto, Deus não é meramente compreensível mas realmente conhecido e compreendido. Mas Deus é incompreensível ao homem.

Infelizmente, o termo "incompreensível" traz consigo conotações indesejáveis. A palavra às vezes significa irracional, ininteligível, ou impossível de ser conhecido. Ora, é óbvio que se o homem nada pudesse saber ou entender a respeito de Deus, o cristianismo seria impossível. É totalmente essencial sustentar que a mente humana é capaz de compreender a verdade. "Incompreensível", portanto, deve ser entendido no sentido de que o homem não pode saber tudo a respeito de Deus. É necessário asseverar que o homem pode saber algumas verdades a respeito de Deus sem saber tudo quanto Deus sabe.

Como reação contra o modernismo otimista do século XIX, a neo-ortodoxia tem insistido na transcendência de Deus. Mas ela tem distorcido o conceito bíblico da transcendência a ponto de tornar Deus incognoscível. Parte de sua terminologia pode ser repetida a título de exemplificação. Deus tem sido chamado o Totalmente Outro. Brunner escreve: "Deus pode, quando Ele assim desejar, proferir a Sua palavra até mesmo atra-

vés de doutrinas falsas". Outro autor nega que uma proposição pode ter o mesmo sentido para o homem e para Deus. Vários teólogos colaboraram nesta declaração: "Não ousamos sustentar que o conhecimento dEle e o nosso coincidem nem mesmo num só aspecto".

Ora, parece óbvio que se o homem conhece realmente alguma verdade, deve conhecer uma verdade que Deus conhece, porque Deus conhece todas as verdades. Uma frase deve significar para um homem, que conhece o seu sentido, exatamente aquilo que significa para Deus; porque se o homem não conhece o significado que ela tem para Deus, não conhece o significado da frase. Se, portanto, o homem deve conhecer alguma coisa, não pode ser negado que há pontos de coincidência entre os conhecimentos humano e divino. De modo semelhante, Deus não pode ser Totalmente Outro, porque isto negaria que o homem foi criado à imagem de Deus.

Os teólogos neo-ortodoxos procuram substituir um encontro pessoal com Deus pelo conhecimento conceptual dEle. O pensamento, dizem eles, não pode compreender Deus, nem sequer qualquer pessoa. As pessoas se conhecem por *encontro*, e não por pensamento. Mas nos relacionamentos humanos, encontros sem palavras não produzem amizade. Deve haver conhecimento de caráter, e isto surge principalmente através da conversa inteligível. De modo semelhante, se Deus não nos dá informações a respeito de Si mesmo, informações racionalmente compreensíveis, um encontro pessoal deixaria a nossa mente em branco, no tocante à religião.

As complexidades da teologia e da filosofia são muito difíceis. A epistemologia é assustadoramente técnica. Se devemos aprender exclusivamente pela lógica, conforme Descartes e Spinoza ensinavam; ou se devemos aprender somente pela experiência, segundo Berkeley e Hume advogavam; ou se precisamos das categorias *a priori* de Kant; ou se podemos receber a verdade somente pela revelação – todos estes assuntos pertencem ao debate erudito interessante. Mas seja o que for, a Bíblia não apóia o ceticismo. Não é anti-intelectual; não trata a doutrina como coisa sem importância, falsa ou "incompreensível". Pelo contrário, dá bastante ênfase à verdade e ao entendimento.

"A graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo... E conhecereis a verdade... Mas eu vos digo a verdade... Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade" (Jo 1.17; 8.32; 16.7; 17.17; cf. 5.53; 8.45; 16.13). Diante destas declarações, é difícil compreender como alguém pode dizer com seriedade que somos santificados através da falsa doutrina.

Ou, também: "*Sabemos* que o Filho de Deus é vindo, e nos tem dado *entendimento* para *reconhecermos o verdadeiro*" (1 Jo 5.20. Cf. 1 Rs 17.24; Sl 25.5; 43.3; 86.1; 119.43, 142, 147; Rm 1.18; 3.7; 2 Co 6.7; 7.14; 11.10; Gl 2.5, 14; Ef 1.13, etc.).

Esses versículos indicam que podemos captar aquilo que Deus quer dizer, que a verdade e Deus podem ser conhecidos. O cristianismo é a religião de um Livro; é uma mensagem de boas novas; é uma revelação ou comunicação da verdade da parte de Deus para o homem. Somente se as proposições da Bíblia forem racionalmente compreensíveis, se o intelecto do homem puder compreender o que Deus diz, se a mente de Deus e a mente do homem tiverem algum conteúdo em comum, apenas assim o cristianismo poderá ser verdadeiro e Cristo poderá significar alguma coisa para nós. G. H. CLARK

Veja também EPISTEMOLOGIA; VERDADE; REVELAÇÃO GERAL; REVELAÇÃO ESPECIAL.

Bibliografia. J. Maritain, *The Degrees of Knowledge*; J. O. Buswell, *A Christian View of Being and Knowing*; G. H. Clark, *A Christian View of Men and Things*; J. Orr, *A Christian View of God and the World*; H. Bavinck, *The Philosophy of Revelations*; N. Gillman, *Gabriel Marcel on Religious Knowledge*; B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*.

CONSCIÊNCIA. A palavra é derivada do latim *conscientia*, que é um composto da preposição *con* e *scio*, que significa "saber junto", "conhecimento conjunto com outros", "o conhecimento que compartilhamos com outra pessoa". Outro significado da palavra *consciência*, com derivação diferente, é "percepção de". A consciência é uma percepção que se restringe à esfera moral. É uma percepção moral. O equivalente grego no NT é *syneidēsis*, um composto de *syn*, "junto", e *eidenai*, "saber", ou seja: saber juntamente com, ter conhecimento em comum com alguém. A palavra alemã *Gewissen* tem o mesmo significado. O prefixo *ge* expressa uma idéia coletiva: "juntamente com", e *wissen* é "saber".

Na Bíblia. A palavra "consciência" não aparece no AT. Apesar disto, a idéia é bem conhecida e expressa pelo termo "coração". Aparece no início da história humana como um sentimento de culpa em Adão e Eva, após a queda. Lemos a respeito de Davi que "sentiu bater-lhe o coração" (2 Sm 24.10). Jó diz: "Não me remorderá o coração" (Jó 27.6 – versão de Almeida Revista e Corrigida). Os Sl 32.1-5 e 51.1-9 são clamores de angústia de uma consciência despertada.

Os babilônios, como os hebreus, identificavam a consciência com o coração. Os egípcios não tinham nenhuma palavra específica para se referir à consciência, mas reconheciam a sua autoridade, segundo fica evidente no Livro dos Mortos. Os antigos gregos e romanos personificavam a consciência e a retratavam na forma de demônios cruéis do sexo feminino chamados Erínies e Fúrias, respectivamente.

A palavra *syneidēsis* ou "consciência" aparece trinta vezes no NT – dezenove vezes nos escritos de Paulo, cinco vezes em Hebreus, três nas cartas de Pedro, duas vezes em Atos e uma no Evangelho Segundo João, embora a exatidão deste último texto (8.9) tenha sido questionada.

Descrição. A consciência é a faculdade mediante a qual a pessoa distingue entre o moralmente certo e errado, e que a impulsiona a praticar aquilo que reconhece ser certo, refreando-a de fazer aquilo que reconhece ser errado, e que pronuncia julgamento sobre seus atos, executando-o dentro da sua alma. O dicionário Webster define a consciência como o senso ou percepção daquilo que é certo ou errado. Kant fala sobre ela como a percepção da existência de um tribunal no íntimo do homem, ou como o imperativo categórico. Outros a têm definido como o órgão da sensibilidade ética do homem.

A consciência é inata. De conformidade com Rm 2.14-15, a consciência é inata e universal. Não é produto de meio-ambiente, treinamento, hábitos nem de educação, embora seja influenciada por todos estes fatores.

Quanto à função, a consciência é tríplice. (1) Obrigatória. Incita o homem a fazer aquilo que considera certo, e o impede de fazer aquilo que considera errado. (2) Judicial. Pronuncia julgamento sobre as decisões e os atos do homem. (3) Executiva. A consciência executa o seu julgamento no coração do homem. Condena a ação dele quando esta entra em conflito com a sua convicção, provocando inquietude, aflição, vergonha ou remorso interiores. Elogia quando o homem age segundo as suas convicções.

A consciência errônea. Este é um nome impróprio. A consciência não erra, mas o padrão com base no qual ela age, pode estar errado.

A consciência mórbida, pervertida ou estreita. Nisto está a referência a uma consciência fora de equilíbrio apropriado, intolerante, fanática, com preconceitos.

A consciência patológica e neurótica. Esta tem sua origem num distúrbio neurótico, ou numa neurose que se relaciona com fobias, obsessões, idéias fixas e compulsões.

A consciência duvidosa. Aquela que age com incerteza. Rm 14.23 declara pecaminosa semelhante ação.

A consciência embotada, calejada, ou morta. Esta é uma condição em que a consciência deixa de funcionar por causa da repetida desconsideração à sua voz de advertência. Paulo a chama de consciência cauterizada (1 Tm 4.2).

A boa consciência. Quando um homem age de conformidade com as suas convicções, diz-se que ele tem uma boa consciência. "A fé não pode existir e permanecer ao lado de uma intenção maldosa de pecar e de agir contra a consciência" (Fórmula da Concórdia, Epítome IV).

A consciência social. A fusão entre a consciência moral individual e a consciência moral de um grupo resulta na consciência social.

A liberdade de consciência. A liberdade de aceitar, praticar e propagar qualquer religião, ou nenhuma, é chamada liberdade de consciência.

A consciência é um dom de Deus. É a guardiã da moralidade, da justiça e da decência no mundo. É um testemunho irrefutável da existência de Deus. A. M. REHWINKEL

Bibliografia. A. M. Rehwinkel, *The Voice of Conscience*; C. A. Pierce, *Conscience in the NT*; H. C. Hahn e C. Brown, *NDITNT*, I, 489-494; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; C. Maurer, *TDNT*, VII, 898ss.; N. H. G. Robinson, *Christ and Conscience*; H. Thielicke, *Theological Ethics*, I, 298ss.; K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *HTR* 56:199ss.

CONSERVAÇÃO. A atividade contínua de Deus, mediante a qual Ele mantém em existência as coisas que criou, juntamente com as formas, propriedades e poderes que atribuiu a elas. Embora a conservação pressuponha a criação, distingue-se dela. Na criação, Deus agiu para trazer o universo à existência; na conservação, Deus age para sustentar aquilo que já criou. A criação é a produção de algo a partir do nada; a conservação é a manutenção de algo que já existe. Além disso, na criação, Deus é a única causa do universo, mas na conservação há uma cooperação entre a causa prima e as causas secundárias. Nas Escrituras, os dois conceitos, embora estejam inseparavelmente interrelacionados, nunca se confundem: "nele foram criadas todas as coisas... nele tudo subsiste" (Cl 1.16-17).

Segundo as Escrituras, o exercício dessa energia onipotente, mediante a qual Deus sustenta a existência, estende-se sobre todas as coisas criadas, animadas e inanimadas. Alguns textos asseveram em termos gerais que Deus sustenta todas as coisas pela palavra do Seu poder (Ne 9.6; Cl 1.17; Hb 1.3). Outros se referem às operações regulares da natureza que são conservadas em sua eficiência, segundo se declara, pelo poder divino (Sl 104; 148). Ainda outros indicam que tanto os animais irracionais quanto as criaturas racionais devem sua existência contínua ao poder de Deus que os sustenta (Sl 36.6; 66.8-9; At 17.28; 1 Tm 6.13a). Tais passagens ensinam que a ordem criada não se sustenta por si mesma; na realidade, voltaria ao nada se não fosse sustentada pelo poder de Deus; nenhuma criatura continua a existir por um princípio vital inerente, mas pela vontade do Criador; e a conservação inclui não somente a essência e a substância, mas também a natureza, os atributos e os poderes de todas as coisas criadas. W. W. BENTON JR.

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; DEUS, ATRIBUTOS DE.

CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEOLOGIA. A origem do neologismo "contextualização" precisa ser conhecida, a fim de se compreender o seu significado e método. Uma carta circular escrita por Nikos A. Nissiotis (então diretor do Instituto Ecumênico do Conselho Mundial de Igrejas) a respeito da consulta iminente sobre "Teologia Dogmática ou Contextual" na Suíça, enfatizou a necessidade de um novo ponto de partida no ato de se fazer teologia. Sua preocupação, posteriormente reforçada pela consulta, era dar preferência a uma teologia "contextual ou experimental" que brota do cenário e pensamento históricos contemporâneos, em contraste com as teologias sistemáticas ou dogmáticas,

cujo fundamento pode ser descoberto na tradição bíblica e nas declarações confessionais baseadas no texto bíblico.

Juntamente com outros debates, a consulta de 1971 refletiu o esforço do "Terceiro Mandato" do Fundo de Educação Teológica do CMI e dos seus diretores Shoki Coe e Aharon Sapsezian em discernir as questões e desafios à educação teológica levantados pelo secularismo, pela tecnologia e por uma variedade de lutas sociais e religiosas, especialmente no Terceiro Mundo. Em 1972, o relatório do FET, *Ministério no Contexto*, introduziu "contextualização" como termo e método que visava substituir a abordagem de indigenização, que predominava na teoria missionária havia um século. Considerava-se que a nova ênfase incluía os elementos positivos do termo mais antigo, mas ia além dele, a fim de levar em conta o novo desafio ao se fazer teologia e ao ministrar.

A raiz da teologia contextualizada acha-se no diálogo cristão-marxista; no ímpeto dado à secularização da teologia pelo Vaticano II e pelas encíclicas sociais que tratam do *aggiornamento* da igreja no mundo; nas análises econômicas e sociopolíticas da América Latina apresentadas na reunião do CELAM, em Medelin (1968); e na Assembléia Geral do CMI em Upsala (1968), onde a prioridade do mundo foi adotada como a prioridade da igreja, sendo introduzida a idéia da unidade da igreja como sinal da unidade da humanidade. Os precursores do tipo de contextualização defendido no movimento conciliar incluem a teologia da esperança, a teologia da libertação e a teologia negra. De conformidade com estas tendências e preocupações, o líderes do FET procuraram "ir além" da indigenização (auto-sustento, auto-governo, auto-propagação) mais estática, que é o conceito nas missões, para uma forma mais dinâmica, aberta a mudanças e que olha para o futuro. De conformidade com isso, a natureza contextual tem sido definida por Shoki Coe como a avaliação crítica dos contextos à luz da *missio Dei*, e a contextualização tem sido defendida como uma nova maneira de se fazer teologia, que leva em conta a dialética entre a natureza contextual e a contextualização. A base da teologização tem se localizado na prática dentro do mundo, em lugar de na exegese das Escrituras. E a missão passou a ser uma questão de se discernir o que Deus está fazendo no mundo contemporâneo e de se participar desta tarefa, em vez de uma participação numa tarefa missionária delineada no NT. Os resultados mistos de tal teologização podem ser descobertos nas obras recentes de estudiosos como John Mbiti, E. W. Fashole-Luke, Néstor Paz, Choan-Seng Song e Kosuke Koyama. Conforme revelará um exame das teologias resultantes, as vantagens conseqüentes de uma maior consciência da "tendência cultural" das teologias ocidentais e da necessidade de se levar muito mais a sério os contextos culturais não-ocidentais freqüentemente têm sido subvertidas por um método teológico que dá muito mais valor à análise dos contextos culturais e sociopolíticos do que a interpretação gramático-histórica da Bíblia e a consideração dos credos históricos da igreja.

Os estudiosos mais conservadores não se demoraram em responder. Lado a lado com as vantagens em potencial da teologia contextualizada, vêem novos desafios do mandato bíblico. O Congresso Internacional sobre Evangelização Mundial, em Lausanne, (1972) dedicou alguma atenção à contextualização. Reunido pela Comissão de Continuação de Lausanne, em Willowbank, nas Bermudas (1974), um grupo de teólogos e missiólogos conservadores (na sua maior parte) estudou as questões que brotavam da teoria e prática da contextualização conforme se desenvolviam. Outras respostas dadas por conservadores e evangélicos à teologia da contextualização em geral e à teologia da libertação em especial têm chegado de uma ampla gama de evangélicos conservadores. Estas respostas são divergentes. Alguns acham que o termo já se tornou tão ambíguo e enganoso que deve ser totalmente abandonado. A maioria, no entanto, adota a prática de redefinir a palavra e de reorientar o método. Este último grupo difere em questões tais como a importância a ser atribuída às culturas; o relacionamento entre a evangelização e a atuação humanitária e sociopolítica nas missões; a relação entre fé e teologização, signifi-

cado e símbolo, forma e função, significado e relevância. No entanto, surgiu um consenso geral entre os conservadores. Entende-se, por exemplo, que as teologias desenvolvidas no Terceiro Mundo dedicarão atenção especial a questões como demonismo, feitiçaria e veneração aos ancestrais, dando menos ênfase a assuntos de classificação e questões ontológicas/funcionais. Ao mesmo tempo, reconhece-se que a reflexão teológica sem o controle epistemológico e dados prévios da revelação não pode alegar validamente ser cristã. Os teólogos ocidentais e os do Terceiro Mundo que baseiam seus ensinos nas Escrituras podem, de fato, desenvolver teologias diferentes. Mas desenvolverão teologias que são complementares, não contraditórias. Além disso, estes teólogos ocidentais e do Terceiro Mundo terão condições de se estimularem mutuamente no sentido de uma compreensão mais rica da pessoa, do propósito e da provisão de Deus, desafiando-se reciprocamente a serem fiéis a Sua Palavra.

Embora a adaptação aos contextos culturais e às situações existenciais seja um dever dos teólogos e dos participantes nas missões, a fidelidade às Escrituras deve ser considerada fundamental para qualquer teologização ou missionização autênticas.

D. J. HESSELGRAVE

Bibliografia. G. H. Anderson e T. F. Stransky, eds., *Mission Trends No. 3: Third World Theologies*; B. C. E. Fleming, *Contextualization of Theology: An Evangelical Assessment*; B. J. Nicholls, *Contextualização: Uma Teologia do Evangelho e Cultura*; J. R. W. Stott e R. T. Coote, eds., *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture.*

CONTRA-REFORMA. Nome do reavivamento católico romano do século XVI. Enfatiza o fato de que a reação ao desafio protestante era o tema dominante do catolicismo daqueles tempos. O movimento também é chamado Reforma Católica ou Renascença Católica, visto que alguns elementos da reforma e reavivamento católicos antecederam a Reforma Protestante e eram, como o protestantismo, uma resposta à aspiração generalizada de regeneração religiosa que permeava a Europa dos fins do século XV. Agora se entende melhor que as duas reformas – a protestante e a católica – embora acreditassem estar em mútua oposição, tinham muitas semelhanças e dependiam de um passado comum: o reavivamento da pregação exemplificado nos grandes pregadores pré-reformistas tais como Jan Hus, Bernardino de Siena e Savonarola; o misticismo prático, que se centralizava em Cristo, da *Devotio Moderna*; o movimento em prol da reforma eclesiástica liderado pelo Cardeal Ximénez de Cisneros, na Espanha, mas também muito bem representada por bispos reformadores na França e na Alemanha.

A Contra-Reforma às vezes é descrita como um movimento espanhol. Sabe-se que mais de três mil obras místicas foram escritas na Espanha do século XVI, o que sugere que o misticismo era um movimento popular. Mas os místicos espanhóis dominantes eram três aristocratas: Teresa de Ávila (1515-82), João da Cruz (1542-91) e Inácio de Loyola (1491-1556). Dois dos três grandes instrumentos da Contra-Reforma tiveram sua origem na Espanha, a saber; a Sociedade de Jesus e a Inquisição. O terceiro foi o Concílio de Trento, finalmente convocado em 1545, após pressões constantes do Imperador Carlos V, neto dos grandes monarcas reformadores da Espanha, Ferdinando e Isabel.

A Companhia de Jesus (jesuítas), incorporada em 1540, foi a mais notável das novas ordens de sacerdotes reformados (clérigos regulares) que viviam entre os fiéis ao invés de se confinarem em mosteiros. Outras ordens incluíam os teatinos (1524), os somascos (1532) e os barnabitas (1534). O fundador dos jesuítas, Inácio de Loyola, procurou preparar seus seguidores para uma vida de serviço triunfante e de dedicação heróica por meio dos seus *Exercícios Espirituais*, uma série de meditações práticas. Os jesuítas ministravam aos pobres, educavam meninos e evangelizavam os pagãos. Francisco Xavier

(1506-52), um jesuíta espanhol, viajou para Goa, no sul da Índia, Ceilão, Malaia e Japão nas suas notáveis viagens missionárias. Quando Inácio morreu, a Sociedade tinha cerca de 1.000 membros que administravam cerca de 100 fundações. Um século mais tarde, havia mais de 15.000 jesuítas e 550 fundações, o que é testemunho da vitalidade contínua da Contra-Reforma.

A Inquisição Romana foi estabelecida em 1542 pelo Papa Paulo III para suprimir o luteranismo na Itália. O Cardeal Caraffa, Inquisidor Geral, que mais tarde veio a ser o Papa Paulo IV (1555-59), ordenou que os heréticos em altas posições fossem tratados com a máxima severidade, "porque do castigo deles depende a salvação das classes abaixo deles". A Inquisição Romana chegou ao seu auge durante o pontificado do santo e zeloso Pio V (1566-72), extirpando sistematicamente os protestantes italianos e garantindo a Itália como base para uma contra-ofensiva ao norte protestante.

A hierarquia corrupta da Igreja Católica Romana foi dramaticamente reformada após o Concílio de Trento. Dioceses espalhavam-se rapidamente onde se sentia que havia uma ameaça protestante específica. Os bispos faziam visitações freqüentes às suas dioceses e estabeleciam seminários para o treinamento dos clérigos. O número de templos e clérigos aumentou rapidamente. O mais vigoroso dos papas reformadores, Sixto V (1585-90), estabeleceu quinze "congregações" ou comissões para preparar os pronunciamentos e estratégia papais. Algumas vitórias protestantes foram revertidas sob a orientação de teólogos como Roberto Belarmino (1542-1621) e Pedro Canísio (1521-97). A Contra-Reforma, em geral, e o Concílio de Trento, em particular, fortaleceram a posição do papa e o poder do clericalismo e do autoritarismo. Os alicerces genuinamente espirituais destes desenvolvimentos não devem ser negados. F. S. PIGGIN

Veja também CONCÍLIO DE TRENTO; REFORMA PROTESTANTE; COMPANHIA DE JESUS, A.

Bibliografia. H. Daniel-Rops, *The Catholic Reformation*; J. Delumenau, *Catholicism Between Luther and Voltaire*; A. G. Dickens, *The Counter-Reformation*; P. Dudon, *St. Ignatius of Loyola*; H. O. Evennett, *The Spirit of the Counter-Reformation*; B. J. Kidd, *Counter-Reformation, 1550-1600*; *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, trad. A. Mottola; M. R. O'Connell, *The Counter-Reformation 1559-1610.*

CONTRIÇÃO. A tristeza pelo pecado, porque ele desagrada a Deus. Quando analisamos o significado do arrependimento, conscientizamo-nos de que uma pessoa pode arrepender-se dos seus pecados por duas razões: (1) o medo do castigo; (2) porque ofendeu a um Deus justo e santo. O termo "atrição" é usado na teologia católico-romana (desde a Idade Média) para denotar a primeira razão; e "contrição", a segunda. É óbvio que a primeira razão para o arrependimento não é o fato de o pecado ser uma coisa má, mas por causa das possíveis conseqüências desagradáveis para o próprio pecador. Semelhante atitude não se constitui em arrependimento no seu sentido verdadeiro (cf. 2 Co 7.9-10). A segunda é a atitude apropriada, e indica o verdadeiro amor a Deus e o desejo de agradá-lO. Até mesmo os teólogos católico-romanos, embora ensinem a necessidade da confissão a um sacerdote para receber a absolvição, reconhecem que um verdadeiro "ato de contrição", sem a presença de um sacerdote, obtém a absolvição da parte de Deus. A teologia e prática evangélicas procuram equiparar o arrependimento à contrição, sempre despertando a contrição no coração dos pecadores. W. C. G. PROCTOR.

Veja também PENITÊNCIA; ARREPENDIMENTO.

CONTROVÉRSIA DE ANDOVER. Disputa teológica de 1886 a 1892 que envolveu o corpo docente do Seminário Teológico de Andover, significante como exemplo da transição do calvinismo da Nova Inglaterra para a teologia liberal. O seminário foi fundado em 1808 em Andover, estado de Massachusetts, nos E.U.A., como reação à influência unitária em Harvard. Houve um esforço resoluto dos fundadores no sentido de preservar a ortodoxia em Andover exigindo que o corpo docente assinasse publicamente uma fórmula de credo calvinista de cinco em cinco anos.

Depois da aposentadoria do professor E. A. Park, em 1881, Andover tornou-se a defensora da teologia liberal. Em 1884, a *Andover Review*, uma revista teológica, foi publicada pelo corpo docente, com o propósito de repensar e reformular a teologia cristã em termos contemporâneos. Continha uma série de editoriais escritos por membros do corpo docente, que exploravam doutrinas cristãs centrais, sob o título "Ortodoxia Progressiva". A controvérsia centralizava-se numa pergunta a respeito do destino daqueles que morreram sem a fé salvífica. O evangelho era totalmente necessário para a salvação? A resposta indicou que Deus julgará cada pessoa somente depois de ela ter tido a oportunidade de aceitar ou rejeitar o evangelho. Se Deus não Se torna conhecido em Cristo àquela pessoa nesta vida, Ele o fará num estado futuro. Esta doutrina era chamada a prova futura. Newman Smyth, irmão de Egbert C. Smyth, presidente do seminário, introduziu esta idéia nos Estados Unidos, e este foi o principal fator na decisão da Junta dos Inspetores de não lhe entregar a cátedra de teologia. A controvérsia sobre esta questão e outras correlatas durou vários anos, e a Junta Norte-americana de Selecionadores para Missões Estrangeiras recusou-se a enviar como missionários qualquer aluno formado em Andover que concordasse com este ponto de vista.

Em 1886, E. C. Smyth e vários dos seus colegas foram examinados. Em junho de 1887, a Junta dos Inspetores demitiu Smyth. Houve um recurso contra aquela decisão, apresentado ao Supremo Tribunal de Massachusetts e, em 1891, por motivos jurídicos, a decisão da Junta dos Inspetores foi anulada. Em 1892, depois de um novo processo diante da Junta dos Inspetores, a questão foi deixada de lado.

A Controvérsia de Andover foi muito além da consideração da doutrina da prova futura. Em última análise, envolvia uma cuidadosa reconsideração da natureza de Deus, do homem e do mundo, à luz da cosmovisão evolucionista então em voga. Impelido por um sentimento de insuficiência para lidar com os problemas sociais através dos meios tradicionais, o corpo docente de Andover procurou colocar a teologia cristã na direção de novas esperanças para o progresso humano. A doutrina foi modificada pela razão e pela experiência. A incorporação dos conceitos da evolução e do progresso na teologia cristã causou uma reinterpretação radical da doutrina da salvação. O corpo docente de Andover mudou a ênfase da expiação para a encarnação e desta para a salvação mediante o desenvolvimento do caráter moral. L. G. WHITLOCK JR.

Bibligrafia. C. A. Briggs, *Whither?* E. C. Smyth, *The Andover Heresy*; J. LeConte, *Evolution, Its Nature, Its Evidences, and Its Relation to Religious Thought*; W. T. Tucker, *My Generation: An Autobiographical Interpretation*; D. D. Williams, *The Andover Liberals; A Study in American Theology*; G. F. Wright, "Some Analogies Between Calvinism and Darwinism", *BS* 37:49-74.

CONTROVÉRSIA MAJORISTA. Uma entre várias controvérsias dentro do luteranismo no período entre a morte de Lutero, em 1546, e a formulação definitiva da posição luterana no *Livro da Concórdia*, em 1580. A preocupação predominante de todas elas foi a manutenção da pureza da doutrina (conforme o luteranismo a via) sem recair no catolicismo nem tender para o calvinismo.

Uma das concessões feitas pelos filipistas ao Interino de Leipzig, depois de Carlos V

ter derrotado a Liga de Smalcald em 1547, foi a asseveração de Georg Major, um aluno de Melanchthon , de que "as boas obras são necessárias para a salvação". (Melanchthon tinha feito anteriormente uma declaração semelhante, mas a retirara diante do pedido de Lutero.)

O contra-ataque do partido gnésio-luterano ("verdadeiro luterano") foi comandado por Flácio e Amsdorf, mas este último, especialmente, foi além do alvo ao replicar que "as boas obras são nocivas à salvação" (embora Lutero, ocasionalmente, tenha se expressado assim, também).

A amarga controvérsia foi resolvida pelo Artigo IV da Fórmula da Concórdia, que apontava para os excessos de ambos os lados. A fé e as boas obras (a justificação e a santificação) não devem ser confundidas de modo algum, mas não se ousa, tampouco, diminuir a importância das boas obras como conseqüência inevitável da graça.

H. D. HUMMEL

Veja também AMSDORF, NICOLAU VON; CONCÓRDIA, LIVRO DA; CONCÓRDIA, FÓRMULA DA; FLACIUS, MATHIAS.

Bibliografia. F. H. Bente, *Historical Introduction to the Book of Concord*; A. J. Koelpin, ed., *No Other Gospel: Essays in Commemoration of the 400th Anniversary of the Formula of Concord, 1580-1980*; E. F. Klug e O. F. Stahlke, *Getting into the Formula of Concord*; R. D. Preus e W. H. Rosin, eds., *A Contemporary Look at the Formula of Concord.*

CONTROVÉRSIAS PASCAIS. Disputas na igreja cristã no tocante à data da Páscoa (gr. *pascha*). As diferenças surgiram pela primeira vez no final do século II sobre se as celebrações da Páscoa sempre deviam ser realizadas num domingo ou se deviam variar de acordo com o dia exato do mês lunar judaico (o dia 14 de Nisã) que marcou a ressurreição de Cristo. A Igreja Oriental preferia esta última data; a Igreja Ocidental a rejeitou porque coincidia com a Páscoa judaica, e optou pelo domingo seguinte.

A controvérsia posterior concentrou-se nos modos diferentes de cálculo da lua pascal, sendo que o desacordo principal estava inicialmente entre Antioquia e Alexandria. Antioquia seguia o costume judaico; Alexandria sempre colocava a Páscoa depois do equinócio da primavera. O Concílio de Nicéia decidiu a favor desta última prática.

Surgiram, então, as diferenças entre Gália, Roma e Alexandria. Alexandria usava um ciclo de dezenove anos; Roma, um de oitenta e quatro. Agostinho disse em 387 que a Páscoa era observada na Gália no dia 21 de março, em Roma no dia 18 de abril e em Alexandria no dia 25 de abril. O cálculo alexandrino, adotado formalmente pela instigação de Dionísio Exíguo, em 525, continua sendo usado.

A Gália, no entanto, estava fora do cronograma, porque em 457 Vitório de Aquitânia tinha calculado em Roma um ciclo de 532 anos que, embora nunca tivesse sido muito favorecido ali, criou confusão na Gália até os tempos de Carlos Magno.

As igrejas celtas, enquanto isso, tinham seu próprio método de cálculo que causou diferenças depois da chegada de missionários romanos. Em meados do século VII, por exemplo, aqueles que seguiam o sistema romano estavam guardando o Domingo de Ramos e jejuando, enquanto os cristãos celtas estavam celebrando o Domingo de Páscoa. O Sínodo de Whitby (664) decidiu-se a favor do sistema romano.

Na Igreja Ortodoxa Oriental, a Páscoa freqüentemente é observada num domingo posterior ao adotado no Ocidente, porque a Igreja Ocidental segue o calendário juliano. O Concílio Vaticano Segundo afirmou em 1963 que não fazia objeções a um domingo fixo (provavelmente no começo de abril) para a Páscoa, mas as diferenças ainda permaneceram por duas décadas.

J. D. DOUGLAS

Veja também PÁSCOA; ANO CRISTÃO.

CONVENÇÃO DE KESWICK. Reunião anual de cristãos evangélicos, realizada no verão, desde 1875, em Keswick no Distrito dos Lagos, no norte da Inglaterra. Teve sua origem na campanha evangelística Moody-Sankey na Grã-Bretanha, em 1873-74 e nos escritos dos líderes religiosos norte-americanos Asa Mahan, W. E. Boardman e especialmente Sr. e Sra. Robert P. Smith. A primeira Convenção de Keswick foi antecedida por algumas conferências menores semelhantes realizadas por Smith em todas as partes da Inglaterra, e por algumas maiores realizadas em Broadlands e em Oxford, em 1874, e em Brighton, em 1875. T. D. Harford-Battersby, vigário de Keswick, realizou a primeira Convenção de Keswick nas dependências de sua própria igreja, e as reuniões, com duração de uma semana, passaram a ser realizadas ali todos os anos, a partir de então. Esta convenção tem gerado outras semelhantes não somente na Inglaterra mas também em muitos outros países em todo o mundo.

Desde o início, a convenção tem tido como alvo o aprofundamento da vida espiritual. Difere da conferência bíblica comum pelo fato de visar não somente a transmissão de conhecimentos bíblicos e inspiração espiritual, mas também o alvo de ser uma clínica espiritual onde cristãos derrotados e ineficazes possam ser restaurados à saúde espiritual. Não representa nenhuma ala específica de teologia denominacional. Seu lema é: "Todos Somos um em Cristo Jesus".

Visto que a convenção tem alvo e propósito específicos para atingir nas suas reuniões, o ensino dado durante a semana normalmente segue uma ordem progressiva. No primeiro dia, as preleções enfocam o pecado e os efeitos incapacitadores que ele tem na vida do crente. No segundo dia, as palestras tratam da provisão que Deus fez pela cruz para lidar com o problema do pecado, sua culpa e seu poder. É bastante aplicado o texto de Rm 6-8, onde Paulo declara que o crente é identificado com Cristo na Sua morte para o pecado e, portanto, é libertado da escravidão ao pecado. Keswick não ensina a possibilidade de erradicação da natureza pecaminosa, nem que a ausência de pecado possa ser obtida durante esta vida. O terceiro dia é dedicado ao ensino sobre a consagração, que é a resposta do homem à chamada de Deus para a entrega total ao domínio de Cristo, que envolve tanto uma crise quanto um processo. O quarto dia é ocupado com ensinos a respeito da vida cheia do Espírito. Todos os cristãos, segundo este ensino, recebem o Espírito Santo na ocasião da regeneração, mas nem todos são controlados por Ele. A plenitude do Espírito torna-se uma experiência quando a pessoa se entrega a Cristo e permanece neste estado de consagração. Na sexta-feira, o tema da convenção é o serviço cristão, que é o resultado natural de uma vida cheia do Espírito. Keswick sempre ressaltou a importância das missões e tem influenciado profundamente o movimento missionário.

A maioria dos preletores em Keswick geralmente procede da Inglaterra, mas muitos vêm de outras partes do mundo. Entre os mais conhecidos estão Donald G. Barnhouse, F. B. Meyer, H. C. G. Moule, Andrew Murray, John R. W. Stott, Hudson Taylor e R. A. Torrey. As preleções feitas na convenção são publicadas anualmente num volume geralmente chamado *The Keswick Convention* ou *The Keswick Week.* S. BARABAS

Bibliografia. S. Barabas, *So Great Salvation: The History and Message of the Keswick Convention*; C. F. Harford, *The Keswick Convention*; E. H. Hopkins, *The Law of Liberty in the Spiritual Life*; J. Pollock, *The Keswick Story.*

CONVENIÊNCIA. O caráter de um ato em que algum objetivo predeterminado é buscado por qualquer meio que capacite a pessoa a atingir seu alvo de modo mais direto e

vantajoso, sem levar em conta as implicações morais dos meios usados.

O relacionamento entre a conveniência e os valores morais pode ser exposto de várias maneiras. Segundo os utilitarianistas há justaposição das duas áreas; o que é realmente conveniente constitui-se no que é certo.

Segundo os estóicos e Kant, há parcial coincidência entre as duas áreas. O bem sempre deve ser seguido somente pelo amor ao dever; mas onde não é aplicável nenhum padrão moral para a conduta, a conveniência torna-se o único caminho sensato a ser seguido.

Um terceiro tipo de relacionamento entre a conveniência e os princípios morais separa-os como diretrizes mutuamente exclusivas para a conduta, que geralmente estão em conflito. A conveniência, portanto, nunca deve ser seguida por ser conveniente, mas cada ato deve ser determinado moralmente.

Os cristãos, de modo geral, têm seguido a segunda opinião e argumentado a favor de uma esfera de adiáforas quando a conveniência tem um lugar, mas alguns tenderam a defender a terceira opinião. Todos os cristãos, no entanto, têm insistido em que, por mais inconveniente que o tipo certo de ação possa ser, às vezes, na providência soberana de Deus, o crente pode saber que o moralmente bom sempre concorre, em última análise, para seus melhores interesses (Rm 8.28). K. S. KANTZER

Veja também ADIÁFORO, ADIAFORISTAS; SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS; CASUÍSTICA; ÉTICA SITUACIONAL.

CONVENTÍCULO. O principal uso deste termo tem sido em relação a grupos que se reúnem para o culto religioso fora da ordem estabelecida da igreja e em oposição a ela. Sendo assim, alguns dos primeiros puritanos na Inglaterra pós-Reforma formavam conventículos quando se reuniam para o culto livre, especialmente depois de os cânones de 1604 terem sido aprovados. Sempre que cinco ou mais pessoas se reuniam numa casa, além do número de membros da família, e participavam de alguma forma de culto, constituíam um conventículo ilegal, conforme definição na legislação posterior. Os decretos contra os conventículos foram revogados em 1689 com a tolerância e licença aos grupos dissidentes. G. W. BROMILEY

CONVERSÃO. Conceito integral na Bíblia, embora nem sempre apareça com este nome nas traduções. No AT está diretamente relacionado com o hebraico *šub*, o décimo-segundo verbo na ordem de freqüência do uso, que significa "voltar atrás", "retornar" ou "voltar". Está associado também com o hebraico *niham*, que significa "lastimar-se" ou "lamentar". No NT, as duas principais palavras que representam "voltar" são *epistrephō* e *metanoeō*. Este último verbo, com seus cognatos, indica uma renovação de mente e coração, o arrependimento do fundo do coração. Uma passagem-chave nos evangelhos sinóticos é Mt 18.33: "Se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus". A Bíblia Viva começa assim: "Se vocês não voltarem..."

No desenvolvimento da tradição católica, a conversão associou-se cada vez mais com os sacramentos de batismo, penitência e confirmação. Dizia-se que no batismo a pessoa recebe a remissão dos pecados, mas para os pecados cometidos depois dele, ela devia recorrer ao sacramento da penitência, que abrange a confissão dos pecados, a absolvição dada pelo sacerdote e atos de penitência, que abrandam a severidade das conseqüências temporais do pecado.

À medida que o misticismo penetrou na espiritualidade católica, a conversão veio a

ser ligada com a primeira etapa da via mística, a purgação – a qual, segundo se esperava, levaria à iluminação e, finalmente, à união contemplativa. O início da via iluminativa era freqüentemente marcado pela chamada segunda conversão.

A espiritualidade monástica, muito influenciada pelo misticismo, via uma dupla benção do Espírito: no batismo e na dedicação monástica. Esta última era freqüentemente mencionada como um segundo batismo e uma segunda conversão. Era considerada um novo revestimento com o poder do Espírito para a vocação. A conversão neste contexto significa retirar-se do mundo, dedicar-se à vida religiosa.

Na teologia da Reforma, a conversão era considerada a resposta humana à regeneração, a infusão de uma nova vida na alma. Considerava-se que a conversão dependia da graça; era vista como um ato que recebe a capacitação e a orientação da graça divina. O calvinismo tendia a retratar esta graça como irresistível, de tal maneira que a conversão passou a ser um voltar praticamente espontâneo da pessoa eleita para receber a graça. Lutero acreditava que a conversão podia ser anulada e que a pessoa podia afastar-se. Calvino e Lutero consideravam a totalidade da vida cristã como uma vida de conversão.

Entre os evangélicos posteriores, a conversão veio a ser associada com uma experiência de crise que inaugurava a nova vida em Cristo. Em certos círculos, era considerada como um evento que envolvia a transformação total. No Movimento "Holiness" (santidade), a conversão era considerada o início na vida cristã; e a santificação total, a realização da vida cristã.

Karl Barth, no século XX, retratou-a (*Umkehr*) como o evento crucial na história, a libertação e a renovação do mundo em Jesus Cristo. O despertamento para a realidade deste evento pode ser descrito como conversão (*Bekehrung*) num sentido secundário.

Numa teologia evangélica que procura ser leal às Escrituras e à Reforma, a conversão tem dois lados: o divino e o humano. Representa a invasão da graça divina na vida humana, a ressurreição da morte espiritual para a vida eterna. Diz-se comumente que somos ativos na conversão assim como somos passivos na regeneração, mas isto não deve ser entendido sinergisticamente. Somos ativos apenas com base na graça, somente mediante o poder da graça. Não procuramos a salvação, mas decidimo-nos a favor dela, uma vez que nossos olnos interiores tenham sido abertos à sua realidade. A conversão é o sinal, mas não a condição, da nossa justificação, cuja única origem é a graça de Deus, livre e incondicional.

A conversão é tanto um evento quanto um processo. Significa a atuação do Espírito Santo sobre nós, por meio da qual somos movidos a responder a Jesus mediante a fé. Inclui, também, a obra contínua do Espírito Santo dentro de nós, purificando-nos da discórdia e da contumácia, remoldando-nos à imagem de Cristo. Esta obra de purificação é levada a efeito à medida que nos arrependemos e nos apegamos novamente a Cristo.

A conversão também é pessoal e social. Embora envolva basicamente uma mudança em nosso relacionamento com Deus, indica, ao mesmo tempo, uma alteração nas nossas atitudes para com o nosso próximo. A conversão é um evento espiritual com implicações sociais de longo alcance. Ocasiona a aceitação de Cristo, não somente como Salvador do pecado mas também como Senhor de toda a vida.

Finalmente, a conversão deve ser vista como o início da nossa ascensão à perfeição cristã. O que é necessário não é uma segunda conversão mediante a qual semelhante perfeição é obtida, mas a continuação e a firmeza na conversão que nunca é totalmente aperfeiçoada nesta vida. A teologia evangélica, na tradição da Reforma, argumenta que podemos progredir em direção à perfeição, mas nunca poderemos atingi-la como um alvo realizado. Até mesmo os convertidos precisam arrepender-se, até mesmo os santificados precisam voltar para Cristo e serem purificados outra vez (cf. Sl 51.10-12; Lc 17.3-4; 22.32; Rm 13.14; Ef 4.22-24; Ap 2.4-5,16; 3.19).

Não podemos ser convertidos por nosso próprio poder, mas podemos nos arre-

pender e voltar para Cristo mediante o poder do Seu Espírito. Não temos condições de manter nossa caminhada com Cristo com base em nossos próprios recursos; isto só é possível com a ajuda do Seu Espírito. A conversão ocasiona a promessa da santificação e revela o dom gratuito da justificação. D. G. BLOESCH

Veja também JUSTIFICAÇÃO; SANTIFICAÇÃO; REGENERAÇÃO; SALVAÇÃO; GRAÇA; FÉ; ALVES, RUBEM A.

Bibliografia. D. G. Bloesch, *The Christian Life and Salvation, The Crisis of Piety*, e *Essentials of Evangelical Theology*, II; J. Baillie, *Baptism and Conversion*; A. B. Crabtree, *The Restored Relationship*; K. Rahner, *The Christian Commitment*; B. Citron, *New Birth*; J. H. Gerstner, *Steps to Salvation*; A. Koeberle, *The Quest for Holiness*; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II, 529-37; H. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*; E. Routley, *The Gift of Conversion*; K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/4; J. Calvino, *Institutas da Religião Cristã* 2. 2.3.14; P. S. Watson, *The Concept of Grace*; P. T. Forsyth, *The Work of Christ*.

CONVOCAÇÃO. As Versões Atualizada e Corrigida de Almeida usam "santa convocação" como tradução da palavra *miqrā'*, no AT. Os sábados e os dias especiais como o Dia da Expiação, em que nenhum trabalho devia ser feito, eram "santas convocações" (Lv 23). Por extensão, as reuniões cristãs para adoração e edificação podem ser chamadas convocações. Historicamente, a Igreja da Inglaterra usou o termo em relação às reuniões, primeiramente de bispos, e depois de outros clérigos, sendo que desde os dias de Teodoro (668-690) faziam e revisavam cânones e, mais tarde, votavam impostos. A Reforma e as suas seqüelas fortaleceram o controle por parte do rei, puseram fim ao direito de tributar e, finalmente, levaram à suspensão em 1717. Reativada e reorganizada no século XIX, a convocação foi incorporada na Assembléia da Igreja pelo Decreto de Capacitação, de 1919. G. W. BROMILEY

Bibliografia. E. W. Kemp, *Counsel and Consent*; *D. B. Weske, Convocation of the Clergy.*

CORAÇÃO. **A Psicologia Bíblica.** Os conceitos hebraico e cristão sobre a natureza do homem foram desenvolvidos num contexto religioso: não há uma psicologia sistemática nem científica na Bíblia. Apesar disso, certas concepções fundamentais são dignas de nota: (1) No AT não há uma ênfase muito marcante à individualidade mas, antes, ela recai naquilo que agora é freqüentemente chamado a *personalidade coletiva*. Mas (2) A. R. Johnson demonstrou que uma das características fundamentais da antropologia é a *consciência do todo*. O homem não é um corpo mais uma alma; é uma unidade viva de poder vital, um organismo psicofísico. (3) Os hebreus pensavam no homem recebendo influência externa – dos espíritos maus, do diabo ou do Espírito de Deus – ao passo que na psicologia moderna a ênfase tem sido colocada nos fatores dinâmicos que operam de dentro (embora haja atualmente maior interesse no estudo de forças do meio-ambiente como fatores que influenciam o comportamento humano). (4) O estudo de palavras específicas no AT e no NT oferece uma visão abrangente dos conceitos subjacentes, hebraicos e cristãos, do homem.

No AT. Em nossa versões bíblicas, muitas expressões hebraicas são traduzidas como "coração", sendo que as principais palavras são *lēb* e *lēbāb*. Num sentido geral, "coração" significa o âmago, a parte mais interna ou oculta de qualquer objeto. Temos, pois, o meio (ou coração) do mar (Sl 46.2); do céu (Dt 4.11); do carvalho (2 Sm 18.14).

No sentido fisiológico, o coração é o órgão central do corpo, o núcleo da vida física.

Assim, o coração de Jacó "ficou como sem palpitar" (Gn 45.26); o coração de Eli "estava tremendo" (1 Sm 4.13).

Mas, como outros termos antropológicos no AT, "coração" também é muito usado num sentido psicológico, com o centro ou foco da vida interior do homem. O coração é a origem, ou fonte, dos motivos; o centro das paixões; o âmago dos processos do pensamento; a fonte da consciência. O coração, na realidade, está associado com aqueles aspectos que, hoje, são chamados os elementos cognitivos, afetivos e volitivos da vida pessoal.

O livro de Provérbios é esclarecedor neste aspecto: O coração é a sede da sabedoria (2.10; etc.); da confiança (3.5); da diligência (4.23); da perversidade (6.14); de projetos iníquos (6.18); da concupiscência (6.25); da astúcia maligna (7.10); do entendimento (8.5); do engano (12.20); da estultícia (12.23); da ansiedade (12.25); da amargura (14.10); da tristeza (14.13); do caminhar infiel (14.14); da alegria (15.13); do conhecimento (15.14); do bom ânimo (15.30); da arrogância (16.5); do orgulho (18.12); da prudência (18.15); da murmuração (19.3); da inveja (23.17).

No NT. A palavra no NT é *kardia*. Ela, também, tem uma ampla conotação psicológica e espiritual. Nosso Senhor enfatizou a importância dos estados corretos do coração. São os puros de coração que vêem Deus (Mt 5.8); o pecado é inicialmente cometido no coração (Mt 5.28); do coração procedem maus desígnios (Mt 15.19); o perdão deve vir do coração (Mt 18.35); os homens devem amar a Deus de todo o coração (Mt 22.37); a palavra de Deus é semeada, e tem de dar frutos no coração (Lc 8.11-15).

O uso que Paulo faz de *kardia* segue linhas semelhantes. Segundo H. W. Robinson em *The Christian Doctrine of Man* ("A Doutrina Cristã do Homem"), em quinze casos "coração" denota, de modo geral, a personalidade, ou a vida interior (e.g., 1 Co 14.25); em treze ocorrências é a sede das emoções da consciência (e.g., Rm 9.2); em onze casos é a sede das atividades intelectuais (e.g., Rm 1.21); em treze ocorrências é a sede da volição (e.g., Rm 2.5). Paulo usa outras expressões, tais como "mente", "alma" e "espírito", para ampliar o conceito do homem; mas, de modo geral, pode-se dizer que a palavra *kardia*, no NT, reproduz e expande as idéias incluídas nas palavras *lēb* e *lēbab*, no AT.

O Evangelho do Coração Novo. Visto que o coração é considerado o centro ou o foco da vida do homem, a fonte de todos os seus desejos, motivos e escolhas morais – na verdade, de todas as suas tendências de comportamento – não é de admirar que nos dois Testamentos o apelo divino seja dirigido ao "coração" do homem.

O assunto é amplo demais para ser tratado aqui de modo completo; mas as idéias principais podem ser esboçadas da seguinte maneira. Os maus desígnios, segundo os rabinos, estão localizados no coração (Gn 6.5); o coração está marcado pelo pecado; é enganoso e desesperadamente corrupto (Jr 17.1-10); mas pode ser purificado (Sl 51.10) e renovado (Ez 36.26), e pode ser transformado para levar a marca da lei divina (Jr 31.33). Deus sonda o coração (Rm 8.27); "ele mesmo resplandeceu em nosso corações, para iluminação do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo" (2 Co 4.6); são os puros de coração que chegam à visão bem-aventurada (Mt 5.8). O ponto importante é que no Antigo Testamento, no Novo e no ensinamento rabínico, no coração, no íntimo do ser, o homem é iluminado, purificado, renovado, ao prestar atenção à Palavra de Deus. É uma renovação interior, um novo nascimento, uma regeneração.

Conclusão. Tendo em vista as tendências modernas na psicologia, é instrutivo notar esta ênfase dada ao coração nas literaturas hebraica e cristã antigas. É verdade que esses escritores do passado tendiam a pensar no homem influenciado pelo exterior; mas também viam claramente que é no coração do homem que as batalhas morais e espirituais devem ser travadas e vencidas. Daí a oração do salmista (Sl 19.14): "Quem há que possa discernir as próprias faltas? Absolve-me das que me são ocultas... As palavras dos meus lábios e o meditar do meu coração sejam agradáveis na tua presença, Senhor, rocha minha e redentor meu!"

O. R. BRANDON

Veja também HOMEM, DOUTRINA DO.

Bibliografia. R. Bultmann, *Theology of the NT*, I, 220-27; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*; L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*; T. Sorg, *NDITNT*, II, 504ss.; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; F. Baumgärtel *et al.*; *TDNT*, III, 605ss.; K. Rahner, *Theological Investigations*, III, 321ss.

CORDEIRO DE DEUS. Duas vezes, no NT, Jesus é chamado o Cordeiro de Deus e, em cada ocasião, por João Batista (Jo 1.29,35). A palavra *amnos* ("cordeiro") é achada também em At 8.32, 1 Pe 1.19, e na versão da LXX de Is 53.7. Esta última referência sugere Is 53 como o contexto imediato para a declaração de João Batista a respeito de Cristo, o Messias, como o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. A citação que João Batista extraiu de Is 40 no dia anterior demonstra que tais passagens de Isaías estavam na sua mente. Antes da polêmica dos comentaristas judaicos contra os cristãos, que os levou a procurarem outra explicação, o cordeiro em Is 53 era identificado com o Messias como servo de Deus. Esta identificacão de Jesus, o Messias, com o Cordeiro de Deus era algo certo para João Batista (Jo 1.20,23,29).

O uso do genitivo de posse - o Cordeiro *de Deus* - relaciona Cristo com Deus de modo específico no ato de carregar os pecados. Ele é, ao mesmo tempo, a vítima sacrificial apresentada a Deus como também a vítima providenciada por Deus. Neste relacionamento, Ele carrega o pecado do mundo e remove-o ao tomá-lo sobre Si. Assim como em Is 53, vai "sobre ele a iniqüidade de nós todos", quando "como cordeiro foi levado ao matadouro; e, como ovelha, muda perante os seus tosquiadores, ele não abriu a sua boca".

Alguns estudiosos preferem ver o cordeiro pascal de Ex 12 como o pano de fundo dessas palavras de João Batista, pela razão de não haver ali implicações expiatórias, ao passo que outros rejeitam a referência pelos mesmos motivos. Não fica claro, no entanto, que o sacrifício pascal não tenha um caráter expiatório levando-se em consideração a declaração de Ex 12.13: "O sangue vos será por sinal... quando eu vir o sangue, passarei por vós". O sacrifício pascal é básico para todo o sistema sacrificial. Há, portanto, bons motivos para aceitar como certa a identificação pascal, visto que, quando João Batista falou, a Páscoa não estava longe (Jo 2.12-13), e nosso Senhor mais tarde foi identificado com ela (João 19.36, cf. 1 Co 5.7). As duas figuras, a de Is 53.7 e a de Ex 12, unem-se, por conseqüência, na designação. Não são contraditórias mas complementares. "Todas as declarações no NT a respeito do Cordeiro de Deus são derivadas desta profecia (Is 53.7), em que a figura silenciosa da Páscoa agora encontra expressão" (A. F. Delitzsch). Todas as idéias sobre a figura do cordeiro que foram sendo acumuladas no decurso da revelação progressiva do AT podem realmente fazer parte do conceito segundo ele ocorre no NT. Em Gênesis há a necessidade do cordeiro - Abel trouxe as primícias do seu rebanho (cf. Hb 9.22); em Êxodo, há a eficácia do cordeiro - as ombreiras das portas aspergidas com sangue (cf. Ap 7.14; 1 Pe 1.12); em Levítico, a pureza do cordeiro - sem mácula (cf. 1 Pe 1.19); em Isaías, a personalidade do cordeiro - "Ele", o Cordeiro, como o Servo do Senhor (Jo 1.29; Ap 5.12-13). Em nenhum lugar, portanto, a figura sugere simplesmente a "mansidão e benignidade de Cristo" (2 Co 10.1); sempre traz consigo um sentido sacrificial (cf. Ap 5.6,12; 13.8).

No Apocalipse, a simples designação "cordeiro" (*arnion*) ocorre oito vezes numa referência simbólica a Cristo e reúne as idéias de redenção e dignidade real. De um lado há declarações como: o Cordeiro que foi morto (5.6,12); aqueles que "lavaram suas vestiduras, e as alvejaram no sangue do Cordeiro" (7.14); "eles, pois, o venceram por causa do sangue do Cordeiro e por causa da palavra do testemunho que deram" (12.11); "so-

mente os inscritos no livro da vida do Cordeiro" (21.27). A ênfase aqui recai sobre a obra redentora de Cristo como o Cordeiro de Deus. Por outro lado, está em ligação com este título a idéia da soberania. É o Cordeiro que foi morto quem tem o poder de tomar o livro e abrir os seus selos (5.6-7); há referência à ira do Cordeiro (6.16); o Cordeiro é encontrado no meio do trono (7.17); o trono no céu é o trono de Deus e do Cordeiro (22.1,3); os ímpios pelejam contra o Cordeiro, mas o Cordeiro é vitorioso (17.14). No termo geral, "cordeiro", portanto, duas idéias se unem: poder vitorioso e sofrimento vicário. No âmago da soberania de Deus está o amor sacrificial. H. D. McDONALD

Bibliografia. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*.

COROA. Um ornato usado na cabeça como símbolo de honra, alegria, vitória ou posição oficial. No AT, há quatro tipos de coroas. (1) A coroa do sumo sacerdote era uma placa de ouro gravada com as palavras "Santo ao Senhor" e fixada ao seu turbante com laços azuis; simbolizava a sua consagração para representar o povo diante do Senhor (Ex 29.6; 39.30; Lv 6.9; 21.12). (2) Os reis hebreus normalmente usavam uma coroa leve, uma fita estreita de seda ornamentada de jóias (2 Sm 1.10). A coroa simbolizava a nomeação feita por Deus (2 Rs 11.12; Sl 21.3; 89.39; 132.18; Ez 21.25-26). (3) Os reis e os ídolos pagãos usavam enormes coroas de ouro e de jóias, que às vezes eram tomadas pelos israelitas e usadas como símbolos do império (2 Sm 12.30; 1 Cr 20.2; Zc 9.16; Et 1.11). Zacarias fez uma coroa assim para Josué, o sumo sacerdote, simbolizando a unidade entre os cargos sacerdotal e real (Zc 6.11,14). (4) Uma coroa ou grinalda de flores era usada nos banquetes como símbolo de alegria e de celebração (Is 28.1; Ct 3.11; Sab. Sal. 2.8). A palavra "coroa" também era usada simbolicamente no sentido de realeza (Na 3.17; Pv 27.24), glória (Jó 19.9; Sl 8.5; Is 28.5; Ez 16.12), alegria (Ez 23.42) ou orgulho (Jó 31.36; Is 28.1,3).

No NT, são empregadas duas palavras correspondentes a "coroa". Uma delas, *stophanos*, é, a rigor, uma grinalda ou diadema, geralmente uma grinalda de louros usada nos banquetes ou oferecida como honraria cívica ou militar. Paulo contrasta esta coroa que murcha com a coroa imperecível do cristão (1 Co 9.25; 2 Tm 2.5), considerando que seus convertidos são a sua coroa (Fp 4.1; 1 Ts 2.19).

O cristão é conclamado a treinar como atleta a fim de ganhar a sua coroa (1 Co 9.25), que Deus concederá no último dia (2 Tm 4.8), e a acautelar-se para não perdê-la (Ap 3.11). Como grinalda do vencedor, uma coroa é a glória de Cristo (Hb 2.7,9), a vida eterna conquistada por aqueles que perseveram (Tg 1.12; 1 Pe 5.4; Ap 2.10) e a vitória de Cristo (Ap 6.2; 14.14) e de outros (Ap 9.7; 12.1). Normalmente, *stephanos* não indica realeza, porque *diadēma* ("diadema") é a coroa real; mas a coroa de espinhos de Cristo, embora aparentemente fosse em parte uma imitação irônica da grinalda do vencedor (Mc 15.17), era, em combinação com o manto e o cetro, um símbolo real (Mc 15.26), o que demonstra a flexibilidade no uso do termo. O Cristo sangrento foi zombado como rei cômico e como um vencedor incapacitado.

"Diadema" (*diadēma*) é uma palavra rara no NT. É um símbolo de realeza em cada um dos seus usos: o dragão, a besta subindo do mar e Cristo (Ap 12.3; 13.1; 19.12).

P. H. DAVIDS

Bibliografia. C. J. Hemer, *NDITNT*, I, 512ss; H. St. J. Hart, "The Crown of Thorns in John 19:2-5", *JTS* nova série 3:66-75; W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches*; K. A. Kitchen, *IBD*, I, 345.

CORPO, CONCEITO BÍBLICO DO. No AT não há nenhum termo único que corresponda ao do NT, *sōma*, o corpo físico distinto da alma e/ou do espírito. Os termos em hebraico, *bāsār* ("carne"), em Lv 14.9; 15.2; *nebēlâ* ("cadáver, carcaça"), em 1 Rs 13.22,24; e *gewîyâ*, em 1 Sm 31.10,12 estão entre os mais freqüentemente traduzidos por *sōma*, na LXX, e por "corpo", em algumas traduções em português.

No NT, a palavra "corpo" é usada aproximadamente cento e cinqüenta vezes. Esta palavra (dependendo da versão) pode servir como tradução de *kōlon* ("membro" - uma vez - Hb 3.17); de *chrōs* ("pele" - uma vez - At 19.12); de *sarx* ("carne" - duas vezes - Cl 2.5; Hb 9.10); de *ptōma* ("cadáver" - seis vezes - Mt 14.12; Mc 6.29; 15.45; Ap 11.8-9); e de *sōma* ("corpo") aproximadamente 140 vezes. Este último uso lingüístico será o assunto deste artigo.

O Corpo Físico. Além do corpo humano, são feitas menções de corpos de animais (Gn 15.11; Jz 14.8-9; Dn 7.11; Hb 13.11; Tg 3.3). Somente uma passagem refere-se ao corpo de uma planta (1 Co 15.37-38). Além disso, há uma referência aos corpos terrestres e celestiais (1 Co 15.40). Embora não haja nenhuma referência específica a anjos que tenham corpo, sua aparência deve ser semelhante à dos homens, porque às vezes são confundidos com ele (Gn 18.2,16; Ez 9.2; Dn 10.5-6,10,18; 12.6-7; Ap 20.1).

O Corpo Terrestre. É claro que o uso lingüístico predominante na Bíblia refere-se ao corpo humano. Tornou-se axiomático pensar no corpo como algo mais do que o corpo físico; é a pessoa como um todo. Este conceito tem sido desafiado por R. H. Gundry, que examina o uso de *sōma* na literatura extrabíblica e bíblica, e conclui que a palavra aplica-se ao corpo físico do homem.

Outro termo referente ao corpo físico é a "carne" (*sarx*). *Sarx* pode referir-se à substância física do homem (Jo 3.6; Gl 2.20; 4.13; Fp 1.22,24) ou de Cristo (Cl 1.22; Rm 8.3). Embora *sōma*, como *sarx*, esteja sujeito às concupisciências (Rm 6.12) e seja mortal (Rm 6.12; 8.11; cf. 2 Co 4.11), ele é diferente em vários aspectos. (1) O corpo, que pode ser transformado, é a habitação do Espírito Santo (Rm 8.11; 1 Co 6.19), ao passo que na carne não habita nada de bom (Rm 7.18). (2) O corpo é para o Senhor e deve glorificá-lO (1 Co 6.13,20), mas a carne não pode agradar a Deus (Rm 8.8). (3) O corpo deve ser instrumento da retidão, e não do pecado (Rm 6.12-13), enquanto a carne só serve como incentivo para o pecado (Gl 5.13) e é inimizade contra Deus (Rm 8.7; Gl 5.16-17). (4) O corpo aguarda a redenção e a ressurreição (Rm 8.23; 1 Co 15.35-49), ao passo que a carne não pode ser ressuscitada (1 Co 15.50) mas está destinada para a morte. (5) Visto que o corpo será ressuscitado, ele comparecerá diante do tribunal de Cristo para ser julgado segundo as ações feitas através dele (2 Co 5.10). A diferença essencial entre o corpo e a carne é que o corpo pode ser transformado e a carne não pode. O corpo pode ser usado como instrumento do pecado ou da justiça, mas a carne não pode ser um instrumento da justiça, mas somente do pecado. J. A. T. Robinson resumiu bem a questão: "Ao passo que *sarx* representa o homem, na solidariedade da criação, no seu distanciamento de Deus, *sōma* representa o homem, na solidariedade da criação, como feito para Deus" (*The Body* - "O Corpo", p. 31).

Bultmann, com sua teologia existencialista, postula que *sōma* refere-se à pessoa inteira mais do que ao corpo físico. Robert Jewett diz: "Bultmann transformou *sōma* praticamente no seu antônimo: um símbolo para a estrutura da existência individual que é essencialmente não-física" (*Paul's Anthropological Terms* - Os Termos Antropológicos de Paulo", p. 211). Gundry respondeu com uma correção necessária, demonstrando que as Escrituras apresentam o homem como "uma dualidade - isto é, uma união apropriada de duas partes - espírito e corpo. O espírito é aquela parte por meio da qual o homem vive no mundo material, dos eventos" (*Sōma in Biblical Theology* - "*Sōma* na Teologia Bíblica", p. 201). Por isso, o homem é mais do que um mero corpo; é físico e material; é corpo e alma e/ou espírito. O dualismo bíblico não é igual ao dualismo grego, em que a alma é

prisioneira do corpo; pelo contrário, o corpo é o instrumento através do qual o imaterial se expressa. As partes material e imaterial da pessoa estão em pé de igualdade. As duas precisam da redenção e vivem eternamente. O homem não é apenas corpo ou apenas alma/espírito, mas a combinação deles.

O Corpo Ressurreto. Quando a pessoa morre, ocorre a separação entre a parte imaterial e a parte material. Na ocasião da morte, a parte material ou física continua a existir, embora esteja em processo de decadência. Para o cristão, o corpo é considerado adormecido, aguardando a vinda do Senhor (1 Co 15.6, 18; 1 Ts 4.13-16). A parte imaterial, pelo menos para o cristão, parte imediatamente para estar com o Senhor (2 Co 5.6-8). Visto que uma pessoa é tanto imaterial quanto material, muitos pensam que entre a morte e a ressurreição há um corpo intermediário. Porém, uma vez que esta teoria baseia-se principalmente em inferências extraídas da história do rico e Lázaro (Lc 16.19-31), ninguém pode ser demasiadamente dogmático quanto à natureza do estado intermediário.

Em 1 Co 15.35-49, Paulo descreve o corpo ressurreto. Ele é contrastado com o corpo pré-ressurreição, que é descrito como corpo "da alma" ou corpo material governado pela alma. Na criação de Adão, Deus o fez do pó da terra e soprou nas suas narinas, e ele se tornou uma alma viva (Gn 2.7; 1 Co 15.45). O corpo do homem foi projetado para a existência terrestre e é mortal. O corpo ressurreto é descrito como um "corpo espiritual" (1 Co 15.44). Isto não descreve a sua composição, mas, pelo contrário, declara que é um corpo material governado pelo espírito. É imortal e projetado para uma existência celestial (1 Co 15.50-53). Certamente o corpo ressurreto era matéria que podia ser observada, porque Paulo demonstrou a ressurreição de Cristo com base em muitas pessoas que tinham visto Cristo no Seu corpo ressurreto (1 Co 15.5-8). Além disso, nas narrativas dos Evangelhos e em Atos, Cristo foi visto pelos Seus discípulos (Mt 16.20; 28.9-10; Mc 16.9,12, 14-18; Lc 24.13-52; Jo 20.14-21.25; At 1.1-11). Embora o corpo ressurreto de Cristo tivesse algumas semelhanças com o corpo pré-ressurreição nos fatos de que Ele respirava (Jo 20.22), comia (Lc 24.42-43) e era reconhecível (Jo 20.27-29), também era diferente porque Ele nem sempre era imediatamente reconhecível (Lc 24.16-31; Jo 20.14; 21.4); Ele podia atravessar portas ou paredes (Jo 20.19,26; Lc 24.36) e cobrir rapidamente distâncias grandes (Mt 28.7-10). Concluindo: embora os corpos pré e pós-ressurreição sejam contrastados por Paulo pelos termos perecível/imperecível, desonra/glória, fraqueza/poder, da alma/do espírito (1 Co 15.42-44), os dois não deixam de ser físicos ou materiais.

O Corpo de Cristo. *O Corpo Físico*. O NT fala especificamente do corpo físico de Cristo em ligação com a Sua morte (Mt 27.58-59; Mc 15.43-45; Lc 23.52; 24.3,23; Jo 19.38,40; 20.12; Cl 1.22; Hb 10.10). Além disso, era um corpo que podia ser visto, tocado e ouvido (1 Jo 1.1-3; Jo 1.14; At 2.20). O corpo de Jesus tinha os membros característicos do corpo humano normal. Além disso, Jesus, de modo característico, tinha fome, comia, bebia e Se cansava. Nada nos Evangelhos indica que Jesus tinha um corpo diferente do corpo humano normal; Seus amigos ou inimigos nunca fizeram qualquer observação neste sentido. Enquanto Ele estava na terra, tinha as mesmas fraquezas que outros seres humanos têm em seus corpos.

A Comunhão. Na Última Ceia, depois de partir o pão, Jesus disse: "Isto é o meu corpo" (Mt 26.26; Mc 14.22; Lc 22.19; 1 Co 11.24). Sendo que a refeição da Páscoa era a situação histórica daquela Última Ceia, o partir do pão simbolizou o sacrifício do corpo de Jesus como morte vicária por toda a humanidade. Paulo adverte os coríntios de que quem comer o pão de modo indigno é culpado de profanar o corpo do Senhor (1 Co 11. 27), e quem comer e beber traz juízo contra si mesmo se não discernir o corpo (v. 29). Por isso, a profanação da Ceia do Senhor lança vergonha sobre a morte física de Jesus como o sacrifício pelo pecado e, no caso de muitos coríntios, provocou juízo contra os seus corpos físicos (v. 30).

O Corpo dos Crentes. O uso teológico de *sōma* refere-se ao corpo de Cristo ou da Igreja (Rm 12.5; 1 Co 10.16-17; 12.12-27; Ef 1.23; 2.16; 4.4,12,16; 5.23,30; Cl 1.18,24; 2.19; 3.15). Aqui vemos o uso metafórico de "corpo"; os crentes estão unidos a Cristo num só corpo pelo Espírito Santo. A linguagem a respeito dos indivíduos do corpo e do seu relacionamento uns com os outros retrata vividamente tanto a mútua relação entre os crentes e com Cristo, como também a diversidade e a unidade dentro do Corpo de Cristo (1 Co 12.12-30). Vê-se um desenvolvimento teológico do Corpo de Cristo. Em Rm 12.4-8 e 1 Co 12.12-30, Paulo fala no Corpo de Cristo como crentes com vários dons espirituais, unidos na sua função no âmbito da igreja local. Embora este mesmo conceito seja expressado nos escritos posteriores de Paulo (cf. Ef 4.4-12; 5.30; Cl 3.15), existe o sentido adicional de Cristo como cabeça da Igreja (Ef 1.22; 4.15; 5.23; Cl 1.18; 2.19) com maior ênfase no aspecto universal (Ef 2.16-18; 3.6; 4.4-13). Portanto, "corpo" é usado metaforicamente em "o corpo de Cristo", e é comparado com o corpo humano físico para denotar diversidade e unidade.

Conclusão. Fora da metáfora de "corpo" com referência ao Corpo de Cristo, o termo "corpo" é usado de modo coerente ao significado de corpo físico ou material. Até mesmo na linguagem metafórica a respeito do corpo, ele é comparado com o corpo físico ou material. O homem é mais do que apenas um corpo físico ou material; é uma combinação do material e do imaterial.

H. W. HOEHNER

Veja também HOMEM, DOUTRINA DO; CARNE.

Bibliografia. C. B. Bass, *ISBE* (rev.), I, 528-31; J. C. Beker, *Paul the Apostle*; E. Best, *One Body in Christ*; R. Bultmann, *Theology of the NT*, I, 192-203; R. H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*; D. Guthrie, *NT Theology*; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms e IDB* Supplement, 117-18; G. E. Ladd, *Teologia do NT; S. V. McCasland, IDB*, I, 451-52; H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*; J. A. T. Robinson, *The Body*; E. Schweizer e G. Bumagärtel, *TDNT*, VII, 1024-94; S. Wibbling, *NDITNT*, I, 516-21.

CORPO ESPIRITUAL (gr. *sōma pneumatikon*). O corpo espiritual ressurreto, em contraste com o corpo físico (*sōma psychikon*), sujeito ao pecado e à morte (1 Co 15.44). O ensino de Paulo, e também o de Jesus, (1) mantém contraste com a negação dos saduceus acerca da vida futura (cf. Mt 22.23-33; At 23.6-8) e (2) diferencia-se da idéia grega da imortalidade da alma sozinha, separada do túmulo do corpo. Segundo a analogia da revelação de Deus na natureza, onde a semente lançada morre e ressuscita para alguma coisa que tem identidade com ela, mas que é incomensuravelmente diferente, Paulo descreve a ressurreição dos mortos. Para Paulo, como também no caso de Jesus em Seu estado ressurreto, a pessoa é concebida como uma união de corpo-espírito gestáltico, não como uma alma separada do corpo. A pessoa integral é colocada em um novo nível de existência, do corpo decaído e sujeito à morte, que é o de Adão, para o corpo-espírito imperecível da vida em Cristo (1 Co 15.35-50). Jesus, em Suas aparições após a ressurreição, corporificou a nova existência imperecível, e embora não seja da carne e do sangue do tipo antigo, nem esteja limitada pelos parâmetros físicos daquele tipo (Jo 20.19-20), não deixa de ter características identificáveis de carne e ossos, mãos e lado, e pode receber alimento (Lc 24.36-43). Esta linguagem misteriosa e "logicamente estranha" do testemunho apostólico não é contraditória, mas complementar, à medida que Jesus, João, Lucas, Paulo e as demais testemunhas no NT transmitem o fato divinamente revelado de que a nova existência é como a antiga, porém diferente dela, segundo a analogia da identidade e diferença entre a semente e a espiga cheia. *Sōma pneumatikon* é o modo de Paulo afirmar que a identidade pessoal do crente como uma unidade entre corpo e espírito será ressuscitada para uma nova vida como a do próprio Cristo.

R. G. GRUENLER

Veja também RESSURREIÇÃO DOS MORTOS.

COSTAS, ORLANDO E. Pastor e teólogo batista, nascido em Porto Rico (1932) e falecido a 5 novembro de 1987, em Boston, E.U.A., acometido por um câncer, aos 45 anos. Costas estudou nos Estados Unidos, alcançando os graus de mestre em Divindade e Teologia e doutor em Teologia e Missiologia. Foi reitor e professor do Seminário Bíblico Latino-americano de Costa Rica; fundou o Centro Evangélico Latino-americano de Estudos Pastorais (CELEP), em 1973, em San José, Costa Rica; atuou como administrador da faculdade do Eastern Baptist Theological Seminary, na Filadélfia, onde também foi professor de Missiologia e diretor de Estudos Hispânicos. Além disso, ocupou o cargo de segundo vice-presidente do Conselho Latino-americano de Igrejas (CLAI) e, na ocasião de seu falecimento, atuava como professor no Andover Newton Theological School, em Massachusetts, e como vice-presidente da Fraternidade Teológica Latino-americana.

Orlando Costas esteve no Brasil em junho de 1984, participando da V Semana de Atualização Teológica, onde admirou a liderança jovem da igreja brasileira e criticou seu fraco desempenho teológico. O renomado teólogo considerava-se um "teólogo na encruzilhada"; entendendo que a fé não é "uma herança familiar", sentiu-se atraído pela evangelização do povo latino-americano. Costas teve uma ruptura consciente com a cultura anglo-saxônica e questionou a hegemonia política na América Latina, rejeitando o que chamou de "império norte-americano". Assim, enveredou-se pela "libertação social e cultural", entendendo que a missão da igreja não é a simples comunicação da fé, mas o mundo em sua complexidade, o que requer a mobilização da igreja em busca de uma prática libertadora integral. Entre seus escritos, são dignos de destaque os seguintes: *Cristo Fora da Porta: Missão Além da Cristandade; The Church and Its Mission: A Shattering Critique from the Third World; Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America; The Integrity of Mission: The Inner Life and Outreach of the Church.*

L. A. T. SAYÃO

CREDO DOS APÓSTOLOS. Durante séculos, os cristãos acreditaram que os apóstolos haviam sido os autores do bem-conhecido credo que leva o nome deles. Segundo uma teoria antiga, os Doze compuseram o credo, sendo que cada apóstolo acrescentou uma cláusula até completá-lo. Hoje, praticamente todos os estudiosos entendem ser lendária esta teoria da composição pelos apóstolos. Mesmo assim, muitos continuam a pensar que o credo é apostólico na sua natureza, porque seus ensinos bíblicos estão de acordo com as formulações teológicas da era apostólica.

A forma integral em que o credo é achado atualmente teve sua origem em cerca de 700 d.C. Entretanto, partes dele se acham nos escritos cristãos que datam do século II d. C. O antecessor mais importante do Credo dos Apóstolos foi o Credo Romano Antigo, que provavelmente se desenvolveu durante a segunda metade do século II. Os acréscimos feitos ao Credo dos Apóstolos são claramente vistos quando sua forma presente é comparada com a versão romana antiga:

> *Creio em Deus Pai Todo-poderoso. E em Jesus Cristo Seu único Filho nosso Senhor, que nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria; crucificado sob o poder de Pôncio Pilatos e sepultado; ressuscitou ao terceiro dia; subiu ao céu, e está sentado à mão direita do Pai, de onde há de vir e julgar os vivos e os mortos. E no Espírito Santo; na santa Igreja; na remissão dos pecados; na ressurreição do corpo.*

Foram descobertos fragmentos ainda mais antigos de credos, que declaram simples-

mente: "Creio em Deus Pai Todo-poderoso, e em Jesus Cristo, Seu único Filho, nosso Senhor. E no Espírito Santo, na santa Igreja, na ressurreição da carne".

O Credo dos Apóstolos tinha muitas funções na vida da igreja. Entre outras coisas, associava-se com a entrada na comunhão da igreja, como uma confissão de fé para os candidatos ao batismo. Além disso, a instrução catequética baseava-se freqüentemente nas principais doutrinas do credo. Com o passar do tempo, um terceiro uso desenvolveu-se quando o credo se tornou uma "regra de fé" para dar continuidade aos ensinos cristãos de uma localidade para outra, e para separar claramente a fé verdadeira de desvios heréticos. Na realidade, é bem possível que a principal causa do acréscimo de cláusulas ao Credo Romano Antigo para desenvolver o Credo dos Apóstolos tenha sido sua utilidade nestas maneiras variadas na vida da igreja. Já no século VI ou VII o credo tornara-se aceito como parte da liturgia oficial da igreja ocidental. Da mesma forma, era usado por indivíduos devotos juntamente com a Oração Dominical como parte das suas devoções da manhã e da tarde. As igrejas da Reforma deram de boa vontade sua lealdade ao credo, acrescentaram-no as suas coletâneas doutrinárias e o usaram nos seus cultos.

A natureza trinitariana do Credo dos Apóstolos fica imediatamente evidente. A fé em "Deus Pai Todo-poderoso, Criador do céu e da terra" é afirmada em primeiro lugar. Mas o âmago do credo é a confissão a respeito de "Jesus Cristo Seu único Filho nosso Senhor", sendo que atenção especial é dada aos eventos envolvidos na Sua concepção, nascimento, sofrimento, crucificação, ressurreição, ascensão, exaltação e juízo vindouro. A terceira seção declara a fé no Espírito Santo. A esta confissão trinitariana foram acrescentadas cláusulas a respeito da santa igreja universal, a comunhão dos santos, o perdão dos pecados, a ressurreição do corpo e a vida eterna.

A natureza polêmica do Credo dos Apóstolos é igualmente evidente. Enfatizar a unidade da paternidade e da soberania de Deus causou a rejeição por Marcião. A afirmação da realidade da humanidade e historicidade de Cristo negava o argumento dos hereges marcionistas e docéticos de que Ele não foi uma pessoa plenamente humana que pudesse nascer, sofrer e morrer. Sua concepção pelo Espírito Santo e Seu nascimento da virgem Maria, bem como a Sua exaltação depois da ressurreição afirmavam a divindade de Cristo em contraste com todos aqueles que a negavam. Outras cláusulas foram bem possivelmente acrescentadas para tratar de crises específicas enfrentadas pela igreja. Por exemplo, a confissão a respeito do perdão dos pecados pode ter tido relacionamento com o problema do pecado pós-batismal, no século III. Da mesma forma, a afirmação sobre a santa igreja católica pode ter sido causada pelo cisma donatista.

O Credo dos Apóstolos continua a ser usado hoje de modo muito semelhante ao seu uso no passado: como confissão batismal; como esboço para o ensino; como guarda e guia contra a heresia; como resumo da fé; como afirmação no culto. Nos tempos modernos tem mantido a sua distinção como o credo mais geralmente aceito e usado entre os cristãos.

O. G. OLIVER JR.

Veja também CREDO, CREDOS.

Bibliografia. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*; W. Barclay, *The Apostles' Creed for Everyman*; S. Barr, *From the Apostles' Faith to the Apostles' Creed*; P. Fuhrmann, *The Great Creeds of the Church*; W. Pannenberg, *The Apostles' Creed in the Light of Today's Questions*; J. Smart, *The Creed in Christian Teaching*; H. B. Swete, *The Apostles' Creed*; H. Thielicke, *I Believe: The Christian's Creed*; B. F. Westcott, *The Historic Faith.*

CREDO ATANASIANO. Um dos três credos ecumênicos amplamente usados pela cristandade ocidental como profissão da fé ortodoxa. É também chamado o *Symbolum*

Quicunque, porque as primeiras palavras do texto em latim dizem: *Quicunque vult salvus esse*... ("Todo aquele que quer ser salvo...").

Segundo a tradição, Atanásio, bispo de Alexandria no século IV, foi o autor do credo. A ocorrência mais antiga que se conhece do uso deste nome está no primeiro cânon do Sínodo de Autun, cerca de 670, onde é chamado a "fé" de Santo Atanásio. Embora dúvidas a respeito da autoria de Atanásio tenham sido expressadas no século XVI, Gerhard Voss, um humanista holandês, demonstrou a impossibilidade de harmonizar os fatos conhecidos a respeito do credo com a era de Atanásio. Publicou suas conclusões em 1642. Estudiosos posteriores, tanto católicos quanto protestantes, têm confirmado o veredito de Voss. Entre outros fatores, o Credo Atanasiano é claramente um símbolo latino, ao passo que o próprio Atanásio escreveu em grego. Além disso, omite todos os termos teológicos preferidos por Atanásio, tais como *homoousion*, mas inclui o *filioque*, popular no ocidente.

Tem havido muitas sugestões quanto à identidade do verdadeiro autor. Uma das teorias mais amplamente sustentada é a de que a data do credo é cerca de 500, e o local da composição no sul da Gália influenciada pelos teólogos de Lerins, sendo que as questões teológicas eram o arianismo e o nestorianismo. Estas conclusões desqualificam Ambrósio de Milão, embora vários estudiosos eminentes o indiquem como o autor. Cesário de Arles talvez chegue mais próximo das especificações acima. A questão da autoria e da origem, no entanto, permanece aberta. O exemplar mais antigo do texto do credo ocorre num sermão de Cesário no início do século VI. Outros manuscritos que contêm o credo têm sido datados na parte posterior do século VII, e no século VIII. Nestas primeiras ocorrências, parece que suas funções foram tanto litúrgicas quanto catequéticas.

Este credo era contado como um dos três credos clássicos do cristianismo já nos tempos da Reforma. As declarações confessionais luteranas e reformadas reconhecem o caráter autoritário do *Quicunque* (excetuando-se a Confissão de Westminster, que não lhe atribui nenhum reconhecimento formal). Entretanto, o emprego litúrgico contemporâneo do credo está em grande medida, limitado às comunhões romana e anglicana.

Quanto à sua estrutura, o credo é composto de quarenta cláusulas ou versículos, cuidadosamente modeladas, sendo que cada uma delas contém uma proposição distinta. Estas cláusulas estão divididas em duas seções claramente demarcadas. A primeira centraliza a doutrina de Deus como uma Trindade. A formulação exata da doutrina visa, por um lado, excluir pontos de vista não ortodoxos e, por outro, expressar os entendimentos explícitos na igreja sob a influência dos ensinos de Agostinho. Conseqüentemente, esta parte do credo expressa aquilo que a igreja sentia ser a compreensão necessária de Deus acerca da Santíssima Trindade, chamando-o de *fides catholica*. O paradoxo da unidade e da Trindade de Deus é afirmado em confronto com o modalismo, que procurava solucionar o paradoxo insistindo na unidade, enquanto reduzia a Trindade a meras aparências sucessivas, e com os arianos, que procuravam resolver a dificuldade ao rejeitar a unidade da essência mediante uma subdivisão da substância divina.

A segunda seção do Credo Atanasiano expressa a fé da igreja na encarnação, afirmando as conclusões doutrinárias extraídas de controvérsias a respeito da divindade e da humanidade de Jesus. O credo não hesita em voltar a afirmar uma doutrina que na experiência humana é paradoxal – que na encarnação houve uma união entre duas naturezas distintamente diferentes, a divina e a humana, sendo cada uma completa em si mesma, sem que qualquer uma perdesse a sua identidade. Apesar disso, o resultado desta união é uma única pessoa. O credo, portanto, repudia os ensinos de que Cristo tinha uma só natureza (o sabelianismo), ou que a natureza humana era incompleta (o apolinarismo), ou que a natureza divina era inferior à do Pai (o arianismo), ou que na união das duas naturezas uma delas foi perdida, de modo que o resultado foi simplesmente uma só natureza (o eutiquianismo).

Tem sido dito que nenhuma outra declaração oficial da igreja primitiva expõe, de modo tão incisivo e com tanta clareza, a teologia profunda implícita na afirmação bíblica básica de que "Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo". A despeito de sua fraseologia técnica, a preocupação do Credo Atanasiano é asseverar um conceito do Deus Trino e Uno que esteja livre do politeísmo antropomórfico e um conceito da encarnação que mantenha em tensão os dados vitais a respeito da humanidade e divindade de Cristo. É esta perspectiva doutrinária que dá relevância às cláusulas no começo e no fim das duas partes do credo ("quem quiser ser salvo deve pensar assim" a respeito da Trindade e da Encarnação). Não significam que o crente deve compreender todos os pormenores teológicos para ser salvo, nem que deve decorar a linguagem do credo. O que está em vista é o fato de que a fé cristã é nitidamente cristocêntrica, confiando em Cristo como Salvador. A igreja não conhece outro caminho de salvação e, portanto, deve rejeitar todos os ensinos que negam a Sua divindade verdadeira ou a Sua encarnação real.

O credo não especifica com que autoridade a Bíblia ou a Igreja fazem as suas afirmações. É, no entanto, um credo fiel às Escrituras, porque emprega as idéias, e às vezes as palavras, das Escrituras. É um credo da Igreja porque é um consenso dentro da comunhão cristã. O Credo Atanasiano permanece como um compêndio sublime da teologia trinitariana e cristológica, e se oferece como um esboço conveniente para os propósitos catequéticos, de conformidade com sua intenção original. J. F. JOHNSON

Veja também CREDO, CREDOS; HOMOOUSION; FILIOQUE; ATANÁSIO.

Bibliografia. J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed*; D. Waterland, *A Critical History of the Athanasian Creed*; C. A. Swainson, *The Nicene and Apostles' Creeds.*

CREDO, CREDOS. "Credo", deriva do latim *credo*, "creio". A forma é ativa, o que denota que não se trata apenas de um corpo de crenças mas de uma confissão de fé. Esta fé é confiança: não "creio *que*" (embora isto esteja incluído) mas "creio *em*". É individual, também; os credos podem adotar a forma plural "nós cremos", mas o termo propriamente dito é derivado da primeira pessoa do singular do latim: "*Eu* creio".

A Base Bíblica. Os credos no sentido desenvolvido claramente não ocorrem nas Escrituras. Esse fato, no entanto, não os coloca em antítese com as Escrituras, porque o propósito dos credos sempre foi o de expressar verdades bíblicas essenciais. Além disso, as próprias Escrituras oferecem algumas fórmulas confessionais rudimentares que forneceram modelos para declarações posteriores. O *Shema* do AT (Dt 6.4-9) encaixa-se nesta categoria, e muitos estudiosos consideram Dt 26.5-9 como um credo pequeno. No NT, muitas referências às "tradições" (2 Ts 2.15), à "palavra do Senhor" (Gl 6.6) e à "pregação" (Rm 16.25) sugerem que uma mensagem em comum já formava um enfoque para a fé, ao passo que a confissão de Jesus como Cristo (Jo 1.41), Filho de Deus (At 8.37), Senhor (Rm 10.9), e Deus (Jo 20.28; Rm 9.5; Tt 2.13) constituiu um ponto de partida óbvio para o desenvolvimento de credos na confissão pública. Se At 8.37 é autêntico, ele realmente oferece, desde o início, uma confissão simples em forma de credo no batismo. Este, claro, é exclusivamente cristológico (cf. o batismo em nome de Cristo, em At 8.16; 10.48), o que leva à teoria de que os credos consistiam originalmente apenas do segundo artigo. Apesar disso, o NT também contém muitas passagens, que culminam em Mt 28.19, e que incluem o Pai, ou o Pai e o Espírito Santo, numa formulação trinitariana mais abrangente do tipo doutrinário, confessional ou litúrgico.

As Funções dos Credos. *Batismal.* Quando formas confessionais começaram a surgir das matérias bíblicas, é provável que o contexto do batismo tenha sido o primeiro a ser enfocado. Um credo oferecia aos candidatos a oportunidade de fazerem a confissão

com a boca, segundo exigência de Rm 10.9-10. No princípio, variava-se a forma das palavras, mas padrões familiares começaram a se desenvolver em pouco tempo. Credos fragmentários do século II – *e.g.*, o Papiro DerBalyzeh – apóiam a tese de que os credos rapidamente se tornaram trinitarianos, ou que eram assim desde o início. Isto fica subentendido também no Didaquê VII. 1 e substanciado pela *Tradição Apostólica*, de Hipólito. O parecer mais comum é que o modo de confissão era mais responsivo do que declaratório.

Instrutivo. Visando a confissão batismal, os credos logo passaram a servir como roteiro para a instrução catequética na doutrina cristã. O nível de ensino pode variar da exposição simples à apresentação teológica mais avançada das *Catecheses*, de Cirilo de Jerusalém, no século IV. Entretanto, todos os candidatos deviam adquirir e demonstrar alguma compreensão da profissão de fé que estavam para fazer. Uma dedicação sincera era exigida além da apreensão intelectual.

Doutrinário. O surto de heresias ajudou a expandir as primeiras declarações rudimentares das fórmulas mais desenvolvidas dos séculos posteriores. Uma frase como "Criador do céu e da terra" provavelmente foi encaixada para neutralizar a separação que os gnósticos faziam entre o Deus verdadeiro e o criador, ao passo que a referência ao nascimento virginal e a ênfase dada à morte de Cristo salvaguardaram a realidade da vida e ministério humanos de Jesus. A heresia ariana provocou mais acréscimos (principalmente "consubstancial com o Pai") com o desígnio predominante de expressar a divindade essencial de Cristo. Estas modificações deram aos credos uma nova função como uma chave para a compreensão correta das Escrituras (Tertuliano) e como testes de ortodoxia para os clérigos.

Litúrgico. Usados no batismo, os credos tiveram uma função litúrgica desde o início. Foi percebido, no entanto, que a confissão de fé é uma parte constitutiva de toda a adoração verdadeira. Isto causou a incorporação do Credo de Nicéia na seqüência regular da Eucaristia, primeiramente no Oriente, depois na Espanha e, finalmente, em Roma. Incluir o credo depois da leitura das Escrituras tornou possível aos crentes responderem com uma afirmação de fé individual ou congregacional.

Os Três Credos. *Dos Apóstolos*. Na história do cristianismo, três credos da igreja primitiva conseguiram destaque especial. O primeiro foi supostamente escrito pelos apóstolos, sob inspiração especial, e assim veio a ser chamado o Símbolo ou Credo dos Apóstolos (Sínodo de Milão, 390). Lorenzo Valla finalmente refutou a história da sua origem, que o Oriente nunca aceitou, e os estudiosos reconhecem agora que embora o credo romano antigo (exposto por Rufino, em 404) sem dúvida subjaza a ele, deriva de várias fontes. Na sua forma atual, foi concebido somente a partir do século VIII, e parece ter tido sua origem na Gália ou na Espanha. Entretanto, veio a ser usado de modo regular no Ocidente, e os reformadores deram-lhe a sua aprovação nos catecismos, nas confissões e nas liturgias.

Niceno. A despeito do seu nome, o Credo Niceno deve ser distinguido do Credo de Nicéia (325). Mas inclui numa forma alterada, e sem as anátemas, o ensino cristológico que Nicéia adotou como resposta ao arianismo. Provavelmente, baseia-se em credos de Jerusalém e de Antioquia. Tem sido muito debatido se ele foi aceito em Constantinopla I em 381, mas Calcedônia o reconheceu (451) e Constantinopla II (553) o aceitou como uma revisão de Nicéia. O Ocidente acrescentou, por conta própria, a cláusula *filioque* ("e do Filho") à declaração sobre o Espírito Santo, mas o Oriente nunca reconheceu sua ortodoxia nem a validez do seu modo de inserção. Tanto no Oriente como no Ocidente este credo tornou-se a confissão eucarística primária.

De Atanásio. O credo popularmente atribuído a Atanásio é, de modo geral, considerado um cântico eclesiástico de autoria desconhecida, do século IV ou V. Como declaração mais direta sobre a Trindade, tornou-se um teste da ortodoxia e competência dos

clérigos no Ocidente desde o século VII, pelo menos. Difere dos dois outros credos principais na sua estrutura, no seu caráter doutrinário mais complexo e na sua inclusão de admoestações iniciais e finais. Os reformadores atribuíam-lhe alto valor, e os anglicanos até mesmo fizeram uso litúrgico dele, mas o Oriente não o reconheceu, e de modo geral a sua utilidade catequética e litúrgica tem sido limitada.

Conclusão. São óbvios os perigos na confecção de credos. Os credos podem tornar-se demasiadamente formais, complexos e abstratos. Podem ser expandidos de modo quase ilimitado. Podem ser colocados acima das Escrituras. Usados de modo apropriado, no entanto, facilitam a confissão pública, formam uma base sintetizada para o ensino, preservam a doutrina pura e constituem um enfoque apropriado para a comunhão da igreja na fé. G. W. BROMILEY

Veja também CREDO DOS APÓSTOLOS; CREDO DE ATANÁSIO; FILIOQUE; CONCÍLIO DE NICÉIA; CONFISSÕES DE FÉ.

Bibliografia. F. J. Badcock, *History of the Creeds*; W. A. Curtis, *History of the Creeds and Confessions of Faith*; O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* e *Athanasian Creed*; A. C. McGiffert, *Apostles' Creed*; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols.; H. B. Swete, *Apostles' Creed*.

CRIAÇÃO CONTÍNUA. A teoria de que o universo é resultado de uma nova criação de momento em momento. Deus é considerado não somente a origem de toda a existência como também a única causa de todos os efeitos naturais em cada momento sucessivo. Sendo assim, a sustentação ou a preservação é realmente a criação contínua.

Este parecer foi defendido pelos teólogos da Nova Inglaterra, Edwards, Hopkins, Emmons e, mais recentemente, por Rothe, na Alemanha. Os opositores ressaltam que a atividade regular não é a mera repetição de uma decisão inicial, mas um ato da vontade, bem diferente na sua natureza. Além disso, se a vontade de Deus é a única força no universo, a vontade divina seria, nesse caso, a autora do pecado humano. Finalmente, a criação contínua tende ao panteísmo; a mente e a matéria tornam-se igualmente fenômenos de uma só força e, no fim, perde-se a existência e personalidade distintas de Deus.

A teoria da criação contínua na cosmologia científica está em contraste com as teorias que postulam um início para o universo (*e.g.*, a teoria da "grande explosão"). Em 1929, Edwin Hubble descobriu a expansão do universo. Muitos cosmólogos agora inferem um tempo de origem num sentido altamente localizado. Os cosmólogos da criação contínua tipo "estado firme" sustentam, também, que há um universo em expansão, mas postulam uma criação contínua de hidrogênio no meio intergalático para manter constante a densidade do universo. A identificação e a detecção da radiação de micro-ondas no pano de fundo, em 1965, desferiu um golpe severo contra a teoria do estado firme e da criação contínua, visto que esta radiação é identificada como o remanescente da radiação da "grande explosão". Alguns cosmólogos também argumentam que a criação contínua e suas implicações de uma idade infinita para o universo está em conflito com a segunda lei da termodinâmica, em que a entropia (a desorganização) aumenta com o decurso do tempo. Atos adicionais de criação seriam necessários para remover a entropia acumulada. M. H. MACDONALD

Bibliografia. C. S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*; A. H. Strong, *Systematic Theology*; G. O. Abell, *Exploration of the Universe*; H. L. Shipman, *Black Holes, Quasars, and the Universe*; J. M. Pasachoff, *Contemporary Astronomy*.

CRIAÇÃO, DOUTRINA DA. Tanto o versículo inicial da Bíblia quanto a primeira frase do Credo dos Apóstolos confessam Deus como Criador. Nas Escrituras, o tema de Deus como Criador dos "céus e da terra" (Gn 1.1) destaca-se no AT (Is 40.28; 42.5; 45.18) e no NT (Mc 13.19; Ap 10.6). Deus é o Criador dos seres humanos (Gn 1.27; 5.2; Is 45.12; Ml 2.10; Mc 10.6), de Israel (Is 43.15), e, de fato, de "todas as coisas" (Ef 3.9; Cl 1.16; Ap 4.11). A criação ocorre pela vontade de Deus (Gn 1.3, etc.) de modo que quando Ele fala, tudo vem a existir (Sl 33.9; 148.5). Sua palavra de ordem que chama à existência coisas que não tinham existência prévia é o Verbo que estava com Deus e é Deus (Jo 1.1ss.). "Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez" é a declaração de João 1.3 com referência ao Verbo de Deus, Jesus Cristo que Se fez carne (Jo 1.14). A respeito de Cristo declara-se que "nele foram criadas todas as coisas" (Cl 1.16; cf. 1 Co 8.6), colocando Jesus como o agente da criação. A obra do Espírito de Deus também está envolvida (Gn 1.2; Jó 33.4; Sl 104.30). A criação é a obra do Deus trino e uno e é um artigo da fé, conforme demonstra claramente Hb 11.3.

Teologicamente, a doutrina da criação como um ato do Deus trino e uno é de grande importância. A história dos credos e confissões antigos da igreja indica com clareza este fato. As lutas contra o gnosticismo, o arianismo e o maniqueísmo giravam parcialmente em torno de Deus como Criador e do relacionamento entre o Criador e o Redentor, Jesus Cristo. As três declarações da igreja do período antigo, em forma de credo, refletem sua tentativa de ligar a criação e a redenção no único Deus vivo. O Credo dos Apóstolos acrescentou a frase "Criador do céu e da terra" ao Credo Romano antigo, e reconheceu o Criador como Pai de Jesus Cristo. A Declaração Trinitariana de Nicéia (325 d.C.) falava do "Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis" que é "consubstancial" (*homoousios*) com o Filho. O Concílio de Calcedônia (451 d.C.), depois de afirmar os credos anteriores que identificavam Deus como "Soberano de tudo, Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis", confessou Jesus Cristo como "vero Deus e vero homem", unindo assim, mais uma vez, o Criador e o Redentor. O Deus Criador não é separado do Deus que opera a nossa salvação em Jesus Cristo, através do Seu Espírito Santo.

A Relevância da Criação. Visto que Deus, como Criador, é a explicação da existência do mundo e do homem, é a atividade da criação que estabelece nosso relacionamento mais profundo e essencial com Deus: como Criador e, portanto, como Senhor. Assim, a doutrina de Deus como Criador é talvez o conceito mais fundamental de Deus que conhecemos.

A igreja tem sustentado com firmeza esta doutrina, em contraste com outras opiniões do relacionamento entre Deus e o mundo. O panteísmo ensina que "tudo é Deus". Deus é o mundo e tudo o que nele há. Filosoficamente, isto é monismo. Muitos sistemas dualistas têm postulado dois princípios iguais e primários no universo. Em alguns, a "criação" ocorre quando dois princípios complementares se unem de alguma maneira para produzir uma nova "forma" a partir da "matéria" ou dos princípios independentes já existentes. O dualismo acha-se nos mitos orientais da criação onde um Deus da ordem subjuga um monstro ou princípio do caos. Talvez a forma mais conhecida de um conceito dualista seja a do quadro platônico da criação em *Timeu*, onde o Demiurgo forma o mundo a partir do caos enquanto olha as "idéias" eternas acima dele. Formas do dualismo eram os conceitos mais destacados da criação no mundo helenístico do cristianismo primitivo. Tanto o gnosticismo quanto o maniqueísmo eram sistemas dualistas.

Em contraste com estes e com as suas variações – tais como o emanacionismo, que explica as origens da realidade ao supor um princípio perfeito e transcendental a partir do qual tudo é derivado pelo processo da "emanação"; e a geração eterna (Aristóteles), que postula que o universo sempre existiu; e o deísmo, que dá um lugar a Deus como Criador, mas depois O remove totalmente de qualquer envolvimento no mundo – a doutrina cristã da criação proclama Deus como o Criador *ex nihilo*, mediante um ato delibera-

do do Seu livre arbítrio. Nisto, a doutrina cristã confessa Deus como Senhor onipotente e soberano de toda a existência. Os sistemas dualistas, ao postularem outro poder além de Deus, limitam esta soberania e, portanto, devem ser rejeitados. Ao ressaltar Deus como Criador "a partir do nada", ao invés de "a partir da matéria" ou daquilo que já existia, a teologia cristã rejeita o dualismo moral que freqüentemente surge do dualismo metafísico (como no maniqueísmo), a saber; que a matéria é forçosamente má, porque em princípio se opõe a Deus que é a origem do bem. O ato criador de Deus isola Deus de tudo quando é criado, e, desta maneira, o monismo é rejeitado também. O Quarto Concílio Laterano (1215) tornou o termo *ex nihilo* uma parte oficial do ensino da igreja.

A Teologia da Criação. Da afirmação de Deus como Criador, *ex nihilo* segue-se certo número de considerações teológicas. Langdon Gilkey citou três dimensões principais daquilo que isto significa teologicamente.

Deus É a Fonte de Tudo Quanto Existe. Deus é o Senhor soberano sobre todas as coisas. Nenhum outro princípio ou potestade pode ser coigual ou coeterno com Deus. Visto que tudo quanto existe provém da vontade de Deus como sua fonte, nada que existe é mau por si mesmo. O quadro bíblico é de um Criador bom, cuja palavra criadora é poderosa e sábia (Jr 10.12; Pv 3.19), e que criou boas todas as coisas (Gn 1.31). A criação *ex nihilo* realizada por um Deus bom indica a bondade essencial de todas as coisas que podem ser dirigidas e transformadas pelo poder de Deus. Deus como único Criador significa que nenhuma coisa ou pessoa pode ser adorada. Todas as formas de idolatria são proibidas. O ato criador *ex nihilo* da parte de Deus foi um ato sem igual, diferente de qualquer ato natural ou humano com que temos familiaridade. O relacionamento entre o Criador e a criatura, portanto, deve ser tratado de modo diferente do relacionamento entre dois eventos finitos. Por isso, a doutrina teológica da criação não pode ser examinada segundo a moda da ciência contemporânea, que pela sua própria definição trata somente dos relacionamentos dos eventos finitos dentro dos limites e fronteiras. A doutrina cristã da criação diz respeito às origens ulteriores, não das origens imediatas com as quais a ciência se ocupa.

As Criaturas São Dependentes, Porém Reais e Boas. A doutrina cristã, em contraste com o panteísmo monista, afirma que a existência da criatura é real, porque Deus a criou e, portanto, ela é "boa" se estiver em relacionamento com Deus. Às criaturas humanas foram dadas liberdade e inteligência que podem ser usadas para afirmar ou negar o relacionamento fundamental da existência: a dependência de Deus. Daí surgem os modos de compreender o pecado e a graça segundo as quais as criaturas se rebelam e rejeitam o seu Criador ou são "criadas de novo" por Ele mediante Jesus Cristo (2 Co 5.17) num relacionamento de amor e de realização. O conceito cristão básico da qualidade boa da vida torna possível a ciência ressaltar os aspectos ordeiros e relacionais da vida e do valor, nutrindo o desejo de controle da natureza para os propósitos humanos positivos.

Deus Cria com Liberdade e Propósito. De modo contrário às teorias de como o mundo foi criado por emanação, como os raios de luz que partem do sol, ou pela geração através de um processo de acasalamento e nascimento, ou por engenho, como um carpinteiro faria uma caixa com madeira, a doutrina cristã da criação *ex nihilo* abandona qualquer explicação de "como" a criação ocorreu. A criação foi um ato livre do Deus livre. O ato foi expressão do caráter de Deus que é descrito de várias maneiras nas Escrituras, mas que acha seu enfoque primário no amor (1 Jo 4.16), especificamente no amor de Deus ao mundo, conforme é revelado em Jesus Cristo (Jo 3.16). Na criação, sustentação e providência que Ele oferece a ela, Deus está desenvolvendo Seus derradeiros propósitos para a humanidade e para o mundo. Isto significa que a vida humana pode ser relevante, inteligível e com propósito, mesmo diante do mal ou de "qualquer outra criatura" porque a vida pode ser fundamentada no "amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor" (Rm 8.39). Este fato indica, em última análise, o propósito de Deus em

criar "novo céu e nova terra" (Is 65.17; cf. 66.22; 2 Pe 3.13; Ap 21.1).

O Pensamento Contemporâneo sobre a Criação. As conversas contemporâneas entre teólogos e filósofos e entre teólogos e cientistas muitas vezes têm tratado de questões da criação com relação a elementos variados como o tempo, a evolução, as origens do cosmos, a natureza do conhecimento humano e a linguagem a respeito de Deus. A doutrina da criação deve estar em diálogo com figuras tais como Newton, Einstein, Planck, Polanyi, Sagan e muitas outras.

T. F. Torrance tem estudado, de modo especial, o relacionamento entre a teologia e a ciência e especificamente o tópico da criação e da ciência. Cita três "idéias de mestre" desenvolvidas na igreja primitiva a partir das doutrinas da encarnação e da criação *ex nihilo*, que têm tido uma influência poderosa e determinante sobre a ciência natural e a teologia, por igual, no transcorrer dos séculos.

A Unidade Racional do Universo. Deus Criador é a derradeira fonte de toda ordem e racionalidade. Deus é a unidade que unifica o "universo" e isto significa, também, que onde quer que se vá no universo, este está aberto à investigação racional.

A Racionalidade Contingente ou Inteligibilidade do Universo. Há uma ordem natural e intrínseca no universo que pode ser pesquisada e descoberta através da ciência. Ela é criada por Deus como contrapartida à ordem racional da Sua criação.

A Liberdade Contingente do Universo. Deus, como o Senhor transcendente de todo espaço e tempo não deve nada ao universo nem está sujeito a ele. Deus não precisa do universo a fim de ser Deus. Mas o universo deve tudo a Deus e depende inteiramente dEle para sua origem e continuidade. Isto significa que o universo não está escravizado a principados e potestades estranhos. A criação por Deus *ex nihilo* esmagou os conceitos cíclicos do tempo e da história, com suas futilidades embutidas, porque são governados por uma força da fatalidade inevitável. A doutrina cristã oferece, pelo contrário, um conceito linear de tempo e história que avançam para sua consumação dentro dos propósitos do seu Criador. A liberdade de explorar o universo é dada às criaturas, e a liberdade contigente abrange possibilidades inexauríveis de descobertas que podem levar ao louvor e à glória do Deus Criador.

D. K. McKIM

Veja também DEUS, DOUTRINA DE.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics*, III; E. Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*; L. Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*; Z. Hayes, *What Are They Saying About Creation?* S. Jaki, *Cosmos and Creator, Science and Creation*, and *The Road of Science and the Ways to God*; E. Klaaren, *Religious Origins of Modem Science*; T. F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology.*

CRIPTOCALVINISMO. No século XVI surgiram perguntas sobre até que ponto se devia permitir que a influência de Calvino penetrasse no luteranismo. Philip Melanchthon e alguns dos seus seguidores (filipistas) foram acusados de se acomodarem excessivamente às doutrinas de Calvino e, portanto, de praticarem o criptocalvinismo, ou o calvinismo "secreto", fazendo com que as opiniões de Calvino estivessem sendo secretamente sustentadas por membros da igreja luterana. Em especial, as controvérsias grassavam no tocante à Ceia do Senhor, havendo debates em Heidelberg, Bremen e Saxônia.

Em 1552, Joachim Westphal, um luterano ardente, publicou um livro que indicou divergências entre Lutero e Calvino, incluindo suas diferenças quanto à Ceia do Senhor. Os luteranos rigorosos sustinham conceitos da ubiqüidade (onipresença) do corpo glorificado de Cristo, da Sua presença física na ceia e da participação no corpo de Cristo pelos descrentes. No entanto, sobre tais questões Melanchthon inclinava-se para o conceito de Calvino de que Cristo estava genuinamente presente na Ceia, porém de modo espiritual,

mas não queria se comprometer publicamente. Seu espírito de conciliação com aquele reformador o levara anteriormente a alterar sua Confissão de Augsburgo ao omitir do seu artigo sobre a Ceia a frase "verdadeiramente presente" bem como a condenação dos conceitos opostos (1542). Mas depois da morte de Melanchthon, foi declarado que suas opiniões eram as mesmas de Lutero.

O Eleitor Augusto, Wittemberg, declarou que os filipistas eram inimigos do estado, e expulsou ou prendeu todos os seus líderes. Em 1574 foi cunhada uma medalha comemorativa para celebrar a vitória do luteranismo verdadeiro. A Fórmula da Concórdia (1577) formalizou teologicamente a rejeição da opinião de Calvino e dos seus seguidores no sentido de que o "corpo e sangue de Cristo reais, essenciais e vivos tornam-se verdadeiramente presentes na Santa Ceia apenas 'espiritualmente, pela fé'". D. K. McKIM

Veja também CONCÓRDIA, FÓRMULA DA; MELANCHTHON, PHILIP.

Bibliografia. J. L. González, *A History of Christian Thought*, III; K. R. Hagenbach, *A Text-Book of the History of Doctrines*, II; *Mst*, II, 597; R. Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*; D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings*.

CRISMA. Esta palavra parece ter tido duas derivações e, portanto, ter sido usada com duplo significado. Com origem na palavra grega *chriō* ("ungir"), era usada com relação à unção com óleo (o crisma) pelo bispo quando o batismo, a unção e, às vezes, a imposição de mãos eram todos administrados como um só rito na igreja antiga. Entendia-se que este símbolo indicava a dádiva do mesmo Espírito Santo que veio sobre (inglês: "christened", "levou para dentro de Cristo") Jesus no Seu batismo (Mc 1.10-10). O inglês usado na Idade Média empregava esta palavra (christen) de modo frouxo como um equivalente ao batismo (isto é, tornar a pessoa cristã). Depois, a palavra veio a ser aplicada ao ato de dar o nome no batismo e, a partir do século XVI, tem sido usada como sinônimo de dar o nome. D. H. WHEATON

Bibliografia. E. C. Whitaker, *The Baptismal Liturgy*.

CRISÓSTOMO, JOÃO (c. de 347-407). Um dos doutores da Igreja grega. Nasceu em Antioquia da Síria, e foi criado por sua mãe cristã, que era viúva. Destacou-se nos estudos da retórica e do direito, orientado pelo famoso professor Libânio. Insatisfeito como advogado, Crisóstomo abandonou a sua carreira para dedicar-se ao ascetismo cristão. Foi batizado pelo Bispo Melécio e instruído no cristianismo por Diodoro, mestre da Escola de Antioquia e, posteriormente, Bispo de Tarso. Durante alguns anos, Crisóstomo viveu como monge em casa enquanto cuidava da sua mãe e ajudava Melito nos cultos, como leitor leigo. Cerca de 373, depois da morte da mãe, partiu de Antioquia para adotar um monasticismo mais rigoroso nas montanhas. A severidade da disciplina arruinou a sua saúde, e o forçou a adotar um estilo de vida menos rigoroso na cidade. Foi ordenado diácono em 381. O novo bispo, Flávio, promoveu-o a presbítero em 386 e atribuiu-lhe a tarefa de pregar. Neste papel, suas capacidades retóricas, acrescidas da sua erudição e piedade, conquistaram-lhe uma reputação de expositor bíblico quase insuperável. Gerações posteriores têm afirmado a sua grandiosidade com base em seus sermões, tratados e cartas publicados. Os clérigos do século VI começaram a fazer referência a ele como "Chrysostomos" (boca de ouro).

Em 398, Crisóstomo tornou-se patriarca de Constantinopla. Labutou para reformar a lassidão dos clérigos e a vida corrupta da cidade. Em pouco tempo, inimigos podero-

sos, incluindo Eudoxia, esposa do imperador, e vários bispos, conspiraram contra ele. Com a ajuda do ciumento patriarca Teófilo de Alexandria, procuraram mais de uma só vez depor João. Em 404, depois de desacatar uma ordem imperial, Crisóstomo foi exilado para a fronteira oriental. Três anos mais tarde, foi ordenado a marchar para uma localidade ainda mais remota, e morreu a caminho, devido a exposição às intempéries e exaustão.

A teologia de Crisóstomo foi expressa basicamente nos seus sermões e não era sistemática, nem exata, nem original. Seus sermões extraíam aplicações espirituais e morais de uma exegese literal e gramatical das Escrituras, com mais eficácia das epístolas paulinas, de Mateus e de João. Não desempenhou nenhum papel em qualquer controvérsia importante, mas indubitavelmente foi o mais popular ortodoxo dos Pais Antioquianos.

H. K. GALLATIN

Veja também TEOLOGIA ANTIOQUIANA.

Bibliografia. D. Attwater, *St. John Chrysostom, Pastor and Preacher*; P. C. Bauer, *John Chrysostom and His Time*, 2 vols.; D. Burger, *Complete Bibliography of Scholarship on the Life and Works of St. John Chrysostom*; S. C. Neill, *Chrysostom and His Message*; J. Pelikan, *The Preaching of Chrysostom*; P. Schaff, "The Life and Work of St. John Crysostom", *NPNF*, IX, 3-23; R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies*; W. R. W. Stephens, *Saint Chrysostom: His Life and Times*; B. Vanderberghe, *John the Golden Mouth.*

CRISTÃOS, NOMES DOS.

Cristão. O nome pelo qual os seguidores de Jesus Cristo agora são geralmente conhecidos entre si mesmos e que, no mundo, chegou apenas paulatinamente ao destaque. Conforme At 11.26, o nome teve sua origem em Antioquia. Na narrativa de Atos ocorre mais uma vez (26.28), nos lábios de Agripa. 1 Pe 4.16 é a única outra ocorrência no NT, também com a sugestão do seu uso por descrentes. Dos escritores romanos (Tácito: *Anais* xv,44; Suetônio: *Nero* xvi; Plínio: *Epístolas* X. xcvi) vem a evidência de que "cristão" estava em pleno uso entre os cidadãos de Roma já no reinado de Nero e em outras partes do império antes do fim do século I. Inácio, que também era de Antioquia, é o único dos pais apóstólicos que empregaram o termo (*Mag.* 10; *Rom.* 3; *Phld.* 6), mas até ao fim do século II ele já estava bem estabelecido na igreja. Era por demais apropriado para não ser usado ("sois de Cristo", Mc 9.41).

Embora se trate de uma consideração controvertida, parece provável que o nome não surgiu com os próprios cristãos (contra Crisóstomo: *Homília sobre João* xix, 3). Certos fatos concentram-se para sugerir uma origem pagã: obteve lentamente a aceitação geral na igreja; não é empregado no NT como uma designação pelos próprios cristãos; seu uso antigo é feito pelos pagãos. Dentro dos limites das evidências, os casos aparecem de modo uniforme no contexto da perseguição dos cristãos, e os judeus dificilmente teriam louvado seus inimigos com um nome derivado de *christos*, o ungido a quem eles mesmos também esperavam.

Mesmo que tenha sido usado originalmente como termo de zombaria, o nome comum dos crentes no mundo romano, logo se tornou a designação por causa da qual os seguidores de Jesus Cristo eram perseguidos (1 Pe 4.16; Plínio: *Epístolas* X.xcvi). Talvez em grande parte como resultado, no século II a afirmação "eu sou cristão" tornou-se a confissão triunfante de muitos mártires (Martírio de Policarpo 10; Eusébio: *História* V. i, 19).

O nome propriamente dito é formado segundo o modo usual em latim para referir-se aos seguidores ou adeptos de um homem chamado Cristo (cf. "herodianos", Mc 3.6). Isto indica que aqueles em quem o nome se originou entendiam que Cristo era um nome

próprio e não a designação do Seu ofício: o Ungido. Este fato invalida o argumento, mas não a conclusão, de alguns escritores mais antigos que viam no nome "cristão" a doutrina de que os crentes estão unidos com o Senhor Jesus na Sua unção e, portanto, participam dos Seus ofícios e funções messiânicos, tornando-se nEle, de modo subordinado, profetas, sacerdotes e reis (P. Mastricht: *Theoretico-Practica Theologia* V. iii. 16,40). A origem pagã do nome não precisa deixar de lado, no entanto, a sugestão de Eusébio, entre outros (*História* I, iv, 4), de que cristão é o "novo nome" profetizado em Is 65.15.

Discípulo. O nome característico daqueles que se reuniam ao redor de Jesus durante o Seu ministério era "discípulo". Ele era o professor ou mestre; eles eram Seus discípulos (mathētai), e o termo envolvia muita ligação e dedicação pessoais para ser traduzido adequadamente por "aluno". O nome continuou a aparecer em Atos, onde freqüentemente tem o sentido geral de cristão (cf. At 14.21). O uso do termo em Atos em referência àqueles que não conheceram Jesus durante os dias da Sua carne serve de lembrança de que o relacionamento de gerações de cristãos subseqüentes com o Cristo glorificado não é essencialmente diferente daquele que era desfrutado pelos que andaram com Ele na terra. Indica, ainda mais, que as frases solenes do Senhor a respeito da natureza e do preço do discipulado devem ser levados em plena consideração ao se construir uma doutrina da vida cristã (cf. Lc 6.40; 14.25-33).

Por mais comum que o termo seja em Atos, desaparece completamente do restante do NT. Parece que "discípulo", como título permanente dos cristãos, não era mais adequado do que "Mestre" ou "Rabi" para Jesus, cujo senhorio já fora plenamente revelado e entendido. Tinha a desvantagem adicional de que o termo era comum nos círculos gregos ou judaicos (cf. nos evangelhos: discípulos de João Batista, dos fariseus, de Moisés) e, portanto, exigia alguma explicação para ser distintivamente cristão (e.g., "discípulos do Senhor", At 9.1).

O termo foi renovado como título dos cristãos no século II, mas principalmente com referência ao martírio. Portanto, tornou-se honorífico (cf. Inácio: *Ef* 1).

Irmão. Esta palavra ocorre tão freqüentemente como "discípulo", em Atos, como nome dos cristãos. O uso paralelo destes títulos, como em At 18.27, indica que, como termos técnicos, eram praticamente sinônimos. Ao contrário de "discípulo", no entanto, "irmão" sobreviveu como auto-designação comum no restante do NT e na literatura cristã primitiva. Como título, expressa o vínculo espiritual entre companheiros crentes e a obrigação de amarem uns aos outros (Rm 12.10; 1 Pe 3.8). Os cristãos nem sempre viviam à altura deste nome (1 Co 6.8).

A terminologia tem suas raízes no AT (Ex 2.11; Sl 22.22), nos costumes judaicos (cf. At 28.21) e no ensino de Jesus (Mt 23.8). Em alguns poucos casos, o termo indica o relacionamento básico entre os cristãos e o próprio Cristo (Mt 28.10; Jo 20.17; Rm 8.29; Hb 2.11-12,17).

Algumas ocorrências deste nome no NT são ilustrações da profunda reconciliação que o evangelho efetua entre homens que até então não se entendiam (At 9.17; Fm 16). O caráter sobrenatural da fraternidade cristã separa-a daquilo que era e é uma idéia comum em outras religiões e na sociedade de modo geral.

A fraternidade dos crentes era assunto tão central na experiência cristã e, portanto, tão comum, que se tornou bem conhecida no mundo pagão e freqüentemente foi objeto de ridicularização (Tertuliano: *Apologia* xxxix). Apesar disso, até mesmo comentaristas pagãos foram forçados a confessar que o nome realmente correspondia à conduta cristã (e.g., Luciano: *De Morte Peregrini* xiii).

O termo, como nome geral dos cristãos, é encontrado apenas esporadicamente depois do século III, e sobreviveu principalmente nos círculos clericais. Reapareceu na Idade Média posterior (*e.g.*, os Irmãos da Vida Comum) e tem sido empregado por alguns grupos na igreja moderna.

Santo. Embora seja raro em Atos, este é um título comum em Paulo e no Apocalipse, que aparece quase exclusivamente no plural, como coletivo. É um nome veterotestamentário referente ao povo de Deus (Sl 34.9 *qᵉdōšîm*, LXX *hagioi*; Sl 85.8 *ḥăsîdîm*, LXX *hosioi*) e deriva das doutrinas da santidade intrínseca de Deus e da santidade do Seu povo em razão do seu relacionamento com Ele (Dt 7.6; Lv 19.1; 20.26). No NT, também, a idéia fundamental da santidade é a de ser separado para Deus ou pertencer a Deus. Assim, a "santidade" dos cristãos é, em primeiro lugar, objetiva (1 Co 7.14). Eles são santos em virtude de serem o povo de Deus (Ef 2.19-22), escolhidos e amados por Deus (Cl 3.12), chamados (Rm 1.7), em Cristo (1 Co 1.30; Fp 1.1), e os objetos da obra do Espírito Santo (2 Ts 2.13). Portanto, a dimensão ética, a santidade subjetiva, é secundária, embora não seja menos importante (Ef 5.3; Hb 12.14). Este nome, assim, ligava os crentes ao seu Deus santo, aos grandes atos mediante os quais Ele os separou para Si, e a uma vida que correspondia à santidade dEle.

O nome continuou como título geral dos cristãos somente no século II. Talvez como resultado da justaposição da condição de santo e de mártir, no Apocalipse (16.6; 17.6), tornou-se aos poucos um título honroso para confessores, mártires e ascéticos.

Crente. Dada a centralidade da fé no NT, era de se prever que um nome para os cristãos surgisse desta direção. Este é o outro título arraigado no AT (Gn 15.6; Is 7.9; Hc 2.4). Na forma verbal (e.g, At 5.14 *pisteuontes*) a ligação com a doutrina neotestamentária da fé como confiança na misericórdia de Deus apreendida em Cristo fica clara (cf. Jo 20.31; Rm 3.22). A forma absoluta (*e.g.*, At 16.1; Ef 1.1 *pistos*) é ambígua. Pode significar "crente" ou "fiel, fidedigno". De qualquer maneira, certas ocorrências no NT dão força ao seu uso técnico como título dos cristãos (2 Co 6.15; 1 Tm 4.10,12).

Seguidor do Caminho. Seis vezes em Atos, todas em conexão com Paulo, a fé e a comunidade cristãs são chamadas "o Caminho" (*hē hodos*, 9.2; 19.9,23; 22.4; 24.14,22), e os cristãos, portanto, "seguidores do Caminho" ou "os que pertencem ao Caminho". At 24-14 sugere que esta era uma auto-designação cristã.

O pano de fundo deste título acha-se no uso de "caminho" (*derek*), no AT, em relação ao comportamento dos homens (Sl 1.6), à vontade de Deus (Gn 18.19; Is 30.21) e a Sua ação salvífica (Sl 67.2; Is 40.3), ao ensino de Cristo a respeito dos dois caminhos, um dos quais leva à vida, e o outro, à destruição (Mt 7.13-14), e a Sua auto-identificação como o caminho (Jo 14.6), o único meio de salvação (cf. Hb 9.8; 10.20). Pelos Rolos do Mar Morto somos informados de que a comunidade de Qunrã também se autodenominava: "o Caminho", aplicando o mesmo título também ao estilo de vida por ela adotado.

Embora "seguidor do Caminho" não tenha resistido como conceito, ele pode ser achado na exposição dos dois caminhos no Didaquê 1-6 e em Barnabé 18.21.

Amigo. Não se sabe com certeza se "os amigos" (*hoi philoi*) em At 27.3 e 3 Jo 15 são cristãos em geral ou apenas conhecidos. No primeiro caso, o título, como também "irmão", liga o cristão com Deus e Cristo (Jo 15.13-15; Tg 2.23) e com seu próximo. Era, segundo parece, um título popular nos círculos gnósticos e foi restaurado por certos místicos medievais (amigos de Deus) e, mais tarde ainda, pela Sociedade dos Amigos (quacres).

Nazareno. Partindo de um judeu, em At 24.5, este nome é claramente uma censura. Nisto, a igreja achou-se suportando o opróbrio do seu Mestre (cf. Jo 1.46). Segundo Tertuliano (*Contra Marcião* iv, 8), continuou a ser usado pelos judeus como nome para os cristãos. Mais tarde, foi usado pelos persas e pelos muçulmanos. Semelhante a Nazareno é Galileu, que, embora não seja usado no NT como título para os cristãos (cf. At 2.7), mais tarde foi usado com zombaria pelos inimigos da igreja, tais como o imperador Juliano (Gregório de Nazianzo: *Oratation* 4). Os dois termos, pronunciados por lábios hostis, sugerem vileza de origem e de cultura.

Designações. Além destes títulos, há um grande número de designações para os

cristãos, que nunca se tornaram nomes pelos quais eles se dirigiam uns aos outros, ou eram chamados pelos incrédulos. Alguns dos mais importantes, teologicamente, são "filhos de Deus" (Rm 8.16; 1 Jo 3.1), "servo" (At 4.29; Rm 1.1), "soldado" (2 Tm 2.3), "herdeiro" (Rm 8.17; Gl 3.29) e "eleito" (1 Pe 1.1).

Além disso, há um grupo de designações que identificam os cristãos diretamente com o Israel do AT, entre as quais se podem mencionar "povo de Deus" (Rm 9.25), "filhos de Deus" (Rm 8.19; Gl 3.26), "filhos da promessa" (Gl 4.28), "filhos de Abraão" (Gl 3.7), "descendência de Abraão" (Gl 3.29), "Israel" (Gl 6.16; Hb 8.8 e "circuncisão" (Fl 3.3).

Finalmente, há frases descritivas tais como "os que invocam o nome do Senhor Jesus Cristo" (1 Co 1.2) e "os que guardam os mandamentos de Deus e sustentam o testemunho de Jesus" (Ap 12.17).

Os nomes dos cristãos, estudados em conjunto, fornecem elementos para uma teologia da vida cristã. Em especial, ligam os cristãos ao seu Senhor e Mestre, uns aos outros, ao AT e à história da salvação e a sua chamada exaltada e santa. É uma constatação relevante, porém infeliz, o fato de que alguns dos mais ricos títulos tenham caído em desuso bem cedo, e nunca tenham sido restaurados à sua importância original.

R. S. RAYBURN

Bibliografia. H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity*, V, 375-92; A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*; E. J. Bickerman, "The Name of Christians", *HTR* 42:109-24; H. B. Mattingly, "The Origin of the Name *Christiani*", *JTS* nova série 9:26-37.

CRISTIANISMO E CULTURA. As relações entre o cristianismo e a cultura têm variado segundo as circunstâncias e os modos específicos de percepção da cultura. Embora a ciência social moderna nos tenha dado uma compreensão mais pormenorizada da cultura, basicamente nos interessamos pela maneira que a obra divina da redenção – tanto nas Escrituras quanto na História – tem confrontado e transformado a ordem social no seu contexto criado, e também pelas formas de as comunidades crentes encararem o seu meio ambiente e corresponderem a ele. A Igreja confronta estas questões sempre quando procura viver na prática a sua fé e dar um testemunho fidedigno no lugar para onde Deus a chamou.

A palavra "cultura" originalmente referia-se ao cultivo da terra, e nunca perdeu completamente esta harmonia com a produtividade natural. Embora a palavra seja bastante usada de modo mais ligado às belas-artes, a cultura é melhor entendida como o padrão total do comportamento de um povo, e é neste último sentido que a palavra será empregada neste artigo. A cultura inclui todo o comportamento que é aprendido e transmitido pelos símbolos (ritos, artefatos, linguagem, etc.) de um grupo específico, e que se concentra em certas idéias ou pressuposições que chamamos de cosmovisão.

Estrutura Bíblica e Teológica. *AT.* A Bíblia não tem palavra correspondente a "cultura" como tal, mas fica claro desde o princípio que Deus criou o homem e a mulher como criaturas de cultura. Os capítulos iniciais de Gênesis apresentam a ordem criada como uma comunidade inter-relacionada em que os relacionamentos com Deus, com a terra e com os seres humanos desempenhavam o seu papel. Há uma aliança subentendida entre o homem e Deus que deve ser vivida num contexto social por um povo encaixado na criação. Fica claro que a ordem era boa (Gn 1.31) e que o processo humano de exercer domínio também era bom.

A Queda que acompanhou a rebelião de Adão e Eva contra as instruções de Deus resultou numa comunidade desordeira e numa cultura que refletia a soberba humana (Gn 11.4). A intervenção divina, desde a escolha de Abraão até a libertação do Egito, deve ser vista em termos do propósito de Deus de restaurar e renovar a ordem criada através

de um povo que refletisse o Seu caráter.

É um erro ver a Lei como uma expressão do desejo de Deus no sentido que Seu povo tivesse um sistema cultural sem igual. Boa parte da cultura de Israel coincidia com as culturas de outras nações do antigo Oriente Próximo. É verdade que o contato com outras culturas foi proibido quando Israel entrou em Canaã (Js 6.18), mas isto era devido ao fato de aqueles povos estarem sujeitos à ira de Deus por causa das suas iniqüidades, não por serem estrangeiros.

De fato, os antropólogos que estudam o AT reconhecem que Israel, devido à sua geografia, estava mais exposto às influências dos povos circunvizinhos do que qualquer outra nação antiga. Os estudiosos bíblicos têm começado a apreciar como as práticas bíblicas – e.g., a ornamentação do Templo ou até mesmo a idéia da aliança – têm paralelos estreitos nas culturas vizinhas. Desta forma, no processo da revelação, Deus não Se preocupou em dar ao Seu povo uma cultura especial, mas em intervir e revelar a Sua vontade de modo que instituições e práticas já existentes pudessem ser reformadas e tornar-se veículos apropriados da Sua glória. Isto, naturalmente, importava em proibir muitas coisas dentre as culturas vizinhas, e até mesmo aquelas instituições que Israel tinha em comum com seus vizinhos – tais como o sacerdócio e a monarquia – foram transformadas sob o impacto das instruções de Deus (e.g., Dt 17.14-20).

À medida que Israel prosperou durante a monarquia, esqueceu-se de que suas instituições eram um meio de promover os propósitos de Deus e passou a vê-las como finalidades em si mesmas, de modo que Deus teve de expulsar Israel da sua terra e mandá-lo habitar no meio de uma cultura estranha. Mesmo ali, Deus prometeu que um Rebento do tronco de Jessé levaria a efeito a renovação de toda a criação (Is 11); enquanto isso, os israelitas teriam de procurar a prosperidade da terra onde habitavam (Jr 29.5-7).

NT. O desejo de Deus de redimir e restaurar os padrões culturais humanos fica subentendido no ministério de Cristo, que veio com uma nítida consciência de estar cumprindo o propósito redentor do AT. Sua obra da nova criação, que abalou a terra, concentrou-se na ressurreição, na ascensão e no Pentecoste, que eram vistos como cumprimentos das promessas veterotestamentárias para a vida e a comunidade segundo a Aliança.

A repetida observação de que o NT é indiferente à cultura é aplicável somente no caso de um conceito muito estreito do termo. A experiência que os cristãos têm com Cristo era considerada cheia de grandes implicações para a cultura (cf. o conselho de Paulo a Filemom). E se for levada em conta a visão veterotestamentária da renovação da terra e da humanidade, poderá ser visto que a obra terrena de Cristo deu início a um processo de transformação que será gloriosamente completado quando Ele voltar para julgar o mundo, uma consumação da qual, mediante nossa reação favorável em fé e obediência, já recebemos um antegozo.

Como no AT, o meio ambiente da Igreja no NT era altamente cosmopolitano. A administração romana e a língua e cultura gregas favoreciam o intercâmbio de idéias. Os escritores do NT freqüentemente empregavam termos familiares a um amplo espectro de pessoas: João faz uso de palavras tais como *logos* ou *sophia* para expressar a realidade transformadora do Verbo que Se fez carne; Paulo demonstra que respeita uma grande variedade de práticas culturais (1 Co 10.23-33; Rm 14; Cl 2.16; 1 Tm 4.3-4) para ressaltar a libertação genuína que advém de estar em Cristo. Não se quer dizer com isto que o evangelho era compatível com todo e qualquer padrão cultural. Havia choques fundamentais com os judaizantes, que insistiam numa cultura judaica para todos os crentes, e com os gregos, que acreditavam que a sabedoria expressava uma ordem imanente que poderia ser descoberta pela razão humana. Para estes, a vinda de Cristo era o elemento decisivo; um novo sentido foi dado ao testemunho da Lei judaica e à procura grega da sabedoria humana.

A Perspectiva Histórica. *A Igreja Primitiva.* A igreja nasceu no meio de tradições intelectuais importantes. Alguns, como Justino Mártir, achavam que a boa cultura era uma reflexão do Logos divino e treinamento preliminar para o evangelho. Outros concordavam com Tertuliano, que insistia em dizer que a cultura era o foco do pecado e que a salvação envolvia uma separação ética das influências circunvizinhas. Mas logo ficou claro que, se a igreja quisesse comunicar a sua fé em termos que o mundo pudesse compreender, ela também, assim como a igreja neotestamentária, deveria fazer uso de expressões contemporâneas. As idéias de infinitude e eternidade, que os gregos relutavam em aplicar a Deus, eram usadas para descrever o Deus dos cristãos; a idéia de uma fonte transcedente de todas as coisas, oriunda do Oriente Próximo, influenciou as formulações posteriores da doutrina da Criação; e o mundo inteligível de Plotino foi usado para descrever a Nova Jerusalém e formular um caminho para Deus a partir do interior. Em outros aspectos, no entanto, como nos conceitos da História e da Providência, o cristianismo rompeu nitidamente com essas influências.

A conversão do Imperador Constantino (312 d.C.) alterou a posição do cristianismo no mundo, ou até o caráter do próprio cristianismo, e tornou possível a identificação de uma civilização específica com o cristianismo. A tentação era considerar a fé de forma institucional, ao invés de ser o poder de Deus para transformar indivíduos e comunidades. Agostinho forneceu a primeira interpretação geral da história e da cultura em *Cidade de Deus*. Ali, argumentou que a história envolvia uma luta contínua entre a cidade dos homens, dominada pela *cupiditas* (ou cobiça), e a Cidade de Deus, governada pelo amor. Com a decadência da cultura clássica, Agostinho veio a sentir certo pessimismo no tocante às realizações humanas e à necessidade de confiar na graça de Deus. A Queda, segundo ele acreditava, criou uma divisão dentro da consciência humana, que poderia ser sanada somente pela submissão à Igreja e pela apropriação da sua arte e liturgia como modo de se obter um conhecimento amplo de Deus. A linguagem bíblica figurada passou, então, a tomar o lugar dos Clássicos como a base de uma "cultura cristã" (cf. sua *Da Doutrina Cristã*), lançando, assim, o alicerce para a arte e adoração medievais.

Enquanto isso, os teólogos do leste ressaltavam a terra como um veículo em potencial do Espírito de Deus e viam a redenção em termos da divinização (Atanásio), uma restauração da sua "imagem" de Deus. Esta idéia reconquistou alguns ecos do AT que tinham sido perdidos no Ocidente, e levou às ricas tradições místicas das Igrejas Ortodoxas.

A Idade Média. A partir de Agostinho desenvolveu-se o conceito de que tudo na terra se conformava com algum padrão celestial. Bonaventura retratava o mundo como uma estrada que levava a Deus, ao longo da qual cada objeto O revelava. Para Aquino, a cultura como uma reflexão da finalidade natural do homem deve conformar-se à lei natural. Visto que "é natural ao homem ser um animal social e político", a vida em sociedade é preceituada pela lei natural. A graça, a boa assistência da parte de Deus, aperfeiçoa, ao invés de julgar aquilo que é naturalmente bom, visto que a nossa finalidade está implícita em nossa natureza. Esta opinião compreendia a relevância eterna da realização humana – a nossa obra "dá frutos eternos", conforme a expressão de Dante, na *Divina Comédia* – mesmo quando reduzia seu significado histórico e, às vezes, causava lealdade não-crítica a corporificações específicas da civilização cristã.

A Reforma. A crítica decisiva ao conceito medieval da cultura veio com a Reforma. A revolução copernicana e as viagens de descoberta focalizavam as possibilidades da vida terrestre. A cosmovisão medieval estática foi rompida, e os reformadores começaram a definir os propósitos cristãos não em termos de imaginação de algum padrão eterno mas de concretização de um ideal futuro. João Calvino enfatizava as intervenções soberanas de Deus e a vitória definitiva de Cristo que é ressaltada pela ressurreição. A ascensão deixa subentendido que todas as coisas ficam plenas da Sua glória e, portanto, o cristão po-

de ser otimista no tocante a esta ordem mundial. O reino dinâmico de Cristo avança através da Igreja, a fim de colocar toda a humanidade sob o domínio do evangelho.

Martinho Lutero, por outro lado, reagindo contra as pretensões medievais da cultura cristã, enfatizava o caráter pecaminoso da obra humana e a necessidade da graça. As formas culturais, portanto, não têm valor positivo e servem somente para refrear o mal. O ato espontâneo de amor que Deus produz no crente pode ser levado a efeito em qualquer profissão e, de qualquer maneira, não ficará plenamente manifesto a não ser na volta de Cristo. A Igreja leveda a sociedade, mas sua influência é freqüentemente visível somente pela fé.

A corrente radical da Reforma – às vezes chamada anabatismo – retomou linhas ascéticas e perfeccionistas na Igreja, e ressaltava a conversão pessoal e uma comunidade cristã separada. O conceito deles no tocante ao caráter penetrante do pecado, a ênfase na volta iminente de Cristo e, talvez, a condição minoritária fizeram com que se tornassem pessimistas no tocante às possibilidades da cultura humana.

O Iluminismo. A consciência da Reforma e a ênfase dada pela Renascença ao presente mundo contribuíram juntas para um processo de secularização no Ocidente em que o consenso cristão da Idade Média paulatinamente cedeu lugar aos alvos do estado secular. Os ideais cristãos freqüentemente eram influentes na sociedade (como continuam sendo até ao dia de hoje), mas abria-se mão da realidade cristã. Já em fins do século XVIII, durante o período chamado Iluminismo, o mundo era considerado em termos imanentes; Deus estava distante, sem Se envolver; o homem já se tornara maior de idade. Por trás desta fé subjazia a convicção de que "a situação humana é fundamentalmente caracterizada pelo conflito com a natureza" e não pelo conflito com Deus (H. R. Niebuhr). Além disso, havia plena confiança da vitória nesse conflito, e o caminho ficou aberto para se identificar o cristianismo com a cultura européia ocidental (e, posteriormente, norte-americana), e para o imperialismo cultural dos séculos XIX e XX.

A idéia de Hegel sobre o desenvolvimento imanente da realidade espiritual na cultura humana marcou uma etapa final da influência do cristianismo sobre a cultura européia. Pouco depois, Nietzsche proclamou que Deus estava morto e que todos os valores deveriam ser reformulados. Karl Löwith chama o niilismo resultante "a única crença genuína de pessoas cultas", no fim do século XIX.

O Período Moderno. A Primeira Guerra Mundial pareceu confirmar o cinismo de Nietzsche, bem como a ausência de todas as influências cristãs sobre a cultura, e esmagou as esperanças de alguns que tinham acreditado na possibilidade da introdução do milênio. Não é de admirar que a maioria dos cristãos adotasse atitudes negativas diante da direção tomada pela cultura ocidental e se satisfizesse em lutar em frentes muito estreitas. Numa das primeiras tentativas de julgar criticamente a cultura moderna pós-cristã, T. S. Eliot argumentou, em 1934, que a literatura moderna era dominada por secularismo e individualismo. Mais recentemente, os evangélicos Francis Schaeffer e H. R. Rookmaaker traçaram a alienação da cultura moderna à capitulação dos valores cristãos desde a Renascença. B. I. Bell e C. S. Lewis descreveram a manipulação e a desumanização que resultaram da moderna sociedade de consumo, com as "sensibilidades famintas" conseqüentes. De modo mais positivo, Paul Tillich indicou que as formas culturais modernas ainda expressam uma dedicação básica religiosa ou absoluta, que possibilitam uma experiência de profundidade.

A influência do máximo alcance sobre o conceito cristão da cultura desde a Segunda Guerra Mundial tem sido levada a efeito pelo impacto crescente das ciências sociais. Estes estudos nos mostraram que a cultura é mais do que uma cosmovisão intelectual; é também um complexo de símbolos – incluindo objetos, palavras e eventos – por meio dos quais um povo se orienta no mundo. O significado e, portanto, as implicações da dedicação cristã revelam que permeiam a totalidade da cultura humana, possibilitando, as-

sim, uma nova compreensão integral do evangelho. A comunicação transcultural da fé tem sugerido a necessidade de se aproveitarem os recursos da cultura emissora e da cultura receptora a fim de se obter uma compreensão mais completa da verdade cristã. Em todas as comunidades, há a consciência crescente de que a Palavra de Deus, e não alguma cultura específica, corrigirá falhas e redimirá aspectos fortes, e toda percepção cultural da verdade cristã e das Escrituras pode ser usada para enaltecer a nossa compreensão do evangelho "até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus" (Ef 4.13).

A Tipologia. A história do encontro entre o cristianismo e a cultura demonstra certas reações típicas que refletem várias ênfases teológicas e contingências históricas. Correndo o risco de fazer divisões arbitrárias, podemos sugerir três conceitos típicos que têm sido influentes no pensamento evangélico.

O Anabatista. No decurso da história da cristandade uma corrente radical e rigorosa apareceu, enfatizando a natureza decaída desta ordem mundial e a necessidade de se criarem estruturas alternativas que sigam mais de perto o modelo do Senhor crucificado da Igreja. Tal conceito, que achou sua expressão mais clara na Reforma radical, tem continuado a influenciar os cristãos através das igrejas dentro dessa tradição e dos muitos grupos pietistas que compartilham desse mesmo espírito. Uma expressão extremada desse ponto de vista está em Watchman Nee, que acreditava que a salvação envolvia a separação total entre o crente e o sistema deste mundo. O cristão vive no mundo como num ambiente estranho – como um mergulhador na água – e assim deve desenvolver uma atitude de desprendimento. A obra terrena do cristão sempre está sujeita à sentença da morte: sua única esperança é ser finalmente libertado por Deus. Um proponente mais moderado deste conceito é Jacques Ellul, que argumentava que a civilização espera numa nova obra de Deus mediante a qual a Nova Jerusalém tomará o lugar desta cidade caída. Enquanto isso, continuamos a trabalhar, conscientes de que "estamos participando de uma obra de morte que está sob a maldição". Uma expressão mais positiva e influente desta tendência é oferecida por J. H. Yoder. Segundo Yoder, Jesus veio levar a efeito uma revolução social por meio da formação de uma nova comunidade voluntária, ao invés de um encontro com as autoridades. Cristo fundou uma nova ordem com padrões alternativos de liderança e estilo de vida que acabarão condenando e substituindo a velha ordem moribunda. O caminho da cruz, Yoder acredita, é uma "alternativa tanto à insurreição quanto ao quietismo". Este conceito tem dado expressão nítida aos elementos apocalípticos e transcedentes do cristianismo, e muitos dos seus representantes têm exercido uma forte influência profética, embora tenham hesitado em ocupar-se em esforços públicos ativos para melhorar as condições existentes.

O Conceito Anglo-Católico. Outros cristãos têm insistido mais na distribuição entre as esferas da graça e da natureza. Continuando a tradição medieval, pensadores com esta tendência acreditam que a área da cultura humana é indiferente aos valores religiosos. J. H. Newman deu expressão clássica a este conceito há um século, quando declarou que a cultura tem valor no seu próprio nível (natural), mas não pode ser o ambiente da virtude: "O cultivo intelectual não é a causa, nem o antecedente apropriado, de qualquer coisa sobrenatural". No presente século, C. S. Lewis adotou um ponto de vista semelhante. Ele acredita que o NT é inconfundivelmente frio na sua maneira de tratar a cultura, sendo que é necessário descartá-la no momento em que entra em conflito com o serviço de Deus. O bem da cultura pode formar uma analogia com o bem cristão, mas não é a mesma coisa – Lewis confessa não saber como se pode harmonizar bens espirituais e culturais. Estes pensadores dão, com toda a razão, prioridade aos valores espirituais, mas não conseguem sugerir perspectivas críticas formadas pela verdade cristã e, portanto, tendem a apoiar o *status quo* cultural.

O Conceito Reformado. Desde Justino Mártir têm havido cristãos com a convicção

de que a cultura pode ser levada cativa ao senhorio de Cristo. Enfatizando o poder criador de Deus e a obra vitoriosa de Cristo, estes pensadores tendem a ser mais otimistas no tocante às estruturas humanas, pois têm a impressão que por mais iníquas e depravadas que certas instituições talvez pareçam ser, elas não estão fora do alcance da soberania de Cristo. Calvino deu expressão clássica a esta posição, e tem sido seguido pela tradição do cristianismo reformado e presbiteriano. No início do século XX, Abraham Kuyper expressou de modo conciso este ponto de vista, que coloca a glorificação do próprio Deus no centro do pensamento cristão a respeito da cultura. Toda a labuta humana exibe coletivamente a imagem de Deus e, mediante a graça geral, é dada para honrar a Cristo, o mediador da Criação. A cultura, portanto, pode ser o meio de controle da influência do pecado e, por causa da obra de Cristo que restaura a criação dentro das suas próprias raízes, pode começar a refletir o triunfo do reino restaurado de Cristo, que será consumado na Segunda Vinda. Kuyper acredita que o desenvolvimento genuíno na sociedade transbordará para a eternidade (Ap 21.24), embora os últimos dias tenham de demonstrar uma apostasia nas coisas espirituais. Este conceito tem tido muita influência nas sociedades onde se faz presente, e exibe uma ênfase atraente ao senhorio de Cristo e à realidade do Seu reino; sua fraqueza tem sido uma tendência ao triunfalismo que subestima o poder e a extensão da iniqüidade.

Conclusão Teológica. Com base nas evidências examinadas, é possível sugerir algumas diretrizes para uma abordagem cristã à cultura? Alguns concordam com H. R. Niebuhr em que as relatividades da nossa fé e da nossa posição sugerem que deixemos abertas as nossas opções. Certos parâmetros bíblicos, no entanto, podem ser oferecidos. Os evangélicos têm se preocupado, com razão, em evitar que as influências culturais não desafiem nem diluam a autoridade de Cristo e da Sua Palavra. Mas é claro que este problema não pode ser resolvido ao se evitar a cultura; é impossível dedicar-se a Cristo em isolamento da nossa cultura. Alguma medida de solidariedade com nosso meio ambiente é inevitável; somos produtos dele e, como cristãos, somos responsáveis diante dele para sermos sal e luz. Além disso, o pecado é a rebelião contra Deus e Sua Palavra, de modo que a luta básica na cultura não é contra a natureza, mas contra as forças do mal. Segue-se que não podemos evitar a batalha em prol da justiça na esfera cultural. Conforme Milton: "Ser ingênuo e ignorante no tocante às opções morais é uma coisa; uma outra coisa bem diferente é ter consciência das opções e escolher a obediência a Deus". A pureza visível, pois, embora provenha de Deus, não pode ser concretizada senão mediante provações, e as provações provêm daquilo que é contrário.

A necessidade básica para os cristãos no decurso das eras tem sido uma fé suficientemente grande para incluir a totalidade dos elementos bíblicos – que vê Deus como Criador e Sustentador; que honra a Cristo como Logos e Senhor; e que vê na redenção tanto a reconciliação do pecador quanto a renovação da ordem criada. Esta atitude leva a um otimismo realista, porque a dedicação a Deus liberta-nos da subserviência aos princípios menos importantes e ajuda-nos a mantê-los na sua perspectiva correta. A Escritura é a norma para todos os povos e todos os tempos, mas o elemento supracultural sempre deve ser expresso em alguma forma cultural específica, mesmo que tais formas sejam transformadas à medida que o Espírito Santo aplica a realidade do reino. Por ora, em nossas famílias e comunidades, oremos para termos o prazer da criança, que fica atônita simplesmente por existir, e a sabedoria do erudito, a fim de discernirmos a verdade e batalharmos por ela. Porque as "pequenas ações de pequenos homens e pequenas mulheres, todas incompletas e imperfeitas..., são cruciais e têm seu lugar nos grandes planos de Deus" (H. R. Rookmaaker).

W. A. DYRNESS

Bibliografia. E. Caillet, *The Christian Approach to Culture*; T. S. Eliot, *Notes Toward a Definition of Culture* e "Religion and Literature", in *Selected Essays*; J. Ellul, *The Meaning of the City*; C. Geertz, "Re-

ligion as a Cultural System", in *Reader in Comparative Religion*, ed. Lessa e Vogt; C. H. Kraft, *Christianity in Culture*; A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*; C. S. Lewis, "Christianity in Culture", in *Christian Reflections*; W. Nee, *Love Not the World*; E. A. Nida, *Costumes e Culturas;*; H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*; F. Schaeffer, *How Should We Then Live?* J. Stott e R. Coote, eds., *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*; P. Tillich, *Theology of Culture*; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus.*

CRISTOLOGIA. Cristologia no NT. No NT os escritores indicam quem é Jesus ao descreverem a relevância da obra que Ele veio realizar e o ofício que veio cumprir. Entre as descrições variadas da Sua obra e do Seu ofício, sempre principalmente em termos do AT, há uma harmonização de um aspecto com outro, e um desenvolvimento que importa num enriquecimento, sem qualquer cancelamento da tradição anterior.

Jesus nos Evangelhos. Sua humanidade é tomada por certa nos evangelhos sinóticos, como se não fosse possível que alguém a questionasse. Vemo-lO deitado no berço, crescendo, aprendendo, sujeito a fome, ansiedade, dúvida, decepção, surpresa (Lc 2.40; Mc 2.15; 14.33; 15.34; Lc 7.9) e, finalmente, a morte e sepultamento. Mas em outros lugares, também, Sua verdadeira humanidade é testificada, como se pudesse ser questionada (Gl 4.4; Jo 1.14), ou sua relevância negligenciada (Hb 2.9,17; 4.15; 5.7-8; 12.2).

Além desta ênfase em Sua verdadeira humanidade, não deixa de haver ênfase no fato de que mesmo na Sua humanidade Ele é impecável e também totalmente diferente dos outros homens, e a Sua importância não deve ser avaliada, colocando-O lado a lado com os grandiosos, sábios ou santos da humanidade. O nascimento virginal e a ressurreição são sinais de que aqui temos algo incomparável no âmbito da humanidade. Quem ou o que Ele é pode ser descoberto somente por meio de uma comparação com outras pessoas, e esta diferença fulgura de modo mais brilhante quando todos os outros estão contra Ele. O evento da Sua vinda para sofrer e triunfar como homem em nosso meio é totalmente decisivo para todo indivíduo que com Ele Se encontra e para o destino do mundo inteiro (Jo 3.16-18; 10.27-28; 12.31; 16.11; 1 Jo 3.8). Na Sua vinda, também veio o reino de Deus (Mc 1.15). Seus milagres são sinais de que tudo aconteceu desse modo (Lc 11.20). Ai, portanto, daqueles que os interpretam erroneamente (Mc 3.22-29). Ele age e fala com autoridade real e celestial. Pode desafiar os homens a entregarem suas vidas por amor a Ele (Mt 10.39). O reino é realmente o Seu próprio reino (Mt 16.28; Lc 22.30). Ele é Aquele que, ao pronunciar o Seu simples parecer, ao mesmo tempo profere a palavra eterna e decisiva de Deus (Mt 5.22,28; 24.35). A Sua palavra leva a efeito aquilo que proclama (Mt 8.3; Mc 11.21) assim como faz a palavra de Deus. Ele tem autoridade e poder até mesmo para perdoar pecados (Mc 2.1-12).

Cristo. Somente se pode entender a Sua verdadeira relevância quando se compreende Seu relacionamento com as pessoas em cujo meio Ele nasceu. Nos eventos ocorridos durante Sua vida terrena, foram cumpridos o propósito e a aliança de Deus com Israel. Ele é Aquele que faz o que nem o povo do AT nem seus representantes ungidos – os profetas, os sacerdotes, e os reis – podiam fazer. Mas a eles fora prometido que Aquele que Se levantaria no meio deles ainda realizaria o que todos eles tinham deixado de realizar. Neste sentido, Jesus de Nazaré é Aquele que foi ungido com o Espírito e com poder (At 10.38) para ser o verdadeiro Messias ou o Cristo (Jo 1.41; Rm 9.5) do Seu povo. Ele é o verdadeiro profeta (Mc 9.7; Lc 13.33; Jo 1.21; 6.14), sacerdote (Jo 17; Hebreus) e rei (Mt 2.2; 21.5; 27.11), conforme indicam, por exemplo, Seu batismo (Mt 3.13ss.) e o uso que Ele faz de Is 61 (Lc 4.16-22). Ao receber esta unção e cumprir este propósito messiânico, recebe dos Seus contemporâneos os títulos de Cristo (Mc 8.29) e de Filho de Davi (Mt 9.27; 12.23; 15.22; cf. Lc 1.32; Rm 1.3; Ap 5.5).

Mas Ele dá a Si mesmo, como também recebe, muitos outros títulos que ajudam a esclarecer o ofício que desempenhou e que são ainda mais decisivos em indicar quem Ele

é. Uma comparação entre as idéias então correntes do judaísmo, o ensino do próprio Jesus e o testemunho do NT demonstram que Cristo selecionou certos aspectos da tradição messiânica que Ele enfatizava e deixava cristalizar-se em redor da Sua própria Pessoa. Certos títulos messiânicos são usados por Ele e a Seu respeito, em preferência a outros, sendo reinterpretados no uso que Ele faz e na relação consigo e entre eles, que Ele lhes atribui. Em parte, esta é a razão de Sua "discrição messiânica" (Mt 8.4; 16.20; Jo 10.24; etc).

Filho do Homem. No tocante à Sua pessoa, Jesus usou o título de "Filho do Homem" mais do que qualquer outros. Há passagens no AT em que a expressão significa simplesmente "homem" (e.g., Sl 8.5), e às vezes o uso feito por Jesus correspondia a este significado (cf. Mt 8.20). Mas a maioria dos contextos indica que, ao usar este título, Jesus estava pensando em Dn 7.13, onde o "Filho do homem" é um personagem celestial, um indivíduo e, ao mesmo tempo, o representante ideal do povo de Deus. Na tradição apocalíptica judaica, este Filho do homem é considerado uma pessoa preexistente que virá no fim dos tempos como juiz e luz para os gentios (cf. Mc 14.62). Jesus às vezes empregava este título ao enfatizar Sua autoridade e poder (Mc 2.10; 2.28; Lc 12.19). Em outras ocasiões, Ele o emprega quando para evidenciar Sua humildade e Sua identidade desconhecida ao povo (Mc 10.45; 14.21; Lc 19.10; 9.58). No Evangelho segundo João, o título é usado em contextos que enfatizam Sua preexistência, Sua vinda para o mundo num estado de humilhação que tanto oculta quanto manifesta a Sua glória (Jo 3.13-14; 6.62-63; 8.6ss.), o Seu papel de unificador de céu e terra (Jo 1.51) e a Sua vinda para julgar os homens e realizar o banquete messiânico (Jo 5.27; 6.27).

Embora "Filho do homem" seja usado somente por Jesus com referência a Si mesmo, o significado deste título é expresso de outros modos, especialmente em Rm 5 e 1 Co 15, onde Cristo é descrito como o "homem do céu" ou o "segundo Adão". Paulo emprega aqui evidências dos evangelhos sinóticos de que na vinda de Cristo há uma nova criação (Mt 19.38), onde o Seu papel será relacionado e comparado com o aquele que Adão desempenhou na primeira criação (cf., e.g., Mc 1.13; Lc 3.38). Tanto Adão quanto Cristo têm uma relação representativa com toda a humanidade, que está envolvida no conceito de "Filho do homem". Mas Cristo é considerado como Aquele cuja identificação com toda a humanidade é muito mais profunda e completa do que a de Adão. Na Sua ação redentora, a salvação é providenciada para toda a humanidade. Pela fé nEle, todos os homens podem participar de uma salvação que Ele já executou. Além disso, Ele é a imagem e glória de Deus (2 Co 4.4,6; Cl 1.15), as quais o homem criado deveria refletir (1 Co 11.7) e que os cristãos devem assumir ao participarem da nova criação (Cl 3.10).

Servo. A Sua auto-identificação com os homens é enfatizada nas passagens que relembram o Servo Sofredor em Isaías (Mt 12.18; Mc 10.45; Lc 24.26). Na Sua experiência batismal Ele assume este papel (cf. Mt 3.17 e Is 42.1) de sofredor como Aquele em quem todo o Seu povo está representado e que é oferecido pelos pecados do mundo (Jo 1.29; Is 53). Jesus é chamado abertamente de "Servo" na pregação da igreja primitiva (At 3.13,26; 4.27,30), e esta Sua condição também estava na mente de Paulo (cf. Rm 4.25; 5.19; 2 Co 5.21).

Na humilhação da Sua auto-identificação com a nossa condição humana (Hb 2.17; 4.15; 5.7; 2.9; 12.2), Ele desempenha o papel não somente da vítima, mas também do sumo-sacerdote, oferecendo-Se a Si mesmo de uma vez por todas (Hb 7.27; 9.12; 10.10) num auto-sacrifício que possibilita para sempre um novo relacionamento entre Deus e o homem. O "batismo", cumprido no Seu percurso terreno que culmina na cruz (cf. Lc 12.50), é Sua auto-consagração ao sacerdócio eterno, e nesta consagração, Seu povo é santificado para sempre (Jo 17.19; Hb 10.14).

Filho de Deus. O título "Filho de Deus" não é tão usado por Jesus como a expressão "Filho do homem" (mas cf., e.g., Mc 12.6), mas é o nome que Lhe é conferido (cf. Lc 1.35)

pela voz celestial no batismo e na transfiguração (Mc 1.11; 9.7), por Pedro no seu momento de iluminação (Mc 16.16), pelos demônios (Mc 5.7) e pelo centurião (Mc 15.39).

O título "Filho de Deus" é messiânico. No At, Israel é o "filho" (Ex 4.22; Os 11.1). O rei (Sl 2.7; 2 Sm 7.14) e possivelmente os sacerdotes (Ml 1.6) também recebem este título. Portanto, Jesus, ao usar e aceitar este título, está empregando o nome dAquele em quem será cumprido o verdadeiro destino de Israel.

Mas o título também reflete a consciência filial ímpar de Jesus no meio desta tarefa messiânica (cf. Mt 11.27; Mc 13.32; 14.36; Sl 2.7). Este fato tem implicações cristológicas das mais profundas. Ele não é simplesmente um filho mas *o* Filho (Jo 20.17). Esta consciência, revelada nos pontos altos dos evangelhos sinóticos, é considerada por João o pano de fundo contínuo e consciente da vida de Jesus. O Filho e o Pai são um só (Jo 5.19,30; 16.32) na vontade (4.34; 6.38; 7.28; 8.42; 13.3), na atividade (14.10) e na doação da vida eterna (10.30). O Filho está no Pai e o Pai está no Filho (10.38; 14.10). O Filho, como o Pai, tem em Si mesmo a vida e o poder vivificante (5.26). O Pai ama o Filho (3.35; 10.17; 17.23-24) e entrega todas as coisas em Suas mãos (5.35), dando-Lhe autoridade para julgar (5.22). O título subentende também uma unidade de existência e de natureza com o Pai, além de uma condição inigualável de origem e preexistência (Jo 3.16; Hb 1.2).

Senhor. Embora Paulo também empregue o título "Filho de Deus", ele se refere mais a Jesus como "Senhor". Este termo não se originou em Paulo. Nos evangelhos, Jesus é chamado "Senhor" (Mt 7.21; Mc 11.3; Lc 6.46). Aqui, o título pode referir-se à Sua autoridade para ensinar (Lc 11.1; 12.41), mas também pode ter um significado mais profundo (Mt 8.25; Lc 5.8). Embora lhe seja atribuído com maior freqüência depois de Sua exaltação, Ele mesmo citou o Sl 110.1 e abriu caminho para o uso deste título (Mc 12.35; 14.62).

Seu senhorio estende-se por todo o decurso da história e sobre todos os poderes do mal (Cl 2.15; 1 Co 2.6-8; 8.15; 15.24) e deve ser a preocupação predominante da vida da igreja (Ef 6.7; 1 Co 7.10,25). Como Senhor, Ele virá para julgar (2 Ts 1.7).

Embora Sua obra na humilhação seja também o exercício de Seu senhorio, apenas depois da ressurreição e da ascensão o título foi mais espontaneamente atribuído a Jesus pela igreja primitiva (At 2.32ss.; Fp 2.1-11). Oravam a Ele do mesmo modo que orariam a Deus (At 7.59-60; 1 Co 1.2; cf. Ap 9.14,21; 22.16). Este seu título está vinculado, do modo mais estreito possível, com o do próprio Deus (1 Co 1.3; 2 Co 1.2; cf. Ap 17.14; 19.16; e Dt 10.17). A Ele se referem as promessas e os atributos do "Senhor" Deus (*Kyrios*, LXX) no AT (cf. At 2.21, 38; Rm 10.3 e Jl 2.32; 1 Ts 5.2 e Am 5.18; Fp 2.10-11 e Is 45.23). Aplicam-se livremente a Ele a linguagem e as fórmulas usadas para o próprio Deus, de modo que se torna difícil decidir numa passagem como Rm 9.5 se a referência é ao Pai ou ao Filho. Em Jo 1.1,18; 20.28; 2 Ts 1.12; 1 Tm 3.16; Tt 2.13; e 2 Pe 1.1, Jesus é confessado como "Deus".

Palavra/Verbo. A declaração "e o Verbo se fez carne" (Jo 1.14) estabelece uma relação entre Jesus e a Sabedoria de Deus no AT (que tem um caráter pessoal, Pv 8) e também com a lei de Deus (Dt 30.11-14; Is 2.3) à medida que são declaradas na propagação da Palavra mediante a qual Deus cria, Se revela e cumpre a Sua vontade na história (Sl 33.6; Is 55.10-11; 11.4; Ap 1.16). Há, aqui, um relacionamento estreito entre a palavra e o evento. No NT torna-se ainda mais claro que a Palavra não é simplesmente uma mensagem proclamada, mas é o próprio Cristo (cf. Ef 3.17 e Cl 3.16; 1 Pe 1.3,23; Jo 8.31, 15.17). O que Paulo diz em Cl 1, João repete no prólogo do seu evangelho. Nas duas passagens (e em Hb 1.1-14) confirma-se a posição de Cristo como Aquele que, no princípio foi o agente da atividade criadora de Deus. O NT não poderia dar testemunho destes aspectos de Jesus Cristo sem falar da Sua preexistência. Ele era "no princípio" (Jo 1.1-3; Hb 1.2-10). Sua vinda (Lc 12.49; Mc 1.24; 2.17) envolve-O numa profunda humilhação (2 Co 8.9; Fp 2.5-7), cumprindo-se um propósito que Lhe havia sido ordenado desde a funda-

ção do mundo (Ap 13.8). No Evangelho Segundo João, Ele dá este testemunho com Suas próprias palavras (Jo 8.58; 17.5,24).

Embora a Sua vinda da parte do Pai não envolva nenhuma diminuição da Sua deidade, não deixa de existir uma subordinação do Filho encarnado ao Pai, num relacionamento de amor e igualdade que subsiste entre o Pai e o Filho (Jo 14.28); porque é o Pai quem envia e o Filho é quem é enviado (Jo 10.36); o Pai dá, e o Filho recebe (Jo 5.26); o Pai ordena, e o Filho cumpre (Jo 10.18). Cristo pertence a Deus, o Cabeça (1 Co 3.23; 11.13), que no fim, sujeitará a Si mesmo todas as coisas (1 Co 15.28).

A Cristologia Patrística. No período imediatamente seguinte ao NT, os Pais Apostólicos (90-140 d.C.) puderam falar de Cristo em termos altamente elogiosos. Temos um sermão que começa assim: "Irmãos, devemos ter de Jesus Cristo o mesmo conceito que temos de Deus, o Juiz dos vivos e dos mortos" (II Clemente). Inácio, com sua ênfase na divindade e unidade reais de Cristo pode referir-se ao "sangue de Deus". Mesmo que o testemunho deles não seja totalmente suficiente, há uma tentativa real de se combater o ebionismo, que considerava Cristo um homem nascido naturalmente, sobre quem o Espírito Santo veio na ocasião do seu batismo, e o docetismo, que asseverava que a humanidade e os sofrimentos de Cristo eram mais aparentes do que reais.

Os apologistas da geração seguinte (e.g., Justino, c. de 100-165, e Teófilo de Antioquia) procuraram recomendar o evangelho aos cultos e defendê-lo diante dos ataques feitos por pagãos e judeus. No entanto, o seu conceito da posição de Cristo era determinado mais pelas idéias filosóficas correntes do *logos*, em vez de pela revelação histórica dada no evangelho; para eles, o cristianismo tendeu a se tornar uma nova lei ou filosofia, sendo Cristo outro Deus, inferior ao Deus Altíssimo.

Porém, neste mesmo período, Melito de Sardes falava claramente de Cristo como Deus e homem, e Ireneu, ao confrontar o desafio do gnosticismo, também se voltou para um ponto de vista mais bíblico, vendo a pessoa de Cristo sempre em estreita relação com Sua obra de redenção e revelação, sendo que Ele, para cumpri-la, "tornou-Se aquilo que somos, a fim de que pudesse fazer de nós aquilo que Ele mesmo é". Assim, Ele Se tornou o Cabeça da nossa raça, e reconquistou aquilo que fora perdido em Adão, salvando-nos através de um processo de "recapitulação". Ao identificar-Se conosco, Ele é vero Deus e vero homem. Tertuliano também deu sua contribuição à cristologia, ao combater o gnosticismo e as várias formas daquilo que veio a ser conhecido como monarquianismo (o dinamismo, o modalismo, o sabelianismo), que reagiu de modos diferentes contra o que parecia ser a adoração de um segundo Deus lado a lado com o Pai. Ele foi o primeiro a ensinar que o Pai e o Filho são de "uma só substância", e a falar de três pessoas na Divindade.

Orígenes teve uma influência decisiva no desenvolvimento da cristologia no Ocidente. Ensinou a geração eterna do Filho da parte do Pai, e usou o termo *homoousios*. Ao mesmo tempo, porém, sua doutrina complicada incluiu uma visão de ver Cristo como um ser intermediário, ligando a distância entre o Ser totalmente transcendente de Deus e este mundo criado. Os dois lados na controvérsia ariana posterior, por volta de 318, revelam influências que talvez possam remontar a Orígenes.

Ário negava a possibilidade de qualquer emanação divina, ou contato com o mundo, ou qualquer distinção dentro da Deidade. Por isso, o Verbo foi criado do nada, antes de o tempo existir. Embora fosse chamado Deus, não é vero Deus. Ário negava a Cristo uma alma humana. O Concílio de Nicéia (325) condenou Ário ao insistir em que o Filho não era simplesmente o "primogênito de toda a criação" mas que realmente era "de uma só essência com o Pai". Na sua luta prolongada contra o arianismo, Atanásio procurou sustentar a unidade da essência do Pai e do Filho baseando o seu argumento não numa doutrina filosófica da natureza do Logos, mas na natureza da redenção realizada pelo Verbo na carne. Somente o próprio Deus, assumindo a carne humana, morrendo e res-

suscitando na nossa carne pode levar a efeito uma redenção que consiste em sermos salvos do pecado, da corrupção e da morte, e em sermos ressuscitados para compartilhar da natureza do próprio Deus.

Depois de Nicéia, foi levantada a seguinte pergunta: Se Jesus Cristo é verdadeiramente Deus, como Ele pode ser, ao mesmo tempo, verdadeiramente homem? Apolinário procurou preservar a unidade do Deus-homem ao negar que Ele tinha uma natureza humana completa. Ele supunha que o homem era composto de três partes: corpo, alma irracional ou animal, e alma racional ou intelecto (*nous*). Em Jesus, o *nous* humano foi substituído pelo *Logos* divino. Mas isto negava a genuína realidade da natureza humana de Cristo e, ainda mais, da própria encarnação e, portanto, da salvação. A objeção mais coerente a isto foi expressa por Gregório de Nazianzo: "A parte não assumida é a parte não sanada." Cristo tinha de ser vero homem além de ser vero Deus. Apolinário foi condenado em Constantinopla, em 381.

Como, pois, Deus e homem podem estar unidos numa só pessoa? A controvérsia passou a concentrar-se em Nestório, Bispo de Constantinopla, que se recusou a aprovar o emprego da expressão "mãe de Deus" (*Theotokos*), aplicada a Maria, porque ela, segundo ele afirmava, não deu à luz a Deidade mas "um homem que era o instrumento da Deidade". A despeito do fato de Nestório asseverar claramente que o Deus-homem era uma só pessoa, parecia pensar que as duas naturezas existiam lado a lado e, portanto, tão nitidamente distintas entre si que o sofrimento da parte humana não podia ser atribuído à Deidade. Esta separação foi condenada, e Nestório foi deposto no Concílio de Éfeso (431) principalmente por causa da influência de Cirilo que reafirmou uma unidade tão completa das duas naturezas na pessoa de Cristo que seria possível dizer que o Verbo impassível sofreu a morte. Cirilo procurou evitar o apolinarismo declarando que a condição humana de Cristo era completa ou inteira mas não tinha subsistência independente (*anhypostasis*).

Surgiu uma controvérsia a respeito de um dos seguidores de Cirilo, Êutico, que afirmava que no Cristo encarnado as duas naturezas aglutinaram-se numa só. Isto deixava subentendido um conceito docético da natureza humana de Cristo e lançava dúvidas sobre Sua consubstancialidade conosco. O eutiquianismo e o nestorianismo foram finalmente condenados no Concílio de Calcedônia (451), que defendeu um só Cristo em duas naturezas, unidas em uma só pessoa ou hipóstase, porém permanecendo "sem confusão, sem conversão, sem divisão, sem separação".

Outras controvérsias ainda surgiriam antes de a igreja poder tomar posição sobre como a natureza humana poderia realmente reter a sua humanidade completa e ainda estar sem subsistência independente. Foi Leôncio de Bizâncio quem propôs a fórmula que possibilitou que a maioria concordasse entre si sobre uma interpretação da fórmula de Calcedônia. A natureza humana de Cristo, ensinava ele, não era uma hipóstase independente (anipostática), mas era enipostática, isto é, tinha sua subsistência no Logos e através dEle.

Surgiu uma outra controvérsia sobre a questão de as duas naturezas importarem em Cristo ter duas vontades ou centros de volição. De início, uma fórmula foi cogitada para adaptar-se aos monotelitas, que asseveravam que o Deus-homem, embora tivesse duas naturezas, operava com uma só energia divina-humana. Mas, finalmente, a despeito da preferência de Honório, Bispo de Roma, a favor de uma fórmula que asseverava "uma só vontade" em Cristo, a Igreja Ocidental decretou, em 649, que havia "duas vontades naturais" em Cristo, e esta tornou-se a decisão de toda a igreja no sexto concílio ecumênico em Constantinopla, em 680, sendo que as opiniões do Papa Honório I foram condenadas como heresia.

Desenvolvimentos Adicionais. Os teólogos da Idade Média aceitavam a autoridade da cristologia patrística, e permitiam que seu pensamento e experiência fossem enrique-

cidos pela ênfase que Agostinho deu à humanidade verdadeira de Cristo na Sua obra expiatória, à Sua importância como nosso exemplo de humildade e às experiências místicas. Mas esta ênfase na humanidade de Cristo tendia a ser dada somente quando Ele era apresentado em Sua paixão, como Aquele que faz mediação entre o homem e um Deus distante e terrível. Na sua discussão mais abstrata da pessoa de Cristo havia uma tendência de apresentar Alguém com pouca participação na nossa natureza humana real. A humanidade de Jesus, no entanto, veio a ser o centro da devoção mística em Bernardo de Claraval, que ressaltava a união entre a alma e o Noivo.

Na Reforma, a cristologia de Lutero baseou-se em Cristo como vero Deus e vero homem em unidade inseparável. Ele falava da "troca maravilhosa" pela qual, mediante a união de Cristo com a natureza humana, a Sua justiça se torna a nossa, e os nossos pecados se tornam dEle. Lutero recusava-se tolerar qualquer modo de pensar que pudesse levar à especulação a respeito do Deus-homem divorciada da pessoa histórica do próprio Jesus ou da obra que Ele veio cumprir e do ofício que veio realizar na nossa redenção. Lutero, porém, ensinava que a doutrina da "comunicação de atributos" (*communicatio idiomatum*) significava que havia uma transferência mútua de qualidades ou atributos entre as naturezas divina e humana em Jesus, e desenvolveu esta idéia no sentido de existir uma penetração mútua de qualidades ou propriedades divinas e humanas, aproximando-se da própria mistura de naturezas que a cristologia de Calcedônia tinha recusado. Na ortodoxia luterana, isto causou uma controvérsia posterior sobre até que ponto a humanidade do Filho de Deus compartilhava e exercia tais atributos de majestade divina em que medida Ele era capaz de assim fazer e como Jesus usou ou renunciou a estes atributos durante a Sua vida humana.

Calvino também aprovou as declarações cristológicas ortodoxas dos concílios eclesiásticos. Ensinou que quando o Verbo Se encarnou, não suspendeu nem alterou Sua função normal de sustentar o universo. Achava que as declarações extremadas da cristologia luterana eram culpadas de uma tendência à heresia de Êutico, e insistia em que as duas naturezas em Cristo são distintas, embora nunca separadas. Mesmo assim, na unidade da pessoa em Cristo, uma natureza está tão estreitamente envolvida nas atividades e eventos que diziam respeito à outra que é possível falar da natureza humana como se compartilhasse dos atributos divinos. A salvação é realizada não somente por meio da natureza divina operando através da humana, mas é de fato a realização de Jesus humano, que operou uma perfeita obediência e santificação por todos os homens na Sua própria pessoa (sendo que a humanidade não era somente o instrumento mas também a "causa material" da salvação). Esta salvação é realizada no cumprimento do tríplice ofício de profeta, sacerdote e rei.

Aqui, há uma divergência entre o ensino luterano e o reformado. Os luteranos ressaltavam a união de duas naturezas numa comunhão em que a natureza humana é assumida na natureza divina. Os teólogos reformados recusaram-se a pensar que a natureza humana foi assumida na pessoa divina do Filho, em quem havia união direta entre as duas naturezas. Assim, ao conservar o conceito patrístico da *communicatio idiomatum*, desenvolveram o conceito da *communicatio operationum* (ou seja, as propriedades das duas naturezas coincidem numa só pessoa) a fim de falarem de uma comunhão ativa entre as naturezas sem ensinarem uma doutrina de interpretação. A importância da *communicatio operationum* (que também veio a ser retomada por luteranos) está na sua correção do modo um pouco estático de se falar na união hipostática na teologia patrística, por meio de uma visão da pessoa e da obra de Cristo em união inseparável, e assim afirmar uma comunhão dinâmica entre as naturezas divina e humana de Cristo em termos da Sua obra de expiação e reconciliação. Ressalta a união das duas naturezas para Sua operação de mediação, de tal maneira que esta obra procede da pessoa una do Deus-homem mediante a eficácia distintiva das duas naturezas. Sob esta luz, a união hipostática é vista

como o lado ontológico da ação dinâmica da reconciliação e, portanto, a encarnação e a expiação são essencialmente complementares.

Desde o início do século XIX, a tendência tem sido de afastamento da doutrina calcedônia das duas naturezas, por não ser possível que ela tivesse relação com o Jesus humano retratado nos evangelhos, pelo uso de termos estranhos às Sagradas Escrituras e às maneiras de expressão de então. Schleiermacher edificou uma cristologia com base numa descoberta em Cristo de uma consciência sem igual e arquetípica da total dependência filial ao Pai. Na cristologia luterana houve um importante desenvolvimento adicional, sendo que os atributos da humanidade de Jesus são considerados limitadores dos atributos da Sua divindade, segundo a teoria "quenótica", de Tomásio. Segundo este ponto de vista, o Verbo, na encarnação, privou-Se dos Seus atributos "externos" de onipotência, onipresença e onisciência, porém manteve os atributos morais "essenciais". Embora continuasse sendo Deus, deixou de existir na forma de Deus. Até mesmo Sua auto-consciência como Deus foi absorvida na única consciência do Deus-homem, que despertava e crescia. Ritschl, também, ressaltou a importância dos atributos éticos da pessoa de Cristo e de se recusar qualquer especulação além da revelação de Deus encontrada no Jesus histórico, o qual deve ter para nós o valor de Deus e cuja natureza moral perfeita é tanto humana quanto divina. No início do século XX, os conceitos modernos da personalidade e as doutrinas científicas e filosóficas da evolução capacitaram os teólogos a produzirem variações adicionais nos desenvolvimentos da cristologia da século XIX.

O período do meio do século XX testemunhou uma volta ao uso da doutrina calcedônia das duas naturezas, especialmente segundo a interpretação da tradição reformada e o reconhecimento de que esta fórmula aparentemente paradoxal tem a intenção de apontar em direção ao relacionamento ímpar de graça estabelecido aqui entre o divino e o humano na pessoa e na obra do Deus-homem. Não se deve pensar neste mistério à parte da expiação, porque ele é aperfeiçoado e concretizado na história mediante a obra integral do Cristo crucificado, ressurreto e elevado aos céus. A participação neste mistério da nova unidade entre Deus e o homem em Cristo também é dada à igreja, em certa medida, mediante o Espírito. Isto significa que a nossa cristologia é decisiva na determinação da doutrina da igreja e da eficácia dos sacramentos, conforme usados na igreja. Nossa cristologia deve, de fato, indicar em que direção devemos solucionar todos os problemas teológicos quando tratamos do relacionamento entre um evento ou realidade humana e a graça de Deus em Cristo. Neste padrão cristológico, todo o sistema teológico deve encontrar sua coerência e unidade.

Também não se deve pensar neste mistério numa abstração da Pessoa de Jesus que nos é mostrada nos evangelhos dentro do contexto histórico da vida de Israel. A vida e os ensinos humanos do Jesus histórico precisam receber plena importância na Sua obra salvífica, por serem essenciais e não incidentais ou meramente instrumentais na Sua reconciliação expiatória. Aqui, devemos atribuir a devida importância aos estudos modernos da Bíblia que nos ajudam a reconhecer o tipo de homem que Jesus era e a ver que este Jesus da história é o Cristo da fé, o Senhor, o Filho de Deus. Através do estudo do Seu ofício e da Sua obra, vimos a compreender como a Sua humanidade não é apenas verdadeiramente individual mas também como é verdadeiramente representativa.

A discussão teológica moderna continua a dar testemunho da centralidade do próprio Jesus Cristo nas questões da fé, e é dominada pelas duas perguntas estreitamente entrelaçadas: "Quem é Jesus Cristo?" e "O que Ele fez em prol do mundo?" No entanto, o contexto no qual estas perguntas são feitas já se alterou. No século XIX, muitas reformulações radicais da fé cristológica freqüentemente subentendiam, segundo se pensava, uma rejeição da fé ortodoxa, e neste sentido argumentava-se a favor delas. Hoje, no entanto, repetidamente se alega que reformulações deste tipo surgem de uma reação fa-

vorável a Jesus, merecem ser vistas como interpretações modernas válidas da mesma verdade a respeito das quais as declarações mais antigas testemunhavam nos seus dias. Aqueles que formularam os credos mais antigos, alega-se, estavam expressando nas suas declarações simplesmente sua própria experiência contemporânea de serem redimidos por Jesus. Suas declarações não precisam ser interpretadas literalmente para que sejam confessadas com sinceridade, mesmo que sua linguagem continue a ser usada ocasionalmente.

Sustenta-se, ainda mais, que o homem moderno, com seu ponto de vista secular e científico, não tem a menor possibilidade de levar a sério um convite para pensar no universo como pano de fundo apropriado para dar crédito a conversas a respeito de um Filho de Deus preexistente que desceu do céu para o nosso meio, e finalmente voltou para lá. A igreja primitiva, quando afirmava tais coisas a respeito de Jesus, estava simplesmente usando os retratos fornecidos pelos mitos religiosos em voga naqueles tempos, a fim de expressar a nova liberdade e a auto-compreensão que lhes foram dadas quando descobriram que Deus Se dirigiu a eles na pessoa de Jesus, especialmente na proclamação da Sua cruz. Alguns teólogos eclesiásticos acreditam que aquilo que as testemunhas antigas queriam dizer com suas declarações pode ser reformulado hoje sem o uso de uma simples referência à encarnação. A insatisfação continua a ser expressa, exatamente como acontecia no século passado, com palavras tais como "essência", "substância", e "natureza". Alega-se que, hoje, estas palavras são meros verbetes de dicionário sem utilidade em declarações significativas.

No meio deste desejo de se expressar o significado de Cristo de maneiras novas, freqüentemente se fala em Jesus como um simples agente através de cuja mediação e exemplo somos capacitados a encontrar auto-expressão e nova existência autênticas, e a viver uma experiência relevante da realidade e do mundo. Levantam-se dúvidas quanto a nossa necessidade da continuação de Sua obra e ministério. Mesmo quando somos dirigidos para a Sua Pessoa, é como se o fôssemos para Alguém que simboliza outra coisa, e que dirige a nossa atenção inteiramente para além de Si mesmo. Às vezes parece que estamos sendo confrontados com um arianismo que se satisfaz em afirmar que o Filho é meramente "de substância semelhante" ao Pai e, às vezes, com um docetismo para o qual a realidade da natureza humana tem pouca importância.

No entanto, boa parte dos estudos recentes do NT tem sido feita com a crença de que os evangelhos realmente nos fornecem pormenores históricos suficientes a respeito de Jesus para nos oferecerem um quadro fidedigno do tipo de homem que Ele realmente foi. Tem sido ressaltada a importância de reconquistarmos semelhante compreensão da Sua humanidade como base da nossa cristologia. Wolfhart Pannenberg criticou Karl Barth e outros que o seguiram, por terem começado seu pensamento cristológico do ponto de vista do próprio Deus, isto é, primeiramente tomando por certas a Trindade e a Encarnação e, depois, argumentando de cima para baixo, olhando a humanidade de Jesus neste pano de fundo transcendente. O próprio Pannenberg crê que semelhante pressuposição inicial da divindade de Jesus nos envolverá inevitavelmente numa cristologia marcada por disjunção e paradoxo, e levantará problemas insolúveis quanto à unidade da Sua Pessoa. Além disso, ela obscurecerá nosso entendimento sobre a Sua verdadeira natureza humana.

Pannenberg procura formar uma "cristologia que vem de baixo", elevando-se a partir da vida e da morte de Jesus em direção a Sua transformação na ressurreição e exaltação, mediante a graça de Deus. Pannenberg acredita que há elementos lendários na história dos evangelhos (e.g., o nascimento virginal). Ressalta a necessidade de interpretarmos Jesus e a Sua morte do ponto de vista da nossa própria experiência da história, bem como do ponto de vista do AT. Karl Rahner, de uma perspectiva católico-romana, também segue uma cristologia que tem seu ponto de partida na humanidade de Jesus e se baseia na antropologia.

Devemos questionar se os relatos neotestamentários a respeito de Jesus permitem que façamos uma abordagem tão unilateral e sigamos tal método. Jesus é apresentado consistentemente nos evangelhos como alguém que é vero homem e vero Deus. As primeiras testemunhas não procuravam apresentá-lO a nós numa humanidade existente à parte do mistério da Sua união inigualável com Deus. Não parece possível, portanto, que nós mesmos tenhamos acesso à realidade que elas indicam, a não ser que procuremos captá-lO na interpretação estranha destes dois aspectos que parece marcar os relatos que elas deixaram a respeito dEle. O fato de que "o Verbo se tornou carne" parece subentender que não podemos ter a carne à parte do Verbo, nem o Verbo à parte da carne.

O que os escritores dos evangelhos pretendiam nos dar no seu testemunho deve, portanto, determinar não somente a nossa própria abordagem mas também o método que adotamos em nossa investigação. Hans Frei produziu mais recentemente um estudo de cristologia onde procura enfrentar os problemas da nossa abordagem às narrativas do evangelho. Insiste em dizer que Jesus Cristo é conhecido pelo cristão de uma maneira que inclui o conhecimento pessoal mas que também, ao mesmo tempo, vai misteriosamente além. Além disso, "já não podemos pensar em Deus a não ser à medida que pensamos em Jesus ao mesmo tempo, nem em Jesus a não ser em referência a Deus". Frei também insiste em que, embora possamos pensar corretamente em outras pessoas sem que elas estejam presentes, não podemos pensar apropriadamente em Jesus como quem não está presente. Não podemos realmente conhecer a Sua identidade sem estar na Sua presença. R. S. WALLACE

Veja também JESUS CRISTO; LOGOS, PALAVRAS DE JESUS; MESSIAS; PALAVRA, PALAVRA DE DEUS, PALAVRA DO SENHOR.

Bibliografia. H. R. Mackintosh, *The Person of Christ*; D. M. Baillie, *God Was in Christ*; O. Cullman, *The Christology of the NT*; E. Brunner, *The Mediator*; L. B. Smedes, *The Incarnations, Trends in Modem Anglican Thought*; H. Relton, *A Stydy in Christology*; K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/ 1 e IV/ 2; *RGG*, I, 1745-89; H. Vogel, *Gott in Christo* e *Christologie*; M. Fonyas, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*; W. Pannenberg, *Jesus – God and Man*; H. W. Frei, *The Identity of Jesus Christ*; E. Schillebeeckx, Christ, Jesus, e *Jesus and Christ*; R. A. Norris, *The Christological Controversy*; J. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, 4 vols.

CRUZ, CRUCIFICAÇÃO. A palavra grega correspondente a "cruz", *stauros*, refere-se literalmente a uma estaca ou pau pontiagudo, fincado verticalmente. A palavra *xylon* geralmente significa "madeira" ou "árvore". No NT e em outras literaturas daqueles tempos, as duas palavras freqüentemente se referem a uma forma especialmente cruel e degradante de pena capital, chamada crucificação. Na literatura cristã canônica e posterior, "cruz" e "crucificação" revestem-se de relevância especialmente importante por causa do seu vínculo com a morte de Jesus e aquilo que Ele esperava dos Seus discípulos. Qualquer compreensão da crucificação no mundo antigo deve incluir os fatos relacionados com o próprio ato, seu efeito sobre a vítima e as implicações sócio-culturais ligadas a ele.

O Método de Crucificação. A crucificação consistia na elevação do condenado sobre um poste, alguma forma de armação ou estrado, ou uma árvore natural, expondo-o, assim, à vista e zombaria públicas. Em muitos casos, o indivíduo era executado por algum outro método, e o corpo, ou parte dele (geralmente a cabeça), era então elevado. Em outras circunstâncias, era o próprio meio de execução. Por causa do efeito da crucificação sobre o corpo, bem como o longo período que geralmente antecedia a morte, ela representava a forma de execução mais dolorosa, cruel e bárbara. Suas origens são desconhecidas. Segundo se tem notícia, era praticada de uma forma ou outra por vários

grupos (tais como os indianos, os citas, os celtas, os germanos, os britanos e os taurianos), porém associa-se mais estreitamente aos persas, os cartagineses, os fenícios, os gregos e especialmente os romanos. Algumas evidências sugerem que a crucificação se associava com o sacrifício humano religioso além de ser uma forma de castigo.

As formas mais antigas provavelmente envolviam o ato de empalar o condenado num único poste, ou de suspendê-lo encaixando a sua cabeça dentro de um "Y" numa extremidade do implemento. Já nos tempos de NT parece ter havido várias formas de cruz comumente usadas pelos romanos. Além do poste único (*crux simplex*), a maioria envolvia o uso de pelo menos dois pedaços diferentes de madeira para formar uma armação. A crucificação, no entanto, dava aos algozes a oportunidade de usarem sua criatividade mais cruel e sádica; as vítimas eram ocasionalmente dependuradas em posições grotescas por uma variedade de meios. As duas formas de cruz que mais provavelmente podem ter sido usadas para a execução de Jesus são: a cruz de Sto. Antônio (*crux comissa*), na forma de um "T", ou a cruz latina (*crux immissa*), em que a peça vertical ultrapassa a altura não somente da peça colocada na horizontal (*patibulum*) como também da cabeça da vítima; a declaração em Mt 27.37 (cf. Lc 23.38) de que a inscrição foi colocada "por cima da sua cabeça" e a tradição mais antiga favorecem esta última.

São poucas as descrições da crucificação; os escritores parecem ter evitado o assunto. As descobertas arqueológicas recentes, incluindo restos de esqueleto de uma crucificação na Palestina do século I (em Giv'at ha-Mivtar, em Jerusalém), acrescentaram informações consideráveis sobre o ato. Parece que os relatos da morte de Jesus nos evangelhos descrevem um procedimento normal dos romanos para a crucificação. Depois de pronunciada a sentença, o condenado era obrigado a carregar a peça horizontal para o lugar de execução, sempre fora da cidade. O líder do quarteto encarregado da execução ia adiante da procissão levando um letreiro que pormenorizava a razão da execução. Ali, a vítima era açoitada (isto parece ter antecedido a condenação no caso de Jesus – possivelmente para evitar simpatia). Os braços estendidos da vítima eram fixados à viga lateral com pregos ou cordas. A viga era então levantada e fixada ao poste perpendicular (que em algumas áreas pode ter sido deixada fixa no lugar, tanto por conveniência como por advertência). Uma pequena tábua pode ter sido fornecida como tipo de assento para suportar parte do peso do condenado (ela, na realidade, pode ter prolongado o sofrimento ao evitar a asfixia). Os pés eram então fixados de modo a forçar os joelhos a ficarem dobrados. De forma contrária à opinião popular, as cruzes não eram altas; os pés provavelmente ficavam poucos centímetros acima do chão. O letreiro que descrevia a acusação era fixado à cruz.

A morte geralmente era lenta; não era incomum pessoas sobreviverem durante alguns dias na cruz. A exposição, a doença, a fome, o choque e a exaustão eram as causas imediatas mais comuns da morte. Ocasionalmente, como ato de "misericórdia", a morte era apressada quebrando-se as pernas do condenado. No caso de Jesus, a morte ocorreu muito mais rapidamente do que o normal. Uma lança foi espetada no Seu lado para se ter certeza de que Ele realmente estava morto, antes de o corpo ser removido (Jo 19.31-37). Os corpos dos crucificados eram freqüentemente deixados insepultos, sendo devorados por aves e animais carnívoros, aumentando, assim, a vergonha do ato.

O estigma social e a vergonha pública associados com a crucificação no mundo antigo dificilmente podem ser exagerados. Geralmente ela era reservada aos escravos, aos piores tipos de criminosos dos níveis mais baixos da sociedade, aos desertores militares e especialmente aos traidores. Somente em casos raros ocorria a crucificação de cidadãos romanos, sem se considerar qual tenha sido o crime. Entre os judeus, trazia um estigma adicional. Dt 21.23, "o que for pendurado no madeiro é maldito de Deus", era entendido no sentido de que o próprio método de morte trazia a maldição divina sobre o crucificado. Assim, a idéia de um Messias crucificado levantava um problema especial para judeus como Paulo (cf. Gl 3.13; 1 Co 1.27-29).

A Relevância da Cruz. Os escritores do NT tomam por certa a historicidade da crucificação de Jesus e concentram a atenção na sua relevância. Nos seus escritos, entendem que Ele "subsistindo em forma de Deus não julgou como usurpação o ser igual a Deus", estava disposto a "humilhar-se", "assumindo a forma de servo", e a suportar até mesmo a "morte de cruz" (Fp 2.6-8). Isto demonstra o auge da humilhação e da degradação. Mesmo assim, afirmam que a crucificação de Jesus, o Messias (Cristo), era da vontade de Deus e foi um ato dEle com relevância eterna e cósmica. Num nível mais simples, a crucificação de Jesus foi o meio pelo qual Deus forneceu a salvação, o perdão dos pecados (cf. 1 Co 15.3). O Cristo crucificado torna-se o resumo da mensagem cristã (1 Co 2.2). A cruz de Jesus, o amado Filho de Deus, é a demonstração suprema do amor que Deus tem pelo homem pecador (cf. Jo 3.16; 15.16). Na morte de Jesus, Deus lida de modo concreto com o pecado e a culpa que ofendem a Sua santidade e que fazem separação entre o homem e o seu Criador. Por causa da cruz, Deus Se torna não somente o Juiz reto e justo mas também, e ao mesmo tempo, Aquele que possibilita o perdão e justifica os pecadores (cf. Rm 3.26). As exigências legais condenatórias contra o homem foram "canceladas", pregadas à cruz (Cl 2.14). A palavra da cruz é a palavra de reconciliação da parte de Deus (2 Co 5.19).

A cruz é, também, o símbolo do discipulado. A palavra de Jesus, "se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me" (Mc 8.34; cf. Mt 10.38; Lc 14.27), deve ter causado um impacto assustador e claro sobre os palestinos do século I, que muitas vezes tinham visto os condenados carregando o travessão da cruz para o local do seu derradeiro suplício. Jesus insiste em que a humilhação e o sofrimento que culminaram na Sua crucificação deviam caracterizar a experiência dos Seus seguidores. Ele diz que o discípulo deve ser como o seu mestre (Mt 10.24). A crucificação torna-se uma parte da identificação entre Cristo e o cristão que é "crucificado com Cristo" (Gl 2.20). O lado negativo das características da nova vida do cristão consiste em ter "crucificado" naturezas e desejos pecaminosos (Gl 5.24).

Uma vez entendida em seu contexto histórico e social, a declaração de Paulo de que o Cristo crucificado é "pedra de tropeço" ou "escândalo" (*skandalon*) para os judeus e "loucura" (*mōria*) para os gentios torna-se lógica e clara. Para os cristãos, no entanto, permanece como um ato e uma demonstração do poder e da sabedoria de Deus" (1 Co 1.23-24).

J. J. SCOTT JR.

Bibliografia. B. Siede *et al.*, *NDITNT*, I, 555-557; J. F. Strange, *IDB* Supplement, 199-200; M. Hengel, *Crucifixion*.

CULPA. O estado de um agente moral depois da violação deliberada ou involuntária de uma lei, princípio, ou valor estabelecido por uma autoridade à qual ele está sujeito. A lei pode ter sido estabelecida pelo cabeça de uma ordem social como parte de um sistema legal maior. Pode ter sido estabelecida por Deus no Seu esforço para orientar e proteger o supremo bem-estar da humanidade. Ou a lei pode ter sido estabelecida pela própria autoridade da pessoa e integrada ao seu próprio código ético.

Na Bíblia. Limitada a sua distinção teológica, a culpa é o estado de um agente moral depois da violação deliberada ou involuntária de uma lei (cf. Lv 4.2,13,22,27; 5.2,3,15) ou de um princípio estabelecido por Deus.

A Bíblia demonstra um desenvolvimento progressivo no conceito de culpa. Já cedo, no livro de Lei, a responsabilidade pessoal não era necessária para a pessoa ser considerada culpada. Os pecados dos sacerdotes tornavam o povo culpado também (Lv 4.3). Até mesmo o pecado do cidadão comum podia trazer culpa sobre a nação inteira (Dt 24.4). A personalidade e responsabilidade individuais eram subdesenvolvidas; o indivíduo

era incorporado à totalidade do clã. A família do homem, mesmo que não tivesse a menor idéia do pecado deste, carregava a culpa dele, e os familiares e até mesmo seus animais estavam sujeitos ao mesmo castigo juntamente com ele (Js 7).

Já nos tempos dos profetas, no entanto, vemos um avanço notável no conceito do pecado e da culpa conseqüente, sendo que estes se tornaram mais claramente éticos e pessoais. A ênfase recai menos sobre a exatidão ritual e mais sobre o motivo, o espírito interior e a atitude pessoal (Is 1; 57.15; 58.1-12; Mq 6.8). A idéia da responsabilidade pessoal havia chegado. O povo já não podia mais sustentar o adágio que alegava que os pais comiam uvas verdes e os dentes dos filhos é que ficavam embotados. Quando os seus dentes ficavam embotados, estavam colhendo os resultados do ato de terem pessoalmente comido uvas verdes. Tinham de arcar com as conseqüências naturais das suas ações e sofrer as penas adicionais ao serem castigados (Ez 18.29-32; 2 Rs 14.6).

Jesus via algumas implicações ainda mais amplas e profundas na culpa. Ele Se preocupava não somente com o ato e a atitude interior (Mt 5.21-22), mas também via graus de culpa que dependiam do conhecimento e dos motivos (Lc 11.29-32; 12.47-48). Esclareceu que a lei tinha sido feita para o benefício do homem (Mc 2.27) e que aquilo que o tornava culpado não somente trazia sofrimento ao transgressor, e possivelmente a outro ser humano, mas também causava dor ao coração de Deus. Jesus, o Deus encarnado, já estava pagando um preço pelos pecados do povo culpado, mesmo ao chorar sobre a cidade de Jerusalém (Mt 23.37-39).

A culpa deles e de outros não consistia apenas da violação das regras, mas também das pessoas, quer os atingidos fossem terceiros, quer eles mesmos. O peso ou a seriedade da culpa está no seu preço em termos de danos humanos. Jesus pagou na cruz o preço definitivo. Visto que Deus ama a humanidade, qualquer lesão aos homens é uma afronta contra Deus.

O Tratamento da Culpa. A palavra "culpa" traz consigo o conceito de um castigo merecido ou de um pagamento devido, ou até mesmo de um pagamento mediante o castigo. Este fato foi estabelecido nos primeiros julgamentos contra o comportamento e a atitude do homem, que o declararam culpado (Gn 4.11-15) e que desde o início foram incorporados à lei escrita (Lv 4). O conceito de pagamento do delito em termos de castigo percorre o Antigo e Novo Testamentos. O conceito de pagamento teve relevância na morte expiatória de Cristo na cruz pelos pecados pessoais e coletivos da humanidade. Ele tem significância entre algumas seitas na forma de flagelos auto-aplicáveis como pagamento pelos pecados individuais. A literatura teológica e psicológica atual demonstra evidências abundantes da necessidade interior do homem de castigar a si mesmo, fazendo expiação pelas violações do código ético por ele mesmo aceito. Mas as forças interiores psicodinâmicas tornam possível que outro pague em seu lugar. Embora o assunto não seja amplamente discutido na literatura secular, os estudos clínicos modernos nos ajudam a compreender o mecanismo psicológico que torna possível à pessoa a aceitação de um pagamento vicário e expiatório pelo seu pecado.

O que obscurece o entendimento moderno de culpa é o uso comum, porém errôneo, das palavras "culpa" e "sentimento de culpa" como se fossem intercambiáveis. A culpa é uma realidade ou estado após o fato, que pode ser, ou não, acompanhado pelo sentimento de culpa. Na realidade, alguns seres humanos têm cometido crimes dos mais hediondos sem o menor sinal comprovável de qualquer sentimento de culpa.

O sentimento de culpa é um conglomerado doloroso de emoções que geralmente inclui a ansiedade na previsão do castigo; a vergonha, com seu sentimento de humilhação, de imundície e de necessidade de esconder-se; e o grande pesar pela diminuição do senso de valores, dignidade e auto-estima. Embora sejam uma fonte de intensa dor emocional, os sentimentos de culpa realmente têm valor. Servem como um sistema de alarme interno que nos alerta para um reconhecimento mais aguçado de que violamos

nosso próprio sistema de valores. Servem-nos como aguilhão que corrige a nossa direção, levando-nos a comportamentos ou atitudes mais construtivas.

Porém, uma vez que o sentimento de culpa é uma fonte tão intensa de dor, normalmente os homens apelam a inúmeras formas de fuga à dor da consciência culpada, evitando-a ou ignorando-a, mas a maioria destas formas provoca mais lesões à personalidade humana. A resposta mais construtiva e saudável da humanidade diante da dor da culpa é o arrependimento e a aceitação da graça do perdão oferecido por Deus através da pessoa de Jesus Cristo. W. G. JUSTICE

Bibliografia. *ER*; C. Houselander, *Guilt*; W. G. Justice, *Guilt and Forgiveness* e *Guilt: The Source and the Solution*; H. F. Rall, *ISBE*, II, 1309-10; E. V. Stein, *Beyond Guilt* e *Guilt: Theory and Therapy*; H. Hanse, *TDNT*, II, 828; C. Maurer, *TDNT*, VIII, 557-58.

CURA, CURAR. A restauração da saúde (Sl 41.3), o ato de tornar íntegro ou saudável, física, mental ou espiritualmente. A Bíblia indica que a vontade suprema de Deus para o homem é que ele tenha "saúde, assim como é próspera a tua alma" (3 Jo 2). A cura é um assunto de destaque na Bíblia. A enfermidade é curada pela intervenção sobrenatural de Deus com ou sem o uso de meios humanos. Deus mesmo proclamou: "Eu sou o Senhor que te sara" (Jeová-Rofi, Ex 15.26), e a Escritura ensina claramente que Deus cura todas as enfermidades humanas (Sl 103.3). No AT, a palavra mais comumente usada para denotar a cura é *rapha'*; na LXX *iaomai* freqüentemente substitui *rapha'*; no NT a "cura" é normalmente expressa pelas palavras *therapeuō* e *iaomai*.

A Bíblia apresenta dois conceitos básicos no tocante à cura e à enfermidade. (1) No AT, somente Javé é a fonte da cura, assim como também era considerado a origem da enfermidade. Resumindo a atitude básica do AT a respeito da enfermidade e da cura, Dt 32.39 retrata Deus como Aquele que distribuía diretamente a doença e a enfermidade como castigo pelo pecado do homem (e.g., Nm 12.9-15; 2 Cr 21.18-19; 26.16-21), ao passo que a cura é uma recompensa pela obediência, uma manifestação do perdão, da misericórdia e do amor de Deus (e.g., Gn 20.17; Sl 41.5). Isto se aplicava não somente a indivíduos como também a nações inteiras (e.g., Ex 23.22-25; Lv 26.14-21; Nm 16.47; Dt 7.15).

(2) O segundo conceito da cura e da enfermidade não é tão destacado no AT, embora seja demonstrado no Livro de Jó, em certas narrativas de curas e nos salmos. É o tema no qual Jesus baseou os Seus ensinos. Este conceito aceita que a enfermidade é a conseqüência da natureza universalmente corrupta do homem, provocada pelo pecado original (Gn 2.17; 3.19; Rm 5.12-21). Assim sendo, como resultado da queda do homem em Adão, a humanidade tornou-se naturalmente vulnerável à doença. No NT, persiste um estreito relacionamento entre as enfermidades e Satanás (Lc 13:16; Mt 12.22-28); mesmo assim, os ensinos de Jesus, e também o Livro de Jó, demonstram que a enfermidade nem sempre é castigo divino pelos pecados de um indivíduo (embora isso permaneça como uma possibilidade; Jo 5.14), nem é obrigatório que Deus use a enfermidade como castigo. Antes de Jesus curar um homem cego, Seus discípulos lhe perguntaram: "Mestre, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego? Respondeu Jesus: Nem ele pecou, nem seus pais; mas foi para que se manifestem nele as obras de Deus" (Jo 9.1-3; cf.11.4) Mesmo assim, Deus realmente opera mediante a enfermidade para disciplinar e castigar os Seus filhos (Hb 12.6; Pv 3.7-8, 11-12) e até mesmo para ajudar no desenvolvimento da fé, da humildade e do caráter, como no caso de Jó e Paulo (Jó 40.4; 42.6; 2 Co 4.17). Todavia, a enfermidade é basicamente um mal que contradiz e dificulta a vontade e o desejo de Deus para os homens.

No ministério de curas de Cristo, a fé era um fator dominante. Normalmente, a fé

do paciente ou de outra pessoa em seu favor era uma condição prévia para a cura, e na própria cura era considerada estando presente de antemão, e não como resultado dela (e.g., Mt 9.2,22,29; 8.13; 15.28). Ilustrando esta verdade, Mc 6.5-6 e Mt 13.58 registram expressamente que Jesus não podia curar em Nazaré devido à falta de fé da parte do povo; e em Mt 17.20 uma cura foi atrasada por causa de falta de fé. Tiago 5.16 enfatiza que a oração da fé provoca a cura.

O aspecto teológico mais controvertido da cura divina é seu relacionamento com a expiação. Certo ponto de vista sustenta que o privilégio da cura física é regido pela vontade e pela soberania de Deus – isto é, Deus cura quem Ele quiser curar. A maioria dos que apóiam a cura divina, no entanto, crê que a cura física, assim como a salvação, é uma herança de todo crente, mediante a morte expiatória de Cristo. Usando Mt 8.16-17 para interpretar Is 53.4, este ponto de vista tira a conclusão de que Cristo carregou na cruz não somente o sofrimento espiritual do homem mas também seu sofrimento físico. Assim, a pessoa recebe pela fé tanto a sua cura física como a sua salvação.

Por causa da parte integrante da fé na cura divina, alguns defensores desta doutrina acreditam que o uso de meios medicinais e do aspecto sobrenatural são mutuamente exclusivos. Visto que a causa radical da doença é o pecado e que a única cura do pecado é espiritual, crêem que a única cura da doença também é espiritual. Qualquer tentativa de obter socorro médico implicaria em falta de fé no poder terapêutico de Deus. O sermão de John Alexander Dowie, pregado em 1895 sob o título "Doutores, Drogas e Diabos; ou os Inimigos do Cristo que Cura", ilustra esta opinião de que os meios médicos são instrumentos de Satanás para derrotar o exercício da fé verdadeira por parte do crente. A Bíblia, no entanto, não apóia esta posição radical. Tanto no AT como no NT os meios medicinais daqueles dias eram usados (*e.g.*, 2 Rs 20.2-11; Lc 10.34; 1 Tm 5.23), exceto em casos em que havia ligação com práticas pagãs (*e.g.*, Asa procurou um médico que era o equivalente a um mágico pagão, 2 Cr 16.12). Os judeus da Dispersão acreditavam que "o Senhor criou remédios provenientes da terra, e o homem prudente não sentirá que será desapontado por eles" (Sir. 38.1-15). Mt 9.12 demonstra que o próprio Cristo considerava normal que as pessoas consultassem médicos.

A missão de cura realizada por Jesus continuou quando Ele convocou e enviou os Doze (Mc 6.7-13; Mt 10.1-5; Lc 9.1-6) e os Setenta (Lc 10.9). O Livro de Atos e as epístolas fornecem claras evidências da continuidade da cura divina em toda a igreja apostólica; Tg 5.14-16 colocou a cura dos enfermos mediante a oração da fé como provisão e promessa permanentes do "homem justo". Há, também, evidências abundantes nos primeiros Pais da Igreja (*e.g.*, Ireneu, Orígenes, Justino Mártir, Tertuliano, Agostinho) que comprovam a prática contínua e generalizada da cura divina depois dos tempos dos apóstolos. O Papa Inocêncio I descreveu a unção dos enfermos e a oração em favor deles como um direito de todo crente enfermo. Já no século IX, havia se iniciado um declínio relevante na prática da cura divina. Durante o período antes da Reforma, a prática da cura ocorria somente nos casos isolados, como no caso de Bernardo de Claraval ou dos valdenses. Lutero e os reformadores ingleses renovaram a prática nos seus ministérios e, no período posterior à Reforma, grupos como os Irmãos, os menonitas, os quacres, os morávios e os wesleyanos praticavam essa doutrina. No século XIX irrompeu um reavivamento de cura na Europa, sob a liderança de Dorthea Trudel, Otto Stockmayer, Johannes Blumhardt e William Boardman. Nos Estados Unidos, durante o século XIX, o Movimento "Holiness" (Santidade) começou um ministério distintivo de cura divina, com líderes como Charles Cullis, Carrie Judd Montgomery, A. B. Simpson A. J. Gordon, R. A. Torrey e John Alexander Dowie. A cura divina também veio a ser uma doutrina importante dos movimentos pentecostais e carismáticos modernos.

Desde o Gênesis até ao Apocalipse, desde a igreja primitiva até ao século XX, os registros demonstram que a cura física por intervenção divina tem sido a experiência de muitos membros do povo de Deus.

P. G. CHAPPELL

Veja também DONS ESPIRITUAIS.

Bibliografia. K. M. Bailey, *Divine Healing, the Children's Bread*; W. E. Boardman, *The Great Physician (Jehovah Rophi)*; F. F. Bosworth, *Christ the Healer*; H. Bushnell, *Nature and the Supernatural*; R. K. Carter, *The Atonement for Sin and Sickness* e *"Faith Healing" Reviewed After Twenty Years*; P. G. Chappell, "The Divine Healing Movement in America" (Tese para doutorado, Universidade de Drew); E. Frost, *Christian Healing*; A. J. Gordon, *The Ministry of Healing*; R. K. Harrison, *ISBE* (rev.), II, 640-47; M. T. Kelsey, *Healing and Christianity in Ancient Thought and Modern Times*; R. L. Marsh, *"Faith Healing": A Defense*; A. Murray, *Divine Healing*; F. W. Pullen, *The Anointing of the Sick*; O. Stockmayer, *Sickness and the Gospel; R. A. Torrey, Divine Healing*; B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles.*

DABNEY, ROBERT LEWIS (1820-1898). Um dos teólogos presbiterianos de destaque do século XIX, e o teólogo mais importante e influente da Igreja Presbiteriana dos E.U.A., de 1865 até 1895. Nascido no estado da Virgínia, foi ordenado ao ministério em 1847. Em 1853, foi nomeado catedrático onde fora formado, o Seminário Teológico "Union", em Richmond. Com exceção de um breve período de serviço militar, permaneceu no "Union" até 1883. Completou sua carreira como catedrático de filosofia mental e moral e de ciências econômicas políticas na recém-estabelecida Universidade do Texas, sendo que neste período foi co-fundador da Escola de Teologia de Austin, que posteriormente recebeu o nome de Seminário Teológico Presbiteriano de Austin.

Era reconhecido como pregador e professor excepcionalmente eficaz. Além disso, foi um escritor prolífico. A mais importante das suas obras foi *Lectures in Systematic Theology* (*"Preleções em Teologia Sistemática"*), que veio a ser o manual teológico adotado nos seminários da Igreja Presbiteriana do Sul, e assim permaneceu no Seminário "Union", de Richmond, até 1930. Alguns dos artigos mais importantes foram conservados numa coleção de dois volumes com o título *Discussions: Evangelical and Theological* ("Discussões: Evangélicas e Teológicas"). Assim como J. H. Thornwell, Dabney foi defensor do calvinismo do presbiterianismo da Escola Antiga, e foi tão eficaz que esta teologia e ponto de vista geral prevaleceram na denominação durante o período inteiro da Reconstrução e, no Seminário "Union", durante boa parte do século XX.

Como resultado do seu serviço de chefe do estado-maior do General T. J. "Stonewall" Jackson, escreveu uma biografia do notável comandante militar. Foi um defensor vigoroso e bem articulado do Sul dos E.U.A., conforme se revela no seu livro *A Defense of Virginia* (*"Uma Defesa do Estado da Virgínia"*). L. G. WHITLOCK JR.

Veja também TEOLOGIA DA ESCOLA ANTIGA; THORNWELL, JAMES HENLEY.

Bibliografia. R. L. Dabney, *Social Rhetoric*; T. C. Johnson. *The Life and Letters of Robert Lewis Dabney*; E. T. Thompson, *Presbyterians in the South.*

DARBY, JOHN NELSON (1800-1882). O líder britânico mais influente do movimento separatista dos Irmãos de Plymouth (também conhecidos como darbyitas) e o sistemati-

zador do dispensacionalismo. Suas idéias permearam o milenarismo dos fins do século XIX na Inglaterra e nos Estados Unidos, e tornaram-se elemento de destaque no fundamentalismo norte-americano. Embora tenha nascido em Londres, Darby foi educado no Colégio Trinity, na Irlanda, e começou a praticar Direito ali com a idade de vinte e dois anos. Depois de sua conversão e chamada ao ministério, foi um diácono e sacerdote zeloso na Igreja Estabelecida, e dirigiu um reavivamento espiritual entre os seus paroquianos e vizinhos católicos romanos. Ficou profundamente desiludido, no entanto, quando percebeu um nítido contraste entre a lassidão moral e espiritual da igreja contemporânea e a vitalidade espiritual dos cristãos neotestamentários, narrada em Atos. Declarando que a igreja estava arruinada, Darby deixou o anglicanismo, em 1828, e filiou-se ao movimento dos Irmãos, grupos não-denominacionais que se reuniam em lares para o estudo da Bíblia e a edificação espiritual.

Sob a liderança dinâmica de Darby, os grupos dos Irmãos cresceram com rapidez. Darby distinguiu assim os sinais de uma igreja verdadeira: união e comunhão espirituais e a obediência às Escrituras sob um ministério orientado pelo Espírito Santo. Tais critérios foram contrastados com o ministério visível e ordenado e os sistemas mundanos de origem humana usados pelo governo da Igreja Estabelecida e de outras denominações dissidentes.

Depois de 1840, divisões ásperas surgiram entre Darby e outros professores dos Irmãos, a respeito de questões teológicas e eclesiásticas cada vez mais estreitas. Como resultado, Darby tornou-se líder do grupo Exclusivo depois de uma amarga controvérsia com B. W. Newton. Numa série de preleções feitas em Lausanne, na Suíça, Darby reuniu a sua idéia de apostasia da igreja contemporânea com seu interesse pela profecia bíblica e desenvolveu uma filosofia elaborada na história. Dividiu a história em eras ou dispensações diferentes, sendo que cada uma destas continha uma ordem diferente segundo a qual Deus elaborou Seu plano de redenção. A era da igreja, como todos os períodos anteriores, tem terminado em fracasso devido à pecaminosidade do homem. Darby rompeu não somente com o ensino sobre o milênio anterior, como também com a totalidade da história eclesiástica, asseverando que a segunda vinda de Cristo ocorreria em duas etapas. A primeira, um "arrebatamento secreto", invisível, dos crentes verdadeiros, poderia ocorrer a qualquer momento, terminando, assim, o grande "parêntese" ou era da igreja, que começou quando os judeus rejeitaram Cristo. Então, o cumprimento literal retomaria o rumo das profecias do AT a respeito de Israel, profecias estas que tinham sido suspensas, e o cumprimento das profecias no Apocalipse começaria na grande tribulação. A volta de Cristo seria completada quando Ele estabelecesse um reino de Deus na terra, literal, de mil anos de duração, manifestado num Israel restaurado.

Darby popularizou o dispensacionalismo e procurou conseguir convertidos ao Movimento dos Irmãos mediante viagens à Europa, à Nova Zelândia e sete excursões ao Canadá e aos Estados Unidos entre 1862 e 1877. Suas idéias obtiveram aceitação paulatina, porque suas pressuposições teológicas básicas sobre a inspiração verbal das Escrituras, a depravação humana e a soberania da graça de Deus eram compatíveis com o calvinismo tradicional. Suas opiniões escatológicas foram propagadas através de uma série de conferências proféticas tais como a Conferência Bíblica de Niagara, uma comunidade evangélica que se reuniu anualmente de 1883 até 1897, para apoiar as verdades da Bíblia. Embora muitos batistas e presbiterianos da Escola Antiga aceitassem a escatologia de Darby e sua opinião de que a igreja era freqüentemente corrupta, poucos chegaram a sair das suas denominações. E muitos líderes criticavam o movimento dos Irmãos por enfraquecer a igreja através do seu proselitismo.

As opiniões escatológicas de Darby figuraram com destaque no fundamentalismo norte-americano na década de 1920, à medida que os cristãos conservadores, tais como os dispensacionalistas e os calvinistas de Princeton, reuniam suas forças para se oporem

à rejeição dos ensinos bíblicos, adotada pelos liberais. W. A. HOFFECKER

Veja também DISPENSAÇÃO, DISPENSACIONALISMO; FUNDAMENTALISMO; MILÊNIO, CONCEITOS DO; ARREBATAMENTO DA IGREJA; TRIBULAÇÃO; CONFERÊNCIAS DE NIAGARA.

Bibliografia. C. B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism;* F. R. Coad, *A History of the Brethren Movement;* J. N. Darby, *Collected Writings*, ed. W. Kelly, 34 vols.; H. A. Ironside, *A Historical Sketch of the Brethren Movement;* C. N. Kraus, *Dispensationalism in America;* E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930;* G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture.*

DECLARAÇÃO DE AUBURN (1837). Uma declaração dos presbiterianos da Escola Nova para comprovar a sua lealdade aos padrões calvinistas da igreja. No início do século XIX, os presbiterianos nos Estados Unidos dividiram-se nos partidos da Escola Antiga e da Escola Nova no tocante ao reavivamentismo, à cooperação interdenominacional e à conformidade à Confissão de Westminster. Em meados da década de 1830, a Escola Antiga, mais conservadora, procurou, sem sucesso, expulsar alguns ministros da Escola Nova por esposarem a teologia de New Haven, a de Nathaniel Taylor, que levava em conta mais participação humana no processo da salvação do que o calvinismo tradicional admitia. Em 1837, no entanto, a Escola Antiga conseguiu votos suficientes para "excluir" quatro sínodos da Escola Nova (Western Reserve, em Ohio, e Utica, Genesee e Geneva em Nova Iorque) da Assembléia Geral, cortando, assim, pela metade o apoio da Escola Nova e praticamente eliminando da igreja a sua voz.

Em agosto do mesmo ano, cerca de duzentos ministros e leigos da Escola Nova reuniram-se em Auburn, Nova Iorque, para protestar contra esta ação e proclamar a sua lealdade aos padrões presbiterianos. A declaração deles respondeu às acusações da Escola Antiga sobre o "taylorismo" generalizado na Escola Nova. Foi afirmado que a eleição baseava-se no conselho secreto da vontade de Deus, não na Sua presciência de fé e obediência futuras. Declarou que toda a posteridade de Adão sofreu as conseqüências do seu pecado, e que a salvação dependia exclusivamente do poder regenerador do Espírito Santo, não de iniciativa ou cooperação humanas.

Inegavelmente, a Declaração de Auburn estava dentro dos limites da ortodoxia calvinista moderada do século XIX. Mas provavelmente tenha minimizado o grau de diversidade teológica na Escola Nova, naqueles tempos. Como resultado, os que redigiram a Declaração não conseguiram levar a efeito a reconciliação com a Escola Antiga a não ser em 1868, quando os conservadores finalmente convenceram-se de que a Declaração refletia com exatidão os sentimentos da Escola Nova como um todo. T. P. WEBER

Veja também TEOLOGIA DE NEW HAVEN; TAYLOR, NATHANIEL WILLIAM; TEOLOGIA DA ESCOLA ANTIGA; TEOLOGIA DA ESCOLA NOVA.

Bibliografia. S. J. Baird, *A History of the New School;* L. Cheeseman, *Differences Between the Old and New School Presbyterians;* G. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience;* S. E. Mead, *Nathaniel William Taylor, 1786-1858;* H. S. Smith, *Changing Conceptions of Original Sin.*

DECLARAÇÃO DE BALFOUR (1917). Uma declaração oficial do Secretário Britânico de Assuntos Estrangeiros, datada de 2 de novembro de 1917 e que anunciou a aprovação pelo governo britânico de uma pátria judaica na Palestina. O documento foi redigido em combinação com a liderança judaica e expedido ao "Lord" Rothschild, que representava os sionistas.

A declaração diz: "O Governo de Sua Majestade considera favoravelmente o estabelecimento na Palestina de um lar nacional para o povo judaico, e envidará seus melhores esforços para facilitar a realização deste objetivo; fica claramente entendido que nada será feito que possa prejudicar os direitos civis e religiosos de comunidades não-judaicas existentes na Palestina, nem os direitos e condição cívica desfrutados pelos judeus em qualquer outro país".

A Declaração de Balfour foi a primeira vitória significativa obtida pelo movimento sionista. Antes desta ação afirmativa pelo gabinete britânico, nenhuma potência mundial, desde a dispersão dos judeus, havia dado reconhecimento oficial à reivindicação destes em todo o mundo à Eretz Yisrael. Por isso, ela tem sido comparada com o decreto do Rei Ciro, da Pérsia (Ed 1.2-4).

Expedida durante a Primeira Guerra Mundial, a declaração foi geralmente considerada um esforço para alistar o apoio judaico para os Aliados. Embora a liderança árabe daqueles tempos tenha dado seu consentimento à declaração, na luta entre os árabes e os israelitas nos anos posteriores, os árabes freqüentemente se aludiram ao documento como "o pecado original".

M. R. WILSON

Veja também SIONISMO.

Bibliografia. H. H. Ben-Sasson, ed., *A History of the Jewish People; EJ*, IV, 130-36; W. Laqueur, ed., *The Israel-Arab Reader*; C. Pfeiffer, *The Arab-Israeli Struggle*; A. Rubinstein, ed., *The Return to Zion.*

DECRETOS DE DEUS. O "decreto" de Deus é um termo teológico correspondente ao plano abrangente que Deus estabeleceu de modo soberano na eternidade, com relação ao mundo e à sua história. Paulo refere-se ao "propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade" (Ef 1.11). O Catecismo Menor de Westminster oferece esta definição clássica: "Os decretos de Deus são o Seu eterno propósito, segundo o conselho da Sua vontade, pelo qual, para a sua própria glória, Ele predestinou tudo o que acontece" (P.7).

Há analogias entre o decreto de Deus e os decretos dos soberanos humanos, mas existem diferenças importantes. Os teólogos distinguem entre decreto e preceito; existe um paralelo mais estreito entre os preceitos de Deus e os decretos humanos. O preceito refere-se aos mandamentos e às leis que Deus estabelece para as Suas criaturas, mandamentos estes que exigem obediência mas que freqüentemente são transgredidos. O decreto, por outro lado, refere-se ao plano eterno, abrangente, imutável e eficaz de Deus, que é levado a efeito na história.

Alguns exemplos bíblicos de decretos humanos são: o decreto de Dario ordenando a adoração da imagem (Dn 6.7-12), o mandamento de Ciro para reconstruir o templo (Ed 5.13), e o censo decretado por César (Lc 2.1; cf. At 17.7). "Decreto" ou "decisão" (*dogma*, no NT grego) tambem é usado em relação às decisões do Concílio de Jerusalém (At 16.4) bem como a vários regulamentos, ordenanças e regras legais judaicos (Ef 2.15; Cl 2.14-15). Terminologia semelhante é usada em correspondência ao decreto de Deus contra Nabucodonosor (Dn 4.24), ao Seu decreto a respeito da chuva e do mar (Jó 28.26; Pv 8.29), e as Suas leis que regem a vida humana (e.g., Sl 119.5,8,12). Há também, casos em que o decreto de Deus refere-se aos Seus regulamentos pronunciados durante a história (Ex 15.25; Rm 1.32). Às vezes é difícil fazer uma distinção entre um decreto, que é a revelação histórica de parte do plano eterno de Deus, e um regulamento ou ordem de Deus na história, que não se refere especificamente ao decreto eterno (veja Sl 2.7).

A discussão teológica acerca do decreto de Deus geralmente se restringe ao plano eterno estabelecido antes da criação do mundo. Em contraste com todo soberano huma-

no, Deus sempre existiu. Ele existia antes de criar o mundo, e Seu decreto ou plano eterno foi estabelecido antes da Criação; os eleitos foram escolhidos "antes da fundação do mundo" (Ef 1.4; cf. Hb 4.3; 1 Pe 1.20; 2 Tm 1.9; 1 Co 2.7; Ef 3.11).

O relacionamento entre a eternidade e o tempo, entre a soberania divina e a responsabilidade humana, torna muito difícil a compreensão humana do decreto eterno de Deus. Várias distinções importantes são de utilidade. O decreto não é eterno no sentido em que Deus é eterno. O decreto resulta da livre e soberana vontade de Deus; deve ser distinguido, portanto, dos atos necessários de Deus dentro da Trindade divina. O decreto de Deus também deve ser diferenciado da sua execução na história. O decreto criador não é a própria criação do mundo "no princípio" (Gn 1.1). O decreto de enviar Jesus Cristo não foi executado até que Jesus nasceu de Maria, nos dias de César Augusto (Lc 2.1-7). Outra distinção importante surge quando os agentes humanos são usados na execução do decreto de Deus. Alguns eventos decretados ocorrem mediante a atuação direta de Deus, tais como a criação, a regeneração e a primeira e segunda vindas de Jesus Cristo. Outros eventos decretados são realizados na história mediante a agência humana; às vezes, isto acontece através de agentes humanos que vivem de acordo com a lei de Deus, o preceito, mas às vezes o decreto é cumprido através da atuação humana pecaminosa e desobediente, como na crucificação de Jesus Cristo. As questões complexas envolvidas no relacionamento entre a soberania divina e a responsabilidade ou irresponsabilidade humana na execução do decreto eterno tornam-se mais claras quando examinamos as referências bíblicas sobre a crucificação de Jesus Cristo.

O decreto eterno e divino claramente subjaz a cruz de Cristo. Antes da Sua morte, Jesus indicou que "o Filho do homem, na verdade, vai segundo o que está determinado" (Lc 22.22), e Pedro disse a seus ouvintes, no Dia do Pentecoste, que Jesus de Nazaré foi "entregue pelo determinado desígnio [*boulē*] e presciência [*prognōsei*] de Deus" (At 2.23). Um pouco mais tarde, um grupo de crentes confessa, em sua oração, que os crucificadores fizeram "tudo o que a tua mão e o teu propósito predeterminaram" (At 4.27-28; "o determinado desígnio e presciência de Deus", ASV). A crucificação, porém, foi o crime mais hediondo da história humana; os crucificadores transgrediram os mandamentos de Deus, o Seu preceito. Cada uma das três passagens mencionadas acima também se refere ao pecado daqueles que participaram da crucificação: Judas, Herodes, Pilatos, os gentios e Israel. A crucificação fazia parte do decreto eterno de Deus, e a ação humana pecaminosa estava envolvida; mas a culpa de semelhante ato não é diminuída, nem mesmo quando se trata de um instrumento para levar a efeito o decreto de Deus. A reflexão sobre este evento crucial da história da redenção é útil, visto haver um número tão grande de questões complexas envolvidas nos relacionamentos entre o decreto de Deus e a história humana.

As referências bíblicas ao decreto de Deus geralmente se apresentam num relacionamento concreto com as situações históricas, com o propósito de promover consolo, segurança, certeza e confiança. Nas palavras do salmista: "O Senhor frustra os desígnios das nações e anula os intentos dos povos"; mas "o conselho do Senhor dura para sempre, os desígnios do seu coração por todas as gerações" (Sl 33.10-11). E também: "Muitos propósitos há no coração do homem, mas o desígnio do Senhor permanecerá" (Pv 19.21).

O decreto eterno de Deus também fornece a explicação da profecia de predição. O decreto de Deus é, em grande medida, secreto e não-revelado; os crucificadores não tinham consciência alguma do decreto de Deus. A profecia, no entanto, revela aspectos essenciais do plano eterno de Deus. A primeira destas profecias foi a promessa de um Libertador, descendente da mulher (Gn 3.15), que percorre as Escrituras inteiras como um fio de ouro. Isaías refere-se freqüentemente ao decreto de Deus e contrasta Javé com os ídolos; é Ele "que desde o princípio anuncia o que há de acontecer, e desde a antigüidade

as coisas que ainda não sucederam"; é Ele quem diz: "O meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade" (Is 46.10; cf. 14.24-27). Parte do decreto de Deus, ainda não realizado na história, mas revelada pela profecia, fornece a base da esperança do cristão na Segunda Vinda de Cristo em glória, na consumação do reino de Deus e na vida eterna no novo céu e na nova terra.

A doutrina do decreto eterno de Deus recebe consideração principalmente na teologia agostiniana e reformada, juntamente com as doutrinas da soberania de Deus e da predestinação. A teologia pelagiana e liberal negam esta doutrina, dizendo que é inconsistente com a liberdade humana e a história relevante. As teologias semi-arianas e arminianas restringem o decreto de Deus à presciência dos eventos futuros, e o ligam com a iniciativa e cooperação humanas.

As objeções tradicionais à doutrina de um decreto eterno são: ele é inconsistente com a responsabilidade humana, faz com que a história não tenha sentido e faz de Deus o autor do pecado. As distinções referidas acima e a ilustração da crucificação de Cristo fornecem uma resposta a tais objeções. A falta de distinção entre o decreto e o preceito, entre o decreto e os modos complexos da sua execução, podem causar conceitos fatalistas ou deterministas do decreto de Deus. Então, os seres humanos seriam considerados robôs e a história seria vista como um computador programado ou uma projeção áudio-visual previamente gravada. A relevância da história é promovida, pelo menos em parte, pela natureza secreta e não-revelada do decreto de Deus, e pela Sua exigência de que as nossas vidas sejam governadas pelos Seus mandamentos revelados. Embora a queda de Adão e a crucificação de Cristo tenham sido incluídas no decreto de Deus, a Escritura indica claramente que o decreto não forçou o resultado. Os seres humanos agiram com liberdade mas de modo irresponsável; fizeram exatamente aquilo que Deus ordenou que *não* fizessem.

F. H. KLOOSTER

Veja também PREDESTINAÇÃO; ELEITO, ELEIÇÃO; SOBERANIA DE DEUS; REPROVAÇÃO; SUPRALAPSARISMO.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; A. A. Hodge, *Outlines of Theology*.

DEÍSMO. Esta palavra é geralmente usada para descrever um ponto de vista religioso pouco ortodoxo expresso entre um grupo de escritores ingleses, a partir do "Lord" Herbert de Cherbury, na primeira metade do século XVII. Denota, também, um determinado movimento de pensamento racionalista que se manifestou principalmente na Inglaterra, dos meados do século XVII até o meio do século XVIII. O deísmo (lat. *deus*, deus) é etimologicamente um cognato de teísmo (gr. *theos*, deus), sendo que as duas palavras denotam a crença na existência de um deus ou deuses e, portanto, é a antítese do ateísmo. O termo "deísmo", em distinção com o teísmo, o politeísmo e o panteísmo, não designa uma doutrina bem definida. De modo geral, refere-se àquilo que pode ser chamado religião natural, ou a aceitação de um certo conjunto de conhecimentos religiosos adquiridos exclusivamente pelo uso da razão, em contraste com os conhecimentos obtidos mediante a revelação ou o ensino de uma igreja.

"Deísmo" às vezes é usado de modo vago para definir um ponto de vista específico no tocante ao relacionamento entre Deus e o mundo. Reduz a função de Deus na criação simplesmente à de mera primeira causa. Segundo a comparação clássica entre Deus e o fabricante de um relógio, que já se acha em Nicolau de Oresmes (m. 1382), Deus, no princípio, deu corda ao relógio do mundo de uma vez para sempre, de modo que ele agora continua como história mundial, sem a necessidade de envolvimento da parte de Deus.

As doutrinas básicas do deísmo são: (1) a crença num Ser Supremo; (2) a obrigação da adoração; (3) a obrigação da conduta ética; (4) a necessidade de arrependimento pelos pecados; e (5) recompensas e castigos divinos nesta vida e na vindoura. Estas cinco considerações foram declaradas pelo "Lord" Herbert, freqüentemente chamado o pai do deísmo. O deísmo contradiz o cristianismo ortodoxo ao negar qualquer intervenção direta de Deus na ordem natural. Embora os deístas professem a crença na providência pessoal, negam a Trindade, a encarnação, a autoridade divina da Bíblia, a expiação, os milagres, qualquer povo especificamente eleito como Israel, e qualquer ato redentor sobrenatural na história.

Na Inglaterra, no início do século XVII, esta atitude religiosa geral tornou-se mais militante, especialmente nas obras de John Toland, "Lord" Shaftesbury, Matthew Tindal, Thomas Woolston e Anthony Collins. O ideal destes deístas era uma religião natural sóbria, sem muitas doutrinas básicas do cristianismo. Os deístas concordavam entre si em denunciar qualquer tipo de intolerância religiosa porque, na opinião deles, todas as religiões são basicamente as mesmas. Os deístas opunham-se especialmente a qualquer manifestação de fanatismo e entusiasmo religiosos. Neste assunto, a *Carta a Respeito do Entusiasmo*, de Shaftesbury (1708), foi provavelmente o mais importante documento na promoção das idéias deles. Shaftesbury denunciava todas as formas de extravagância religiosa como a perversão da religião verdadeira. Todas as descrições de Deus que retratavam a Sua vingança, a Sua retaliação e a Sua crueldade destrutiva eram consideradas blasfemas. O deísta concebia Deus como um ser manso, amoroso e benevolente, que queria que a humanidade se comportasse de modo bondoso e tolerante.

O deísmo inglês foi transmitido para a Alemanha principalmente através de traduções das obras de Shaftesbury. Deístas alemães de importância foram Leibniz, Reimarus e Lessing. Kant, o personagem mais importante na filosofia alemã do século XVIII, ressaltava o elemento moral na religião natural. Os princípios morais não são o resultado de uma revelação, mas têm origem na própria estrutura do raciocínio do homem. Voltaire é geralmente considerado o maior dos deístas franceses. Embora tenha usado consistentemente a palavra "teísta" com referência a si mesmo, Voltaire foi um deísta na tradição dos deístas britânicos, nunca atacando a existência de Deus, mas sempre a corrupção da igreja. Já no fim do século XVIII, o deísmo tornara-se uma atitude religiosa dominante entre os norte-americanos intelectuais e nas classes superiores. Entre os grandes norte-americanos que se consideravam deístas encontravam-se Benjamin Franklin, George Washington e Thomas Jefferson.

A interpretação do deísmo em fins do século XVIII e no século XIX restringe o significado à crença num Deus ou Primeira Causa, que criou o mundo e instituiu leis imutáveis e universais que excluem qualquer alteração, bem como qualquer forma de imanência divina.

O legado do deísmo continua no século XX, como ênfase no mecanismo. A tendência hoje é procurar uma explicação de quase todas as coisas mediante a analogia da máquina. A chamada alta crítica de hoje também pode remontar ao deísmo de dias anteriores. Assim, embora, atualmente, o deísmo não seja sustentado de modo geral, sua relevância histórica tem sido grande, e ainda exerce influência no pensamento religioso em nossos dias.

M. H. MACDONALD

Veja também ILUMINISMO; LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM; LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM; KANT, IMMANUEL.

Bibliografia. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*; J. Collins, *God in Modern Philosophy*; S. Hampshire, ed., *The Age of Reason: The 17th Century Philosophers*; J. Leland, *A View of the Principal Deistical Writers...*, 3 vols.; D. MacKay, *The Clockwork Image*; J. Orr, *English Deism: Its Roots and Its*

Fruits; N. Torrey, *Voltaire and the English Deists*; C. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*; A. R. Winnett, "Were the Deists 'Deists'", *CQR* 161:70ss.; J. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas.*

DEMITIZAÇÃO. Um termo técnico geralmente vinculado ao princípio de interpretação de Rudolf Bultmann, e que data de uma conferência de pastores em 21 de abril de 1941, em Frankfurt, na Alemanha, quando Bultmann fez sua famosa preleção conhecida como "O Novo Testamento e a Mitologia". A tese de Bultmann é de que a humanidade contemporânea, que depende de um conceito científico do mundo, não pode aceitar o conceito mitológico do mundo expresso na Bíblia. O mito para ele é o emprego de símbolos lingüísticos ou de figuras de linguagem para conceituar o divino ou aquilo que é transcendente. Assim, idéias como a transcendência de Deus ou o céu e inferno são descritas em termos espaciais que pertencem a uma antiga *Weltanschauung* (conceito do universo ou da realidade). Para Bultmann, as implicações éticas de "acima" e "abaixo" são inaceitáveis à mente científica moderna.

Embora Bultmann tenha sido o grande expositor da demitização, ele deve muito a um desenvolvimento de pensamento que remonta, através da escola da história das religiões, a David F. Strauss. Mas o processo da demitização foi iniciado muito mais cedo entre pensadores antigos como os gnósticos do tipo de Ptolemeu e Valentino, que construíram mitologias complexas com o propósito de expressar as suas filosofias da vida e da morte.

A preocupação de Bultmann não era a eliminação dos mitos, conforme o verbo "demitizar", em português, poderia sugerir. Pelo contrário, influenciado pelo seu colega Martin Heidegger, na Universidade de Marburg, Bultmann procurou uma reinterpretação da linguagem mitológica da Bíblia. As categorias cosmológicas da Bíblia, segundo Bultmann, devem ser reinterpretadas conforme as categorias antropológicas (orientadas para o homem) ou, melhor, existenciais (pessoais). Sendo assim, a queda de Adão é basicamente uma declaração da pecaminosidade e finitude humanas. O propósito da demitização, portanto, é a reinterpretação das figuras de linguagem bíblicas, de modo que haja compreensão para a mente científica do século XX.

O alvo de Bultmann ao reinterpretar os mitos bíblicos era ressaltar a natureza da fé. Nesta ênfase à fé, manteve-se firme nas tradições de Paulo e de Lutero. A maioria dos seus críticos, no entanto, fazem a acusação consistente de que, no seu zelo pela autocompreensão e pela fé, Bultmann abandonou a Kerygma ou conteúdo central da mensagem cristã. A cruz tornou-se-lhe um desafio contínuo à humanidade no sentido de esta padecer a crucificação com Cristo. Como tais, a qualidade única e perpétua bem como a natureza sacrificial da morte de Jesus são consideradas insustentáveis. A ressurreição como fato da história é, para Bultmann, "totalmente inconcebível". A fé na Páscoa torna-se, portanto, a fé na palavra pregada. Além disso, Bultmann acha que os conceitos da preexistência de Jesus e do nascimento virginal são tentativas inarmônicas de se expressar o mito de "Jesus Cristo". Jesus, segundo Bultmann, é um homem, ao passo que Cristo é virtualmente o Deus do encontro pessoal.

Parte importante da demitização de Bultmann é o seu modo de entender a história. Ao contrário do idioma português, a língua alemã fornecia a Bultmann duas palavras correspondentes a "história". A primeira, *Historie*, é usada em relação aos fatos da história. A segunda, *Geschichte*, é o termo que subentende o significado ou a relevância de um evento na história. Com o uso destas duas palavras, é possível diferenciar entre o significado de um evento e um fato real. Sendo assim, a Páscoa pode ser um evento da fé (*Geschichte*) sem a ressurreição ser um fato da história (*Historie*). [Esta diferenciação lingüística não é uma exigência da língua alemã, é uma invenção conveniente de Bultmann – nota do tradutor.] Um evento *geschichtliche* não deixa de ser importante.

Na realidade, para Bultmann, ele é muito importante porque é a base do significado existencial. No entanto, declarações na Bíblia que soam como *Historie*, podem não ter referência à fatualidade. Algumas delas, na realidade, Bultmann considera meras "lendas", tais como o túmulo vazio e o nascimento virginal, que surgiram na comunidade cristã para apoiar os "mitos" da ressurreição e da encarnação. Os dois mitos fazem parte da fórmula mitológica maior da igreja, conhecida como "Jesus Cristo".

O que, pois, pode ser dito a respeito de Bultmann e do seu método de demitização, à título de conclusão? Em primeiro lugar, seus críticos da ala esquerda, tais como Schubert Ogden e Karl Jaspers o desafiaram a levar sua lógica à conclusão subentendida e demitizar Cristo. Bultmann não queria ir tão longe assim. Seu alvo era livrar Cristo dos mitos. Em segundo lugar, os estudantes de Bultmann, tais como Günther Bornkamm consideravam que a separação radical que seu professor fazia entre Jesus e Cristo era uma bifurcação desnecessária na expressão da fé cristã. Voltaram, pois, ao termo combinado, Jesus Cristo. Em terceiro lugar, a igreja em geral deve ter aprendido com os esforços de Bultmann para entender a fé, que o abandono da *kerygma* não deve ser o preço a ser pago por uma mensagem relevante ao mundo contemporâneo. G. L. BORCHERT

Veja também BULTMANN, RUDOLPH; MITO; NOVA HERMENÊUTICA, A.

Bibliografia. M. Ashcraft, *Rudolf Bultmann*; G. L. Borchert, "Is Bultmann's Theology a New Gnosticism?" *EvQ* 36:222-28; R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*; H. W. Bartsch, ed., *Kerygma and Myth*; E. M. Good, "The Meaning of Demythologization", in *The Theology of Rudolf Bultmann*, ed. C. W. Kegley; K. Jaspers e R. Bultmann, *Myth and Christianity*; J. MacQuarrie, *The Scope of Demythologizing*; S. Ogden, *Christ Without Myth.*

DEMIURGO. Um termo (do gr. *dēmiourgos*) que significa "artífice" ou "criador", usado uma vez no NT (Hb 11.10) em referência à atividade criadora de Deus. Platão e Epicteto empregam o termo para se referirem à criação do mundo fenomenal ou visível pelo Divino. Os gnósticos, no entanto, usavam o termo num sentido depreciativo para se referirem à divindade inferior que era responsável pela criação do mundo depois da "queda" ou desvio da *sofia* no âmbito superior da deidade. Para os gnósticos, o mundo é um lugar negativo formado por um criador negativo, de onde é necessária a fuga. G. L. BORCHERT

Veja também GNOSTICISMO.

DEMÔNIO, POSSESSÃO DEMONÍACA. As evidências bíblicas da existência de seres sobrenaturais malignos, subordinados a Satanás, são abundantes. Sua origem, no entanto, é um assunto sobre o qual a Escritura não entra em detalhes.

Basicamente, há duas teorias principais sobre a origem de tais seres. Uma das teorias sustenta que uma multidão de anjos caiu em pecado, levada pela rebelião original de Lúcifer contra Deus (Mt 25.41; 2 Pe 2.4; Ap 12.7-9). Outra teoria especula que os demônios são os filhos ilegítimos de anjos e de mulheres pré-diluvianos (Gn 6.2; Jd 6). Estes seres (*nepilîm*, gigantes), segundo declara a teoria, deixaram espíritos maus brotarem dos seus corpos quando foram destruídos, ou nas batalhas, ou no dilúvio. A obra apocalíptica judaica de 1 Enoque é a principal fonte para este ponto de vista (10.11-14; cf. "os vigilantes", 16.1; 86.1-4). Esta idéia foi aceita pelo apologista cristão Justino Mártir, e percebe-se que influenciou até mesmo as opiniões de Tomás de Aquino.

Orígenes desenvolveu o conceito de uma rebelião pré-cósmica, entendendo que todas as criaturas inteligentes (os homens e os anjos) foram criados com livre arbítrio. A

diversidade de relacionamentos entre estas criaturas e Deus tem a ver diretamente com a queda de Lúcifer (*De princips* 2.9.6). Assim, os demônios são seres angelicais que foram totalmente levados pela apostasia de Satanás. Esta tornou-se a opinião cristã predominante, adotada por Agostinho (*De genesi ad literem* 3.10) e Pedro Lombardo (*Sentenças* 2.6).

A especulação rabínica a respeito das origens demoníacas variava consideravelmente. Os demônios eram considerados espíritos infelizes desincorporados quando Deus descansava no sábado, ou como os construtores da Torre de Babel que foram castigados e transformados em demônios.

A Terminologia. Os termos gregos *daimōn* e *daimonion* não tinham em sua origem uma conotação inerentemente má. Embora sua etimologia seja incerta (com o possível significado de dilaceração ou de "separar rompendo"), os termos parecem ter sido usados para especificar um deus ou deidade menor no pano de fundo das crenças animistas populares. Parece que Homero diferenciava entre *daimōm* e *theos*, sendo que o primeiro termo se constituía no poder divino entre os homens, ao passo que o último isolava o conceito da personalidade divina. Antes do NT, no entanto, *daimōn* era usado em relação àqueles seres intermediários pessoais que, segundo se acreditava, exerciam a supervisão sobre o cosmos (Platão: *Symposium* 202e). Estes seres, pelo menos na crença popular, eram considerados espíritos dos finados, dotados de poder sobrenatural (Luciano: *De morte peregrini* 27).

Enquanto a ligação entre os demônios e as práticas especificamente más se desenvolvia lentamente no pensamento grego, este vínculo parece ter estado subentendido de modo consistente no uso hebraico de termos como *sēdîm* e *s^e'îrîm*. Embora o AT ofereça poucà consideração do assunto, as práticas de idolatria, magia e bruxaria relacionavam-se com forças demoníacas (Dt 32.17; Sl 96.5). Visto que tais práticas entravam em conflito com o monoteísmo de Israel, eram especificamente proibidas para o povo de Deus (Dt 18.10-14; 1 Sm 15.23). A atividade demoníaca no AT, portanto, aparece como uma força oposta a Deus e aos Seus próprios seres intermediários pessoais, os *mal'ākîm* (anjos).

Quando, então, estes termos hebraicos foram traduzidos para a LXX, o conceito de demônio foi reduzido ao de um espírito mau. Mesmo assim, por causa da natureza positiva do uso religioso grego de *daimōn*, a LXX e o NT preferem o termo *daimonion* para expressar o conceito restrito.

No NT, juntamente com *daimonion*, a presença de demônios é descrita com os termos espírito "imundo" (*akatharton*, Mc 1.24-27; 5.2-3; 7.26; 9.25; At 5.16; 8.7; Ap 16.13) e espíritos "malignos" (*ponēra*, At 19.12-16). A maioria das referências à obra destes espíritos ocorre com relação à possessão de indivíduos. Porém, não se oferece, nenhuma indicação quanto à sua origem; tomam-se por certas a sua existência e operação ativa.

De modo semelhante à associação no AT entre a idolatria e os demônios, o apóstolo Paulo declara que, embora os chamados deuses adorados pelos idólatras não tenham existência, existem forças demoníacas que instigam e propagam semelhante adoração, e para as quais a adoração é dirigida, e às quais os adoradores estão sujeitas (1 Co 10.20-21; 12.2; cf. Ap 9.20). Tanto Paulo quanto o autor do Apocalipse entendem que a atividade de demônios aumentará nos tempos do fim e muitos homens serão seduzidos a segui-los (1 Tm 4.1; Ap 16.13-14). Talvez o tratamento mais abrangente do pensamento paulino sobre este tema ocorra em Ef 6.10-18. O cristão deve estar preparado para lutar contra "principados e potestades... os dominadores deste mundo tenebroso... as forças espirituais do mal, nas regiões celestes".

Diante disto, o NT mostra-se coerente na sua apresentação de um conflito entre dois reinos: o reino de Satanás, o príncipe deste mundo, e o reino de Deus que, através da encarnação de Jesus Cristo, invadiu o reino de Satanás. Não parece haver nenhum reconhecimento de um papel positivo para o *daimonion*, conforme se acha nos helenistas

primitivos. O NT fica exclusivamente dentro da compreensão hebraica de que estes seres são de natureza completamente maligna e que estão destinados a compartilhar da destruição que Deus tem preparado para Satanás (Mt 25.41).

A Possessão. A maioria das referências à atividade demoníaca no NT ocorre nos evangelhos sinóticos, tratando de encontros entre Jesus e os endemoninhados. A expressão específica correspondente a possessão demoníaca (*daimonizomai*) não se acha nas Escrituras. Alguns estudiosos fazem a origem do termo remontar a Josefo (*Antigüidades* 8.47). A construção sinótica comum é *daimonion echein* ("ter demônio").

As principais características dos registros nos sinóticos das confrontações entre Jesus e os demônios incluem: (1) Há uma alusão à aflição física ou mental atribuível à possessão – a nudez, a angústia mental e o masoquismo (Mt 8.28-33; cf. Mc 5.1-10; Lc 8.26-39); a incapacidade de falar (Mt 9.32; 12.22); a cegueira (Mt 12.22); a demência (Mt 4.24; 17.15; cf. Mc 9.17).

(2) Declara-se freqüentemente que o demônio reconhecia e temia Jesus como o Santo de Deus (Mt 8.28; cf. Mc 5.7; Lc 8.28; Mc 1.24; cf. Lc 4.34).

(3) O poder de Jesus sobre os demônios é demonstrado geralmente quando eles são exorcizados pelo poder da Sua palavra (Mt 4.24; 8.16; 8.28; cf. Mc 7.30) ou pela permissão que Ele lhes dá para partirem (Mt 8.32; cf. Mc 5.13; Lc 8.32). Este poder também se achava nos discípulos de Jesus (Lc 10.17; At 5.16; 8.7; 16.18; 19.12) e é prometido a todos os crentes (Mc 16.17).

Em todas as partes do NT, outras características dos que estavam endemoninhados incluem conhecimento superior ou sobrenatural (Tg 2.19), a capacidade de prever o futuro (At 16.16), e força superior ou incontrolável (Mt 8.28; 17.15; At 19.16).

A capacidade de Jesus e dos Seus seguidores de exercerem autoridade sobre os demônios é estabelecida como um sinal escatológico da presença do reino que surge (Mt 12.22; Lc 10.17) e é causa de parte da popularidade da missão de Jesus (Lc 4.36). A atividade de exorcismo, no entanto, geralmente se associa com o ministério de cura exercido por Jesus e pelos apóstolos. Mesmo assim, é subentendida uma distinção entre a possessão demoníaca e a loucura (ou outros distúrbios).

A Possessão e a História Eclesiástica. Na igreja pós-apostólica alguns comentaristas desenvolveram um conceito de possessão demoníaca que ia além dos ensinos das Escrituras. Justino Mártir acreditava que os deuses pagãos eram representantes de demônios que tinham caído do seu estado de vigilância angelical sobre os homens (*Segunda Apologia* 5). Aquino desenvolveu a crença de Agostinho na capacidade de os demônios atacarem os homens a um ponto em que os demônios continuavam a prática, citada em 1 Enoque, de pecar sexualmente com homens e mulheres (*Summa Theologica* 1.51.3.6; *De potentia* 6.8, 57). Influenciado, segundo parece, por certos escritos apócrifos, Orígenes acreditava que um anjo bom e um anjo mau vigiavam cada indivíduo, sendo que ambos tentavam influenciar os padrões de pensamento das pessoas. Acreditava, também, que existiam "demônios dos vícios" – assim chamados porque um deles controlava um vício específico (*De princips* 3.2.2-4).

Era feita uma distinção entre possessão e influência demoníaca, sendo que a pessoa possuída era chamada "energúmeno". Alguns entendiam que a influência demoníaca incluía a colocação de maus pensamentos diretamente nas mentes dos homens (Agostinho, Atanásio, Orígenes, Pedro Lombardo, Beda, Tomás de Aquino). Esta forma de tentação era considerada o modo normal de operação do demônio, ao passo que a possessão era reconhecida como apenas uma extensão extraordinariamente forte do controle do demônio sobre o homem.

Os Métodos de Libertação. Justino Mártir registra que o exorcismo de indivíduos endemoninhados continuou sendo um ministério ativo da igreja pós-apostólica. O rito do exorcismo assumia várias formas, tais como a oração, o jejum, a imposição das mãos, a

queima de raízes e a aspersão da água benta. Apesar disso, o elemento crucial de um exorcismo bem-sucedido era a invocação do nome de Jesus Cristo (*Segunda Apologia* 6). Tertuliano também dá testemunho do poder do nome de Jesus quando este é invocado contra um demônio. Quando era corretamente adjurado, o demônio contava a verdade acerca de si mesmo, e era obrigado a obedecer à palavra do exorcista (*Apologia* 23).

Vários outros ritos eclesiásticos incorporavam uma dimensão do exorcismo (expulsão de demônios) ou da ação apotropaica (de afastamento de demônios). Antes do batismo um candidato pode suportar certos rituais com o propósito de purificá-lo da contaminação demoníaca associada ou com o pecado original ou com a idolatria e a ingestão de alimentos oferecidos a ídolos (*Reconhecimentos Clementinos* 21.71). O candidato pode também ser conclamado a renunciar publicamente a Satanás, aos seus anjos e aos seus caminhos, e a própria água batismal era exorcizada e consagrada. O sinal da cruz também era usado como um dispositivo apotropaico.

Na Idade Média, a quantidade de superstição que se desenvolveu em redor das várias crenças a respeito de atividades demoníacas e de ritos do exorcismo não demorou a causar uma perseguição em grande escala das chamadas bruxas e outras pessoas que, segundo se acreditava, "tinham parte" com o diabo. A Reforma protestante reagiu contra estes abusos. A Igreja Luterana primeiramente restringiu o exorcismo, e depois o aboliu por volta do fim do século XVI. Os calvinistas renunciaram a prática por considerá-la aplicável somente ao século I. Já em 1614, o Papa Paulo V restringiu severamente a prática no *Ritual Romano* (12,13) e o rito foi ainda mais limitado pelo Papa Pio XI, neste século.

As Opiniões Modernas. A crença ou descrença na existência dos demônios e, em alguns casos, do próprio Satanás, tornou-se uma das marcas registradas nas tradições liberal moderna e fundamentalista / evangélica na cristandade. No lado liberal da questão, muita coisa que era chamada possessão demoníaca nas Escrituras agora inclui, reconhecidamente, muitas enfermidades psicológicas desconhecidas no século I. As ações de Jesus no tocante à suposta atividade demoníaca, segundo se argumenta, realmente tratavam-se de Sua adaptação às crenças contemporâneas dos camponeses palestinos, e não refletiam, de modo algum, Sua própria opinião sobre a causa das aflições individuais.

Por outro lado, com o aumento do interesse pelo ocultismo e da sua prática nos tempos mais recentes, a aceitação conservadora da existência tanto de Satanás quanto dos demônios parece estar confirmada.

O espiritismo desenvolveu-se tornando-se uma prática "religiosa" com amplo reconhecimento mediante a qual os indivíduos procuram o contato com forças espirituais num esforço de obterem ajuda ou informações para seu próprio proveito pessoal. Os fenômenos psíquicos tais como levitação, os deslocamentos de objetos físicos, a telecinese, a psicografia e as materializações estão associadas com o espiritismo. Estas atividades parecem aumentar em intensidade à medida que o indivíduo se abre à influência espiritual. Parece haver um paralelo entre as características daqueles que praticam o espiritismo e aqueles que são mencionados nas Escrituras como "possuídos" por demônios.

A libertação da sujeição aos demônios envolve a confissão da fé do indivíduo em Cristo como Salvador, a confissão e o arrependimento por seu envolvimento no ocultismo e o recebimento da libertação que se pode achar em Cristo. É notável que esta ênfase dada à libertação da possessão através do poder operante de Jesus Cristo é totalmente coerente com o NT e não reflete, de modo algum, os abusos ou superstições associados com a Idade Média.

S. E. McCLELLAND

Veja também CIÊNCIAS OCULTAS; SATANÁS; SATANISMO E BRUXARIA.

Bibliografia. M. F. Unger, *Demons in the World Today;* H. A. Kelly, *The Devil, Demonology, and*

Witchcraft; D. G. Barnhouse, *The Invisible War*; S. V. McCausland, *By the Finger of God*; T. K. Oesterreich, *Possession, Demonological and Other*; H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT*; K. E. Koch, *Christian Counselling and Occultism*.

DENNEY, JAMES (1856-1917). Teólogo escocês. Nascido em Paisley, perto de Glasgow, estudou literatura e filosofia na Universidade de Glasgow, onde se formou com a rara distinção de dois primeiros lugares (as honras mais altas nas duas matérias), e Teologia na Faculdade da Igreja Livre em Glasgow (sob orientação de A. B. Bruce, J. S. Candlish e T. M. Lindsay). Em 1896, foi nomeado ministro da Igreja Livre do Leste em Broughty Ferry, um subúrbio de Dundee, onde adquiriu uma reputação pela sua exposição bíblica bem-pensada, incluindo suas contribuições à série de comentários *The Expositor's Bible*, sobre 1 Tessalonicenses (1892) e 2 Coríntios (1894). Em 1897 tornou-se catedrático de Teologia Pastoral e Sistemática, na Faculdade de Teologia de Glasgow, passando para a cátedra de Teologia do Novo Testamento três anos mais tarde, posição esta que ocupou até a sua morte. Atuou como diretor da faculdade de 1915 a 1917.

Denney concentrou a sua atenção nos escritos de Paulo e na doutrina da expiação, considerados por ele o padrão de toda a teologia cristã genuína. As suas principais obras foram: um comentário de Romanos (*The Expositor's Greek Testament*, 1900), *The Death of Christ* (*"A Morte de Cristo"*, 1902), *The Atonement and the Modern Mind* (*"A Expiação e as Opiniões Modernas"*, 1903), *Jesus and the Gospel* (*"Jesus e o Evangelho"*, 1908), e *The Christian Doctrine of Reconciliation* (*"A Doutrina Cristã da Reconciliação"*, 1917). Sua contribuição principal acha-se na exposição da relevância da obra de Cristo e na sua defesa da doutrina da expiação vicária. A morte de Cristo na cruz é uma revelação não apenas do amor de Deus por nós, mas também da Sua justiça. Por causa do pecado do homem, a morte de Cristo é o fundamento necessário para o nosso perdão: "se Cristo tivesse feito menos do que morrer por nós... não teria havido expiação alguma" (*The Death of Christ – "A Morte de Cristo"*, 200). Alguma coisa objetiva realmente aconteceu na cruz para alterar a nossa situação diante de Deus e para nos dar a possibilidade de entrarmos num novo relacionamento com o Pai.

Denney, com seu colega James Orr, era firme na sua rejeição da teologia subjetiva dos ritschlianos dos seus dias, assim como o era no repúdio à teologia "nova" ou liberal em geral. Na realidade, era hostil à teologia especulativa em si, (veja seus *Studies in Theology – "Estudos em Teologia"*, 1894). Por outro lado, não era um obscurantista, e aceitava a abordagem básica da crítica bíblica moderna (menos o ceticismo que a acompanhava). Na igreja ideal de Denney, os evangelistas são teólogos; e os teólogos, evangelistas. Ele não dava valor algum a uma teologia que não pudesse ser pregada e que não levasse os homens e as mulheres a se dedicarem sem reservas ao Deus que Se revelou na cruz do Calvário. W. W. GASQUE

Bibliografia. J. R. Taylor, *God Loves Like That*; I. H. Marshall, in *Creative Minds in Contemporary Theology*, ed. P. E. Hughes.

DENOMINACIONALISMO. As denominações são associações de congregações – embora às vezes se possa dizer que as congregações são subdivisões localizadas de denominações – que têm uma tradição em comum. Além disso, uma denominação verdadeira não alega ser a única expressão legítima da igreja. Uma tradição denominacional normalmente inclui ênfases doutrinárias, experimentais ou organizacionais, e com freqüência também inclui etnia, idioma, classe social e origem geográfica em comum. Porém, muitos destes aspectos, ou todos eles, que anteriormente existiam em comum,

sempre causaram consideráveis diversidades contemporâneas, especialmente nas denominações mais antigas e maiores. Isto sempre provoca uma gama tão ampla de diferenças dentro de uma denominação, a despeito da união organizacional, quanto existe entre as denominações.

O termo "denominação" em geral refere-se a qualquer coisa que é distinguida por um nome. Nos contextos religiosos, a designação tradicionalmente se aplica tanto a movimentos dentro do protestantismo, tais como os batistas e os metodistas, como também aos numerosos ramos independentes dos movimentos que se têm desenvolvido no decurso dos anos, principalmente por causa da expansão geográfica e da controvérsia teológica.

Embora as denominações dentro do protestantismo tenham chegado a ser a expressão mais ampla do cristianismo além do nível da congregação, nem sempre tem havido muita reflexão teológica sobre o denominacionalismo. Um vislumbre nos livros-textos teológicos ou nos credos das igrejas confirma este fato. Provavelmente, a explicação mais simples para esta omissão é que a Bíblia não prevê de modo algum a organização da igreja em denominações. Pelo contrário, toma por certo exatamente o inverso: todos os cristãos – com exceção daqueles que estão sendo disciplinados – devem estar em plena comunhão com todos os demais. Quaisquer tendências contrárias eram prontamente denunciadas (1 Co 1.10-13). Paulo podia escrever uma carta aos cristãos que se reuniam em vários lugares em Roma ou na Galácia, tendo a plena segurança de que todos receberiam a sua mensagem. Hoje, para qualquer cidade ou país, ele teria de publicar a carta como matéria paga nos veículos de publicação secular e esperar que fosse lida.

O denominacionalismo é um fenômeno comparativamente recente. A distinção teológica entre a igreja visível e invisível, feita por Wycliffe e Hus, e elaborada pelos reformadores protestantes, subjaz a prática e a defesa do denominacionalismo que emergiu entre os puritanos ingleses do século XVII, que concordavam sobre a maioria dos assuntos, mas não sobre a questão crucial de como a igreja devia ser organizada. Os reavivamentos do século XVIII, associados com Wesley e Whitefield, encorajaram esta prática, especialmente nos Estados Unidos, onde se tornou dominante.

Embora uma denominação verdadeira nunca alegue ser a única expressão institucional legítima da Igreja Universal, freqüentemente se considera a melhor expressão, a mais fiel às Escrituras e à atividade presente do Espírito Santo. Se ela não pensasse assim, pelo menos em seu início, por qual motivo teria passado pelo trauma de separar-se de uma denominação mais antiga (ou de não reunir-se com ela)? Uma denominação verdadeira, no entanto, não tem reivindicações exclusivistas sobre os seus membros. Deixa-os livres para cooperarem com cristãos de outras denominações em vários ministérios especializados.

Teoricamente, o denominacionalismo contrasta-se agudamente com duas abordagens muito mais antigas: o catolicismo e o sectarismo. O fato de grupos católicos ou sectários freqüentemente serem chamados "denominações" reflete um emprego excessivamente frouxo da designação ou o desenvolvimento histórico dentro do grupo.

As igrejas católicas ou nacionais no período de seu maior crescimento quase sempre são apoiadas, ou seja, "estabelecidas", pelo governo civil, quer seja imperial, tribal ou – mais comumente nos séculos recentes – nacional. Tais igrejas de forma geral têm sido capazes de sobreviver até mesmo depois de aquele apoio oficial ter sido retirado quando o governo se tornou muçulmano, marxista ou secular. As igrejas católicas (adjetivo derivado de uma palavra grega que significa "a totalidade") entendem que têm o direito de incluir todos os cristãos dentro dos seus territórios desde a infância, em contraste com a filiação voluntária a uma denominação. Quando as igrejas católicas, das quais os armênios representam a mais antiga, se dispersam, então a base para a associação torna-se mais étnica do que territorial. No decurso dos séculos, as igrejas católicas geralmente se

têm reconhecido mutuamente por terem jurisdição sobre os cristãos dos seus respectivos territórios ou povos. (A maior delas, a coalização que consiste principalmente dos europeus do sudoeste e suas igrejas nacionais derivadas, chamada o Catolicismo Romano, reconheceu as demais somente neste século, porque as suas reivindicações sempre eram universais). Este reconhecimento mútuo é facilitado pela opinião católica - a não ser no nordeste da Europa onde as igrejas nacionais se tornaram protestantes na sua teologia - de que as igrejas em cada lugar são corretamente governadas somente por bispos, numa sucessão que supostamente remonta aos apóstolos. Em décadas recentes, e especialmente em nações fora das suas terras de origem, a maioria destas igrejas tornou-se, na prática, cada vez mais como denominações. Isto quer dizer que elas têm tido a disposição de conceder alguma legitimidade a organizações eclesiásticas não-católicas nem nacionais, e de encorajar seus membros a cooperarem com elas.

Teoricamente, o denominacionalismo também se distingue nitidamente do sectarismo. Cada seita cristã considera-se a única e legítima expressão institucional dos seguidores de Cristo. Ao contrário das igrejas católicas, as seitas nunca tiveram uma grande porcentagem de qualquer população (com a possível exceção de algumas seitas medievais de curta duração). As seitas freqüentemente se distinguem não somente por suas reivindicações organizacionais exclusivistas como também por seu desacordo com o modo do século IV de entender a doutrina da Trindade, tradicionalmente seguido por todas as igrejas católicas e denominações protestantes. (Tais movimentos confessadamente cristãos como o Espiritismo e o Novo Pensamento podem ser considerados divididos em denominações da mesma maneira que o protestantismo, mas é por demais confuso incluir estes tipos diferentes de denominações, dadas as suas teologias amplamente divergentes). Algumas seitas, especialmente quando são trinitarianas, têm se tornado denominações. Do modo inverso, alguns ramos denominacionais concentram de tal maneira as suas energias nas suas crenças e práticas distintivas que chegam a ser o mesmo que seita.

Além de atrair para as suas fileiras as igrejas católicas que anteriormente eram nitidamente separadas, bem como algumas seitas, o denominacionalismo tem provocado várias outras reações institucionais. Estas relacionam-se de vários modos com a discrepância óbvia entre a distinção (ou rivalidade) denominacional e o retrato bíblico de uma unidade no meio de todos os cristãos tão estreita como aquela entre o Pai e o Filho, unidade esta percebida não somente pela fé como também observável pelo mundo (Jo 17.20-23).

Uma das reações tem sido a oposição às denominações e a conclamação a todos os cristãos no sentido de deixá-las e reunir-se simplesmente como igrejas de Cristo, igrejas cristãs, igrejas de Deus, discípulos, irmãos, igrejas bíblicas, igrejas evangélicas e outros nomes semelhantes. A despeito dos atrativos óbvios nos tempos de confusão, contenda e decadência denominacionais, a realidade é que nenhum movimento deste tipo, em lugar algum, tem atraído a maioria dos cristãos. Pelo contrário, esta tem sido apenas outra maneira de aumentar o número das denominações - e seitas - geralmente com a relutância da parte do grupo em reconhecer este fato.

Outra resposta tem sido a de as congregações locais permanecerem organizacionalmente independentes, dedicando-se às atividades cooperativas com outras organizações cristãs próximas e distantes que têm uma variedade de ligações denominacionais. Na realidade, muitas congregações que têm vínculos históricos e legais com uma denominação funcionam como se não os tivessem. (De modo inverso, uma congregação independente que se isola é, com efeito, apenas uma seita pequena).

A natureza prática da independência congregacional tem sido ressaltada neste século pelo aumento do número de ministérios especializados não-denominacionais, tais como as missões domésticas e estrangeiras, as faculdades e os seminários, os lugares

para acampamentos e conferências, os publicadores de revistas, livros e currículos de Escola Dominical, as organizações de mocidade, as transmissões pelo rádio e pela TV, as comunidades ocupacionais e muitos outros. Tais ministérios ressaltam as doutrinas e práticas sustentadas em comum por todas as famílias de denominações e dão às congregações denominacionais e independentes a possibilidade de experimentarem uma comunhão mais ampla. Talvez um precedente bíblico possa ser o grupo evangelístico de "Paulo e seus companheiros" (At 13.13). Tais organizações têm, no mínimo, o mesmo valor das denominações cujos líderes freqüentemente fazem pouco caso delas, mas somente como suplementos e extensões úteis de uma vida congregacional vibrante, ao invés de uma substituição dela.

Ainda outra reação ao denominacionalismo tem sido a tentativa de se promover mais unidade visível neste século através do ecumenismo. O movimento ecumênico tem presenciado muitas incorporações entre denominações, às vezes atravessando as linhas familiares, bem como a cooperação denominacional nos níveis oficiais mais altos, mediante os concílios das igrejas. De modo geral, os ministérios especializados não-denominacionais são iniludivelmente evangélicos na sua teologia, ao passo que os promotores do ecumenismo conciliar não o são.

A identidade denominacional está longe de ser um modo tão exato de predição da posição teológica, do estilo do culto, de preferência organizacional ou de classe social, quanto o era antigamente. Não há indicação de que as denominações desaparecerão dentro em breve, mas não parece, tampouco, que alguém se anime a justificá-las teologicamente. A tendência parece estar em direção a um novo tipo de denominacionalismo, tipo este que já não se baseia nas associações de congregações com uma tradição em comum. Sem dúvida, tais associações continuarão, mas parece que uma ênfase cada vez maior será dada diretamente a congregações locais de qualquer denominação (se ela existir), e a uma rede de ministérios especializados sustentados pelas congregações e seus respectivos membros, estendendo a obra missionária deles. D. G. TINDER

Veja também ECUMENISMO.

Bibliografia. R. E. Richey, ed., *Denominationalism*; R. P. Scherer, ed., *American Denominational Organization*; H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*.

DEPRAVAÇÃO TOTAL. Uma definição apropriada da depravação total não deve se concentrar basicamente nas questões de pecaminosidade e bondade, ou de capacidade e incapacidade, mas, sim, no relacionamento entre o homem caído e um Deus santo. Por causa dos efeitos da queda, foi rompido o relacionamento original da comunhão com Deus, e toda a natureza do homem foi contaminada. Como resultado, ninguém pode fazer nada, nem sequer coisas boas, que possam obter algum mérito soteriológico aos olhos de Deus. Portanto, podemos definir de modo conciso a depravação total como a falta de mérito do homem diante de Deus por causa da corrupção do pecado original.

O conceito da depravação não significa (1) que as pessoas depravadas não podem realizar ações que sejam boas à vista dos homens ou de Deus. Mas nenhuma ação deste tipo pode merecer o favor de Deus para a salvação. Não significa (2) que o homem caído não tem consciência que julga entre o bem e o mal. Mas esta consciência foi afetada pela queda de modo que não possa ser um guia seguro e fidedigno. Não quer dizer (3) que as pessoas se entregam a todas as formas de pecado, ou a qualquer pecado, até à maior extensão possível.

Positivamente, a depravação *total* significa que a corrupção se estendeu a todos os aspectos da natureza do homem, a sua existência inteira; e a *depravação* total significa

que, por causa desta corrupção, nada há que o homem possa fazer para merecer diante de Deus o favor da salvação.

A Bíblia ensina em muitos trechos este conceito da depravação total. O Senhor reconhecia pessoas boas (Mt 22.10), mas rotulou Seus próprios discípulos como homens maus (Mt 7.11). A mente está afetada (Rm 1.28; Ef 4.18), a consciência é impura (Hb 9.14), o coração é enganoso (Jr 17.9), e a humanidade, por sua própria natureza, está sujeita à ira (Ef 2.3). Deus enviou o dilúvio como castigo pela depravação da humanidade (Gn 6.5). A depravação, segundo o Senhor, está no íntimo do ser e é a raiz de todas as más ações (Mc 7.20-23). Com uma longa lista de citações do AT, Paulo também demonstra que ela está profundamente arraigada, é universal e total (Rm 3.9-18).

Os calvinistas vêem a origem da depravação numa corrupção inerente à natureza do homem, herdada de Adão. Agostinho ressaltou a idéia de que todos estavam potencialmente presentes em Adão quando ele pecou e, portanto, todos pecaram nele. A reação semipelagiana ao calvinismo acha-se hoje na teologia arminiana, que nega a depravação *total*, a culpa do pecado original e a perda da liberdade da vontade, afirmando o envolvimento no pecado de Adão somente ao ponto de dar à humanidade uma tendência ao pecado, mas não uma natureza pecaminosa.

As implicações da depravação são especialmente cruciais com relação à salvação. O homem não tem capacidade de salvar a si mesmo. Pode praticar o bem e fazer escolhas, mas não pode regenerar a si mesmo (Jo 1.13). A não ser que o Espírito Santo ilumine o indivíduo, este permanecerá nas trevas (1 Co 2.14). Alguns teólogos denominaram esta condição "incapacidade moral", que é um termo pouco claro, pois subentende que as pessoas depravadas estão destituídas de moralidade. C. C. RYRIE

Veja também PECADO.

Bibliografia. L. Berkhof, *Reformed Dogmatics* e *Systematic Theology*; J. Miley, *Systematic Theology*, I, 441-553; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II, 257; H. C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*.

DESCARTES, RENÉ (1596-1650). Geralmente se diz que a filosofia moderna nasceu com René Descartes. "Moderna", aqui, aplica-se a boa parte do pensamento do século XVII para subentender um rompimento entre a filosofia medieval e pós-medieval. Fica claro que houve, com Descartes na França, e com Frances Bacon na Inglaterra, e até mesmo com outros que vieram após eles, uma mudança de interesse dos temas teológicos para um estudo da natureza e do homem sem referência explícita a Deus.

Descartes ocupava-se de problemas que, na sua opinião, seriam solucionados exclusivamente pela razão. Considerava-se um filósofo e um matemático, não um teólogo. Seu alvo fundamental era chegar à verdade filosófica mediante o uso da razão. Queria desenvolver um sistema de proposições verídicas, em que nada seria pressuposto que não fosse indubitável e evidente em si mesmo. Haveria, portanto, uma conexão orgânica entre todas as partes do sistema, e o edifício inteiro se firmaria num fundamento sólido. Seu ideal do conhecimento era um sistema ordeiro de proposições que tinham mútua dependência. Este ideal foi sugerido, em grande parte, pela matemática.

O modo de Descartes praticar a filosofia começou com um ceticismo metodológico. Por meio deste método, duvidava sistematicamente de cada proposição que fosse, de algum modo, passível de dúvida, como preliminar para o estabelecimento do conhecimento certo. Tendo sujeitado à dúvida tudo quanto podia ser duvidado, chegou à proposição "simples" e indubitável: *Cogito, ergo sum* ("Penso, logo existo"). Por mais que eu duvide, forçosamente devo existir. De outra forma, não poderia duvidar. Assim, minha existência é comprovada pela dúvida. O *cogito, ergo sum*, portanto, é a verdade indubitá-

vel em que Descarteş se propôs fundamentar a sua filosofia.

Em seguida, Descartes procurou comprovar a existência de Deus. Este fato ilustra um aspecto essencial do seu pensamento e é muito relevante para os desenvolvimentos posteriores na história da filosofia. Até esse ponto, Descartes somente tinha estabelecido que ele existia como um ser pensante; agora avançara exclusivamente a partir do conteúdo da sua própria consciência para comprovar a existência de algo diferente. Descartes procedeu desta maneira "transcendental", comprovando, em primeiro lugar, a existência de Deus, e depois trabalhando, por meio da dedução, a partir da existência de Deus para a de outros seres contingentes e do mundo "externo". Seu método de proceder a partir dos dados da consciência permaneceu importante para pensadores posteriores, e tornou-se a base para muitos desenvolvimentos subjetivistas e idealistas subseqüentes.

Descartes é um dos filósofos e matemáticos mais originais dos tempos modernos, e geralmente é reconhecido como o mais importante filósofo francês. M. H. MACDONALD

Bibliografia. *Oeuvres de Descartes*, 12 vols., ed. C. Adam e P. Tannery; *Descartes: Philosophical Writings*, trad. G. E. M. Anscombe e P. T. Geach; *Descartes' Philosophical Writings*, ed. N. K. Smith; L. J. Beck, *The Method of Descartes*; N. K. Smith, *Studies in Cartesian Philosophy.*

DESCIDA AO INFERNO (HADES). No NT, hades indica a habitação dos mortos e é equivalente ao Seol, no AT. Acreditava-se que, na ocasião da morte, tanto os bons quanto os maus iam para o hades, embora no pensamento bíblico posterior considere-se que os bons estão num recinto superior do hades, chamado paraíso (cf. Lc 16.19-31). Nos períodos intertestamentário o neotestamentário houve discordância entre os rabinos sobre a questão de o paraíso estar incluído no hades ou de realmente ser um âmbito totalmente diferente. Paulo sustentava que estamos mais próximos de Deus no paraíso do que na nossa existência terrestre e corpórea (2 Co 5.6-8). A Sabedoria de Salomão e os livros dos Macabeus falavam dos justos que estavam na presença de Deus. Tertuliano refletia o ponto de vista de muitos pais da igreja no seu argumento de que o paraíso ainda não é o céu, mas é mais alto do que o inferno, e oferece um intervalo de descanso às almas dos justos (*Contra Marcião* iv.34). O hades como estado intermediário dos mortos, deve ser distinguido do geena, a habitação futura dos malditos, o inferno escatológico, bem como de Tártaro, o reino das trevas habitado pelo diabo e seus anjos, embora estas distinções nem sempre tenham sido feitas na igreja primitiva.

A descida de Cristo ao hades, depois da Sua crucificação e morte, tem uma base sólida nas Escrituras e na igreja primitiva. No NT é atestada em At 2.31, Ef 4.9-10 e 1 Pe 3.19-20. As passagens em Efésios e 1 Pedro parecem indicar que a obra salvífica da reconciliação e da redenção foi estendida às almas no mundo inferior do hades.

Nos evangelhos, faz-se referência aos santos nos túmulos (no mundo do além) que foram ressuscitados juntamente com Jesus (Mt 27.51-53; Jo 5.25-29). Jesus também falava do perdão neste mundo e no mundo do porvir (Mt 12.31-32). Ele confiava que as portas do hades não poderiam prevalecer contra a Sua igreja nem resisti-la (Mt 16.18). No Livro do Apocalipse, declara-se que Cristo possui as chaves do inferno e que pode abrir as suas portas (Ap 1.18). De modo semelhante, um anjo recebe a chave do abismo a fim de abri-lo (Ap 9.12; 20.1).

No AT, o resgate ou a redenção dos mortos no hades é sugerido, ou até mesmo testificado, em Sl 49.15; Os 13.14; Jn 2.2,6; e Is 26.19. Num ditado apócrifo de Jeremias, citado por Justino e Ireneu, e ainda encontradiço em alguns textos das sinagogas, a idéia de uma descida ao mundo inferior fica bem clara: "O Senhor, o Santo de Israel, lembrou-Se dos Seus mortos que dormiram no pó da terra, e desceu até eles, a fim de lhes pregar

a Sua salvação e de salvá-los". Este ditado apócrifo é semelhante a um texto latino de Ecli. 24.32: "Eu [a Sabedoria] penetrarei todas as partes inferiores da terra, e visitarei todos quantos dormem, e iluminarei todos quantos esperam no Senhor".

A descida ao hades não foi universalmente aceita como parte do Credo dos Apóstolos antes do século VIII, embora tenha sido mencionada nas formas locais daquele credo nos tempos patrísticos. A fórmula da descida está incluída no Credo de Atanásio, composto em meados do século V e aceito tanto pelo Oriente quanto pelo Ocidente.

A descida de Cristo ao hades foi quase universalmente afirmada pelos pais da igreja, incluindo Policarpo, Justino Mártir, Orígenes, Hermas, Ireneu, Cipriano, Tertuliano, Hipólito, Clemente de Alexandria e Agostinho. As referências patrísticas mais antigas à descida ocorrem nas epístolas de Inácio, datadas do começo do século II.

Havia desacordo entre os pais da igreja no tocante a quem se beneficiou da descida de Cristo. Muitos deles restringiam a atividade redentora de Cristo no reino dos mortos aos patriarcas e profetas do AT (Inácio de Antioquia, Ireneu, Tertuliano). Outros sustentavam que aqueles que morreram antes do Dilúvio também foram redimidos (os teólogos alexandrinos e Orígenes). Alguns pensavam que Jesus Cristo redimiu todos os mortos, com exceção dos muitos ímpios (Melito, Gregório de Nazianzo, Efraem). Cirilo de Alexandria falava de Cristo "despojando a totalidade do Hades", "esvaziando os recessos insaciáveis da Morte," e "deixando o diabo desolado e sozinho".

No desenvolvimento teológico do pensamento medieval, a idéia de um estado intermediário do hades foi suplantada pelo céu, inferno, purgatório, limbo dos patriarcas e limbo das crianças não batizadas. Tomás de Aquino argumentou que Cristo desceu para o mundo do além, não para converter os descrentes, mas para envergonhá-los pela sua descrença e impiedade. As almas justas e santas dos patriarcas realmente foram salvas pela Sua descida, mas não as almas no limbo das crianças.

Em certa etapa de sua vida, Lutero ensinou, como Melanchthon, que a pregação de Cristo no hades, de conformidade com a referência em 1 Pedro, pode ter levado a efeito a salvação dos pagãos mais nobres. Num sermão em Torgau, em abril de 1533, Lutero falou da descida do Cristo inteiro ao inferno, onde Ele demoliu o inferno e deixou o diabo atado. Lutero e a ortodoxia luterana entendiam que a descida era a primeira etapa da exaltação de Cristo. Flácio, Calóvio e muitos outros teólogos luteranos entendiam que a descida era uma manifestação condenatória de juízo contra os réprobos.

Na teologia reformada, a descida ao hades tem sido geralmente interpretada como uma expressão figurada dos sofrimentos inefáveis de Cristo na Sua humanidade. A teologia reformada, segundo Calvino, via a descida como parte da humilhação de Cristo, e não como a primeira etapa do Seu estado exaltado, como se afirma no luteranismo.

No protestantismo liberal, a idéia de um estado intermediário no hades e no paraíso tem sido geralmente descartada como relíquia de uma mitologia desatualizada. Alguns têm interpretado a descida como simples denotação do lugar vergonhoso da morte para o Príncipe da Vida. Outros a vêem como um retrato simbólico do fato da morte.

Vale notar que os gnósticos, com exceção de Marcião, não tinham um conceito de uma descida do Salvador para o mundo inferior, a habitação dos mortos. Pelo contrário, preferiam falar numa descida pré-mundana do "eão" divino ou do poder eterno que saiu do *plērōma* para salvar das esferas inferiores a *sophia* ("sabedoria"). Aqueles que são libertos são almas justas imperfeitas num dos céus inferiores.

Embora as mitologias e as outras religiões contenham visitas de uma divindade, herói ou santo ao submundo dos espíritos, não existe um paralelo com a doutrina neotestamentária da oferta da redenção aos mortos mediante a pregação. É possível sustentar o argumento de que uma doutrina da descida já existia no cristianismo do NT (prevista até mesmo no AT) sem a ajuda de mitos pagãos.

Crer na descida literal de Cristo ao hades, com o propósito de oferecer a redenção,

não subentende o universalismo. Muitos daqueles que têm sustentado esta crença admitem a possibilidade de rejeição da oferta da salvação confundida com a doutrina de uma segunda oportunidade. O que a doutrina da descida afirma é a universalidade da primeira oportunidade, oportunidade esta para a salvação daqueles que nunca ouviram o evangelho em toda a sua plenitude. D. G. BLOESCH

Veja também PARAÍSO; PURGATÓRIO; INFERNO; HADES; LIMBO; ESPÍRITOS NA PRISÃO; MORTOS, HABITAÇÃO DOS.

J. A. MacCulloch, *The Harrowing of Hell*; T. A. Kantonen, *The Christian Hope*; T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology*; R. H. Charles, *Eschatology: Doctrine of a Future Life in Israel*; G. J. Dyer, *Limbo: Unsettled Question*; C. W. Pilcher, *The Hereafter in Jewish and Christian Thought*; G. C. Studer, *After Death, What?* E. H. Plumptre, *The Spirits in Prison*; F. Loofs, *HERE*, IV, 654-63.

DESEJO. Um termo empregado para descrever o ego no seu anseio de possuir e desfrutar de algum objeto prezado, de satisfazer alguma necessidade ou de atingir um alvo. Deus criou o cérebro humano com sistemas de neurônios e centros de dor/prazer que governam os desejos, incluindo os impulsos comuns como a fome, a sede, o descanso e o sexo. O desejo é tão central à experiência humana que alguns têm descrito o ego como o conjunto dos seus desejos. Não ter os desejos básicos, conforme ilustra a anorexia nervosa (falta do desejo de comer) ou desejo sexual inibido (DSI), é atualmente considerado uma doença mental que pode arruinar a personalidade humana.

No NT, a palavra correspondente mais comum é *epithymia*, derivada de *thyō*, com o significado de "brotar subindo" ou "ferver". Quando o termo é usado num sentido moralmente negativo, é freqüentemente traduzido como "concupiscência" ou "cobiça". Na filosofia grega posterior, *epithymia* significava a falha do esforço humano, por ser inferior à razão, ou dirigido a objetos malignos, ou associado com os prazeres, ou violava o meio-termo da moderação. Alguns pais eclesiásticos, mais notavelmente Agostinho, foram grandemente influenciados por esta opinião. Agostinho atacou fortemente a "doença do desejo" como a "concupiscência ávida que sempre está procurando os prazeres", e até mesmo a identificou com o pecado original.

No NT, o conceito grego que associa o desejo com o mal é temperado pela antropologia hebraica. O termo hebraico *nepeš* representa a totalidade do ego humano, mas o ressalta nos seus anseios sem igual por certos bens biológicos, psíquicos, sociais e espirituais (Pv 27.7; Ct 1.7; Is 26.8-9). Além disso, estes próprios desejos são bons quando emanam de pessoas justas (Pv 10.24; 11.23). Aqueles que se deleitam no Senhor e se preocupam, por exemplo, em satisfazer os desejos dos famintos, terão eles mesmos a satisfação dos desejos do seu coração (Sl 2.12; 37.4; Is 58.11). Na história da queda, no entanto, estes mesmos desejos, ao serem vivificados pela artimanha da serpente, atraíram Adão e Eva para o alimento delicioso da árvore proibida e a sua prevista sabedoria divina (Gn 3.6). Os seres humanos são continuamente levados a rejeitar a Deus, a se esquecerem dos outros e a se entregarem egoisticamente aos seus próprios desejos (Dt 31.20; Ex 20.17; Sl 112.10).

Os escritores do NT dão seqüência à tradição hebraica no sentido de os desejos humanos serem dimensões normais do ego criado (Mt 13.17; Lc 16.21; Fp 1.22-23). Jesus não somente falou favoravelmente a respeito dos desejos humanos, como também Ele próprio os sentiu (Lc 17.22; 22.15). Tanto Jesus como Paulo, no entanto, afirmaram que os desejos são o veículo básico do pecado no mundo caído, à medida que as forças de Satanás lutam contra a vontade de Deus (Mc 4.19; Jo 8.44; Ef 2.3; Tt 2.12). Paulo desenvolve esta idéia no contexto da cristologia e da escatologia. O cristão vive simultanea-

mente nesta era, caracterizada pelos poderes malignos que atacam a fraqueza da carne, e na era justaposta do porvir, representada pelo reino de Cristo (Rm 8.12-27). Os poderes cósmicos desta era, no entanto, invadiram o ego através dos seus desejos, sejam estes sensuais, morais ou religiosos, e os dirigiram numa direção de egoísmo fervoroso mas malicioso (Rm 1.24ss.; Ef 2.2-3; 1 Ts 4.4-6). Assim, Paulo rejeitava a idéia de que os desejos nutrem o mal principalmente por causa de sua inferioridade à razão ou de sua associação com o prazer, ou de seus objetivos maus, ou de sua natureza excessiva. Pelo contrário, como parte da criação de Deus, são boas, tornam-se más quando se desviam para longe do próximo, para o simples interesse. Estes desejos "da carne" são chamados "enganosos" (Ef 4.22), "malignos" (Cl 3.5), "perniciosos" (1 Tm 6.9), "mundanos" (Tt 2.12), "da mocidade" (2 Tm 2.22) e "concupiscências" (Rm 13.14).

Na redenção, o espírito de Cristo confronta-se com os poderes demoníacos na área do ego que deseja as coisas (Rm 7.7-8; Ef 4.22-24; veja também Tg 1.14-15; 2 Pe 2.18; 1 Jo 2.15). Os desejos do Espírito (o amor, a alegria, a paz, etc.) lutam contra os da carne (a fornicação, a idolatria, a inveja, as dissensões, etc.) e a própria batalha indica a vitória de Cristo obtida pela Sua morte e ressurreição (Gl 5.16-25). Assim, mediante a graça de Deus em Cristo, o cristão está livre e não precisa se entregar a desejos egoístas da Queda. Deus apodera-se da pessoa ao tomar o ego cheio de desejos, transformando estes anseios em amor ao próximo (Gl 5.13-15). Portanto, todo impulso ao amor, quer seja forte, quer fraco, é sinal preliminar da revelação do governo supremo de Cristo no mundo.

D. J. MILLER

Veja também CARNE.

Bibliografia. F. Büchsel, *TDNT*, III, 167-72; R. Gundry, "The Moral Frustration of Paul Before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25", in *Pauline Studies*, ed. D. Hagner e M. Harris; E. Käsemann, *Perspectives on Paul.*

DESESPERO. Um sentimento de total falta de esperança que caracteriza aqueles cujo espírito foi tão esmagado por eventos trágicos ou pela sua própria culpa que não vêem significado algum na sua vida. Nas Escrituras, o desespero é descrito em termos e figuras de linguagem ricas, porém amargas, tais como "desmaio", "choro", "angústia", "terror", "desolação", "trevas", "habitando em lugares tenebrosos", "coberto de cinza", "feito em pedaços", "fel e absinto", "pedrinhas de areia quebrando os dentes", "abismo", "alma abatida", "ranger dos dentes", "grilhões de bronze" (veja Lm, esp. 3.5-20). A exclamação "ai", uma das mais intensas expressões de desespero na Bíblia, era freqüentemente pronunciada pelos profetas a fim de intensificar o desespero daqueles que desprezam a justiça de Deus (Am 5.18). Os ais futuros trarão tamanha avalanche de desespero que os habitantes da terra gritarão, pedindo que os montes os cubram (Ap 6.15-17; 8.13).

Embora a falta de esperança geralmente caracterize os que estão alienados de Deus e que experimentam a Sua ira, há momentos em que a pessoa de fé chega às raias do desespero. Na presença do Deus santo e glorioso, Isaías percebe sua própria impureza e é levado a declarar: "Ai de mim" (Is 6.5). Os eventos podem ferir com força tão devastadora que tanto Jó quanto Jeremias amaldiçoam o dia do seu nascimento e desejam ter morrido durante o parto (Jó 3.3ss.; Jr 20.14-18). Conforme o ditado, Raquel, em Ramá, lamenta e chora amargamente por seus filhos, e recusa-se a ser consolada (Jr 31.15). Koheleth (o Pregador) desespera-se pela aparente vaidade e injustiça dos esforços humanos (Ec 2.20). O salmista abandonado clama de dia e de noite ao seu Deus ausente (Sl 22). Até mesmo Jesus experimenta este abandono divino ao carregar todo o peso do pecado humano na cruz (Mt 27.46). Em cada um destes casos, no entanto, os escritores reagem

com vislumbres firmes de esperança e de salvação. Paulo descreve sua própria vida como tendo chegado à beira do desespero na sua incapacidade inútil diante da lei e da deserção, da perseguição e da perplexidade que a vida da fé traz. Mesmo assim, proclama a confiança no poder de Cristo para libertar do pecado, e afirma que a precária caminhada de fé do cristão não leva, em última análise, ao desespero e à destruição, mas, pelo contrário, traz vida e alegria (Rm 7.7-25; 2 Co 4.8-12; veja também Rm 8.35-39).

O fato de que o cristão freqüentemente vive à beira do desespero foi notado por Agostinho e desenvolvido teologicamente por Martinho Lutero. Lutero sustentava que o desespero (*Anfechtung*) é uma força redentora na salvação do pecador. No entanto, também desempenha um papel relevante na vida do crente, porque este é simultaneamente santo e pecador (*simul justus et peccator*). Por causa do pecado, bem como do modo de revelação determinado por Deus, o cristão paradoxalmente confronta um Deus "oculto" na paixão de Cristo; isto é, no Seu sofrimento, na Sua desolação e na Sua morte na Cruz, bem como na Sua descida ao inferno. Assim, o crente estremece diante de Cristo crucificado, ao experimentar, juntamente com Ele, a dolorosa ausência de Deus diante do pecado humano. Lutero afirmou: "Todos os cristãos honestos e piedosos são como Jonas; são lançados ao mar; sim, até às profundezas do inferno... Todos os santos também devem descer com o seu Senhor para o inferno". Mesmo assim, na cruz o cristão também reconhece o amor dominante de Deus expresso na morte sacrificial de Cristo. Então, mesmo no meio do desespero causado pela ação de Deus em voltar as costas para o Filho que carrega os pecados do mundo, o amor divino é mais completamente compreendido e experimentado.

Desde Lutero, uma das discussões teológicas mais profundas e influentes sobre o desespero acha-se em Soren Kierkegaard: *The Sickness unto Death* ("*A Enfermidade para a Morte*"). Nesta obra clássica, ele analisa com muitos pormenores as várias formas ou etapas do desespero, e argumenta que, por trás de todo o desespero, está não a privação que se sente por causa do infortúnio terrestre mas, sim, o desespero diante da perda do verdadeiro ego e, portanto, da perda do Deus eterno que constitui o ego. Mesmo assim, o desespero é a "passagem para a fé" e, à medida que se torna mais intenso, coloca a pessoa mais perto da salvação.

A análise que Kierkegaard fez do desespero influenciou grandemente os escritores contemporâneos. A atual crise da fé em Deus e o medo da destruição humana em massa têm levado algumas pessoas desanimadas a esposar o cinismo e o niilismo. Estes sentimentos têm dado origem às teologias modernas do desespero, que culminam na alegação tétrica de que Deus está morto. Uns poucos teólogos contemporâneos têm tratado diretamente do desespero existencial desta era. Por exemplo, Paul Tillich, seguindo os passos de Lutero e de Kierkegaard, escreve que uma vida de fé pode ser forjada com o fogo do desespero. Em linguagem simples: o positivo tem significado no reconhecimento e na aceitação do negativo. "Na "coragem da fé" presente no desespero, o cristão experimenta uma confiança inabalável no Deus eterno.

Não é raro os cristãos serem levados à beira das trevas por causa de eventos trágicos imprevisíveis, ou por causa de pecados hediondos que eles ou outras pessoas cometeram. Os filhos de Deus, porém, nunca perdem a esperança ao se prenderem à pergunta "por quê?" Pelo contrário, perguntam: "O que Deus vai fazer através de mim agora?" Assim, aceitam humildemente a soberania de Deus e os atos de justiça de Deus com perseverança e com a expectativa de que são instrumentos da transformação redentora que Ele opera num mundo fragmentado e cheio de desgraças. D. J. MILLER

Bibliografia. C. S. Evans, *Despair: A Moment or a Way of Life*; P. Tillich, *The Courage to Be*.

DESOBEDIÊNCIA CIVIL. Um ato tradicional, proibido pela autoridade civil, ou uma recusa de levar a efeito uma ação exigida pela autoridade civil. A desobediência civil pode ser concretizada por um indivíduo ou um grupo, e pode dirigir-se a uma questão específica ou, de modo mais geral, contra as autoridades governantes. Reuniões, discursos, publicações e demonstrações ilegais, a ocupação de estabelecimentos com segregação racial durante o movimento dos direitos civis, a recusa em alistar-se para o serviço militar, e a sonegação ao estado dos registros pessoais ou financeiros – são exemplos de desobediência civil. Embora a violência possa tecnicamente ser uma forma de desobediência civil, as discussões do tópico geralmente se restringem à gama de ações entre a não-cooperação passiva e a resistência não-violenta.

Para a teologia e ética cristãs, o problema da desobediência civil é levantado por dois fatos. Em primeiro lugar, os cristãos são chamados a uma obediência sem restrições ao seu Senhor e Deus (Dt 13.4; Jr 7.23; Jo 14.15). Em segundo lugar, os cristãos são chamados para se submeterem às autoridades constituídas e para reconhecerem que, mesmo onde a autoridade civil não é cristã, Deus a usa (ou pode usá-la) como Sua serva para o bem (cf. Rm 13.1-7; 1 Pe 2.13-17). A desobediência civil torna-se uma questão relevante quando entram em conflito estas duas reivindicações, isto é, quando Deus nos ordena a fazer algo que a autoridade civil proíbe, ou quando a autoridade civil nos ordena a fazer algo que Deus proíbe.

Os fatos de que o conflito é real e de que a desobediência civil pode ser uma opção cristã foram reconhecidos por boa parte da igreja no decurso da história e, o que é mais importante, pela própria Bíblia. A oração ilegal de Daniel (Dn 6), a pregação ilegal de Pedro (At 5.27-32) e a recusa de Paulo em deixar a cela da sua prisão conforme a ordem recebida (At 16.35-40) são apenas três exemplos de desobediência civil na Bíblia. Exemplos de destaque na história da igreja incluem a pregação e a convocação ilegais, a impressão e disseminação ilícitas das Escrituras, a recusa do serviço militar, a recusa de batizar crianças, a negação de adorar o imperador e a violação das leis de segregação racial.

Embora fique claro o princípio básico – "antes importa obedecer a Deus do que aos homens" (At 5.29) – é necessário um discernimento cuidadoso para se distinguir entre uma ocasião biblicamente justificável para a desobediência civil e uma simples racionalização de um protesto ilegal que surge de outros motivos e interesses. O exame rigoroso da Palavra de Deus em espírito de oração deve ser acompanhado por uma análise cuidadosa da situação sócio-política. Embora a consciência individual seja, em última análise, responsável diante de Deus, deve-se dar muita ênfase à igreja como comunidade de discernimento e apoio morais. O ônus da prova recai sobre os indivíduos que se desviam do consenso de uma comunidade de oração com instrução bíblica.

A indicação mais clara para a desobediência civil sempre tem sido um conflito aberto entre a autoridade civil e as tarefas centrais do discipulado: a oração e a adoração em conjunto na presença de Deus, a proclamação do evangelho em todas as suas dimensões e as várias obras de curas (Mc 3.14-15; Lc 9.1-2). Os Dez Mandamentos, a mensagem dos profetas no tocante à justiça de Deus, o Sermão da Montanha e o ensino apostólico sobre as implicações sociais do evangelho são outras origens bíblicas essenciais para uma percepção clara do mandamento de Deus que despreza todos os demais mandamentos.

Se ficar aparente que há um conflito real entre as exigências de justiça e amor bíblicos, e se forem esgotadas todas as vias legítimas de conciliação, então pode ser justificada a desobediência civil. Embora os cristãos sejam mais governados pela chamada à fidelidade do que pela chamada à eficácia mensurável, a desobediência civil provavelmente deve ser evitada se a sua prática tiver a probabilidade de produzir, direta ou indiretamente, um aumento da repressão ou da injustiça contra outros.

Finalmente, a escolha da tática deve receber atenção cuidadosa. Quais são os meios

apropriados para o fim que se procura? As opções variam entre a não-cooperação passiva e a obstrução e demonstração mais ativas, e a resistência não-violenta. Além disso, alguns argumentariam que a sabotagem, a destruição de bens e até mesmo a revolta violenta ocasionalmente podem ser justificadas. O fator crítico, do ponto de vista da teologia e da ética é reconhecer o elo indissolúvel entre o meio e o fim. Os meios afetam o caráter do fim e, portanto, devem exibir o máximo possível o caráter do fim desejado (a paz, a justiça, a veracidade, etc.). Fins piedosos são atingidos por meios piedosos.

Aqueles que são levados a atuar em desobediência civil devem permanecer humildes e rigorosamente auto-críticos. Muitos cristãos também argumentariam que, embora fosse possível a desobediência, a insubordinação não o seria. Isto significa que durante e depois da desobediência, os que a praticam devem se subordinar às penalidades e conseqüências impostas pela autoridade civil (prisão, castigo, exílio, etc.) e/ou fugir, ao invés de procurar evitar estas conseqüências por meio da deposição direta e violenta dos poderes superordenados. D. W. GILL

Veja também ÉTICA SOCIAL.

Bibliografia. J. Childress, *Civil Disobedience and Political Obligation*; S. C. Mott, *Biblical Ethics and Social Change*, cap. 8; D. B. Stevick, *Civil Disobedience and the Christian*.

DESTRUIÇÃO. A idéia da calamidade temporal domina a ampla esfera de palavras vétero-testamentárias sobre este tópico, mas das vinte e duas ocorrências de *apōleia*, *olethros* e *kathairesis*, no NT, somente cinco dizem respeito à aflição temporal; as demais se referem à perda eterna. Onde a verdade da vida eterna brilha plenamente, ela ilumina a verdade da destruição eterna.

As exceções à idéia no AT acham-se na palavra *'abaddôn*. Esta palavra ocorre em correspondência com *še'ôl*, *māwet̲* (morte), *qeber* (sepulcro) e *ḥōšek* (trevas). A sugestão da referência aqui ao estado depois da morte é confirmada pelo exame das ocorrências (embora, como no caso do Seol, o ensino seja nebuloso e escasso). Assim, ao passo que Jó 26.6 se refere a Seol e Abadom como provas do poder de Deus, Pv 15.11 o faz como prova do Seu discernimento moral. Esta idéia de que as distinções morais são feitas na vida do além é reforçada por Jó 31.12, onde Abadom é o destino final do adúltero. Finalmente, no Sl 88, o salmista, em aflição, retrata-se como alguém que, já estando no Seol (identificado no v. 11 com Abadom), encontra-se sob a pressão da ira de Deus (v.7), afastado da Sua comunhão (vv. 10-12).

A ponte que liga esta doutrina veterotestamentária não-formulada e o pleno ensino do NT é Ap 9.11, onde Abadom é o nome do "anjo do abismo", também chamado Apoliom (cf. "filho da *apōleia*", Jo 17.12; 2 Ts 2.3). A destruição vem ao encontro daqueles que escolheram o caminho largo (Mt 7.13), que se opõem à cruz (Fp 3.19; 2 Pe 2.1), que são ímpios (2 Pe 3.7), que pervertem as Escrituras (2 Pe 3.16) e que não estão prontos para a volta de Cristo (1 Ts 5.3). A destruição é o antônimo da vida (Mt 7.13) e da salvação (Fp 1.28; Hb 10.39); é rápida, pessoalmente merecida (2 Pe 2.13), inevitável (1 Ts 5.3) e aplicada mediante o fogo (2 Ts 1.8,9; 2 Pe 3.7); resulta na eterna separação de Deus (2 Ts 1.9). A justiça desta condenação é garantida pela vontade irrepreensível de Deus (Rm 9.22). J. A. MOTYER

Veja também ABADOM; MORTE, A SEGUNDA; CASTIGO ETERNO; HADES; INFERNO; SEOL.

DESVIO ESPIRITUAL. Um lapso temporário para a descrença e o pecado, depois de uma conversão espiritual. As quatro palavras relevantes no AT são traduzidas das seguintes maneiras em português: "apostasia" (Jr 8.5) [ARC], "perfídia" (Jr 5.6), "desvio", (Os 11.7), "infidelidade" (Os 14.4).

O desvio espiritual no AT diz respeito, basicamente, ao abandono por Israel do seu relacionamento pactual com Javé (veja Jr 2.19; 8.5; 14.7). O desvio da nação de Deus em desobediência é análogo à quebra de um voto sagrado de casamento (Jr 3.6-22). Exemplos específicos de desvio no AT incluem Saul (1 Sm 15.11-28), Salomão (1 Rs 11.4-40), Roboão (2 Cr 12.1-2) e Asa (2 Cr 16.7-9). Em português, acham-se várias ocorrências do verbo "desviar-se", no caso de crentes que se afastam da comunhão com o Senhor – e.g., os discípulos (Mt 26.56), Pedro (Mt 26.69-75), Demas (2 Tm 4.10), os crentes coríntios (2 Co 12.20-21) e as igrejas na Ásia (Ap 2.4, 14-15, 20).

A razão por que algumas pessoas genuinamente convertidas recaem numa vida de pecado é que o crente ainda possui a velha natureza que "se corrompe segundo as concupiscências do engano" (Ef 4.22; cf. Rm 7.13-24; 1 Co 3.1-3). Causas específicas do desvio espiritual compreendem o esquecimento de Deus (Ez 23.35), a incredulidade (Hb 3.12), a amargura (Hb 12.15), a preocupação com o mundo presente (2 Tm 4.10), o amor ao dinheiro (1 Tm 6.10) e as vãs sutilezas da filosofia (Cl 2.8). O desvio desagrada ao Senhor (Hb 10.38), entristece o Espírito Santo (Ef 4.30), incorre no castigo divino (Lv 26.18-25), o que inclui a tristeza de coração (Lv 26.16). Embora o desvio cause danos incontáveis, a maioria dos cristãos acredita que o crente desviado não está eternamente perdido. A união do crente com Cristo, selada pelo Espírito Santo (Ef 1.13-14), a obra de Deus na preservação (2 Tm 1.12), a intercessão eficaz de Cristo (Hb 7.25) e o fato de que a vida que Cristo dá é eterna (Jo 3.16; 10.28) garantem a salvação final de todo filho de Deus, comprado pelo sangue.

Segundo as Escrituras, o desvio pode ser impedido por meio da permanência em Cristo (Jo 15.4-7), da vigilância espiritual (Ef 6.18), da oração constante (1 Ts 5.17) e da manutenção de uma boa consciência (1 Tm 1.19). As promessas de Deus ao desviado são muitíssimo graciosas: "Tornai-vos para mim, e eu me tornarei para vós outros, diz o Senhor dos Exércitos" (Ml 3.7); "curarei a sua infidelidade, eu de mim mesmo os amarei" (Os 14.4).

B. A. DEMAREST

Veja também *CERTEZA; PERSEVERANÇA.*

Bibliografia. M. H. Smith, *Encyclopedia of Christianity*, I, 511.

DEUS, ARGUMENTOS EM PROL DA EXISTÊNCIA DE. Os argumentos favoráveis à existência de Deus constituem-se numa das tentativas mais magníficas da mente humana no sentido de libertar-se do mundo e ir além do âmbito sensível ou fenomenal da experiência.

Sem dúvida, a questão da existência de Deus é a mais importante da filosofia humana. Afeta a totalidade do teor da vida humana, quer o homem seja considerado o ser supremo do universo, quer se acredite que ele tem acima de si um ser superior a quem deve amar e obedecer, ou, talvez, até mesmo desafiar.

Há três maneiras segundo as quais se pode argumentar em prol da existência de Deus. Em primeiro lugar, a abordagem *a priori* argumenta com base em um conceito de Deus como um Ser tão perfeito que a Sua inexistência é inconcebível. Em segundo lugar, a abordagem *a posteriori* oferece evidências extraídas do mundo, do universo observável e empírico, insistindo em que Deus é necessário para explicar certos aspectos do cosmos. Em terceiro lugar, a abordagem existencial afirma a experiência direta de Deus através da

revelação pessoal. Esta abordagem não é realmente um argumento no sentido comum, porque, em geral, a pessoa não argumenta em prol de alguma coisa que pode ser diretamente experimentada.

A Abordagem A Priori. Esta abordagem é o âmago do famoso argumento ontológico, elaborado por Anselmo de Cantuária, embora tivesse sido esboçado anteriormente no sistema de Agostinho. Este argumento começa com uma definição especial de Deus como infinito, perfeito e necessário.

Anselmo disse que Deus não pode ser concebido de outra forma que não seja de um "ser a respeito de quem nada de maior pode ser concebido". Até mesmo o tolo sabe o que quer dizer a palavra "Deus" quando assevera: "Não há Deus" (Sl 14.1). Mas se o ser mais perfeito existisse somente no pensamento e não na realidade, então não seria o mais perfeito, porque aquele que existisse na realidade seria mais perfeito. Portanto, conclui Anselmo: "Ninguém que entenda quem é Deus pode conceber a inexistência de Deus". Resumindo, seria uma autocontradição dizer: "Posso pensar num ser perfeito que não existe", porque a existência teria de fazer parte da perfeição. A pessoa estaria dizendo: "Posso pensar em algo maior do que aquilo de que não se pode conceber coisa maior" - e isto é um absurdo.

O argumento ontológico tem tido uma história longa e tempestuosa. Tem apelado a algumas das mais refinadas mentes da História ocidental, geralmente matemáticos como Descartes, Spinoza e Leibniz. Apesar disso, deixa de persuadir a maioria das pessoas, que parecem acalentar a mesma suspeita de Kant, ou seja: "a necessidade incondicional de um julgamento não forma a necessidade absoluta de uma coisa". Isto quer dizer que a perfeição pode não ser um predicado verdadeiro e, portanto, uma proposição pode ser logicàmente necessária sem ser de fato verídica.

A Abordagem A Posteriori. A mentalidade popular parece gostar mais da abordagem *a posteriori*. O argumento ontológico pode ser feito sem nunca apelar aos sentidos, mas os argumentos cosmológico e teleológico requerem um exame cuidadoso do mundo. O argumento cosmológico focaliza a causa, ao passo que o teleológico ressalta o desígnio do universo.

O Argumento Cosmológico. Ele tem mais de uma forma. A mais antiga ocorre em Platão (*Leis*, Livro X) e Aristóteles (*Metafísica*, Livro VIII) e ressalta a necessidade de explicar a causa do movimento. Supondo que o repouso é natural e o movimento não o é, estes pensadores chegaram a Deus como o necessário Agente Motor de todas as coisas. Tomás de Aquino usou o movimento como sua primeira prova na *Summa Theologica* (P. 2, art. 3). Tudo quando se movimenta deve ser movimentado por outra coisa. Mas esta cadeia de motores não pode continuar até o infinito - esta é uma suposição-chave – porque então não haveria agente motor primário e, portanto, nenhum outro motor. Devemos chegar, portanto, a um Agente Motor, ou Motor Primo, segundo conclui Aquino, "e todos entendem que se trata de Deus".

Este argumento baseado no movimento está longe de ser coerente para a nossa geração científica, porque entendemos que o movimento é natural e que o repouso é desnatural, conforme declara o princípio da inércia. Muitos filósofos insistem em que o movimento de uma série infinita de motores não é impossível nem contraditória, de modo algum.

A forma mais interessante – e persuasiva – do argumento cosmológico é a "terceira via" de Aquino, o argumento baseado na contingência. Sua força deriva da sua maneira de empregar tanto a permanência quanto a mudança. Epicuro declarou o problema metafísico há séculos: "Obviamente algo existe agora, e algo nunca surgiu do nada". A existência, portanto, deve ter sido sem início. Um Eterno Algo deve ser admitido por todo – teístas, ateus e agnósticos.

Mas o universo físico não poderia ser este Eterno Algo, porque ele é obviamente

contingente, mutável, sujeito à decadência. Como uma entidade em decomposição poderia explicar-se a toda a eternidade? Se cada coisa/evento contingente presente depende de uma coisa/evento contingente anterior, e assim por diante *ad infinitum*, então isto não fornece nenhuma explicação adequada de coisa alguma.

Daí, para haver alguma coisa que seja até mesmo um pouco contingente no universo, deve haver pelo menos uma coisa que não seja contingente – algo que seja necessário no meio de todas as mudanças e estabelecido em si mesmo. Neste caso, "necessário" não se aplica a uma proposição mas a uma coisa, e significa infinito, eterno, perpétuo, causado por si mesmo, auto-existente.

Não basta dizer que o tempo infinito solucionará o problema da existência contingente. Não importa quanto tempo haja disponível, a existência dependente continua dependendo de alguma coisa. Tudo quanto estiver contingente dentro do alcance do infinito passará, num determinado momento, a não existir. Mas se houve um momento em que nada existia, logo, nada existiria agora.

A escolha é simples: ou escolhemos um Deus auto-existente ou um universo auto-existente – e o universo não se comporta como se fosse auto-existente. Na verdade, de conformidade com a segunda lei da termodinâmica, o universo está parando como um relógio sem corda, ou, melhor, está esfriando como um forno gigante. A energia está sendo constantemente difundida ou dissipada, ou seja, progressivamente distribuída por todo o universo. Se este processo continuar por mais alguns bilhões de anos – e os cientistas nunca observaram uma restauração da energia dissipada – logo, o resultado será um estado de equilíbrio térmico, uma "morte do calor", uma degradação aleatória da energia por todo o cosmos e, daí, haverá a estagnação de toda a atividade física.

Os naturalistas, desde Lucrécio até Sagan, têm pensado que não precisamos postular Deus enquanto a natureza puder ser considerada uma entidade que se auto-explica por toda a eternidade. Mas é difícil sustentar esta doutrina se a segunda lei for verdadeira e a entropia for irreversível. Se o cosmos está deixando de funcionar por falta de impulso, ou se está esfriando totalmente, logo, não pode ter estado eternamente deixando de funcionar ou esfriando. Deve ter tido um início.

Uma réplica popular ao argumento cosmológico é perguntar: "Se Deus criou o universo, quem, pois, criou a Deus?" Se insistirmos em que o mundo teve uma causa, não devemos insistir também em que Deus teve uma causa? Não, porque se Deus é um ser necessário – fato este que é estabelecido se aceitarmos a prova – logo, é desnecessário perguntar sobre as Suas origens. Seria como perguntar: "Quem criou o Ser incriável?" ou "Quem causou o Ser incausável?"

Mais séria é a objeção de que a prova baseia-se numa aceitação não-crítica do "princípio da razão suficiente", a idéia de que cada evento/efeito tem uma causa. Se este princípio for negado, mesmo na metafísica, o argumento cosmológico perderá o seu impacto. Hume argumentou que a causação é um princípio psicológico, não metafísico, cujas origens se achavam na propensão humana de tomar por certa ligações necessárias entre eventos, enquanto tudo quanto realmente vemos é contigüidade e sucessão. Kant apoiou Hume ao argumentar que a causalidade é uma categoria embutida em nossas mentes como uma das muitas maneiras pelas quais ordenamos a nossa experiência. Sartre achava que o universo era "infundado". Bertrand Russell alegava que a questão das origens estava emaranhada em verbosidade sem sentido e que devemos restringir-nos a declarar que o universo "simplesmente existe, e com isso esgota-se o assunto."

Não é com facilidade que se comprova o princípio da causalidade. É uma daquelas pressuposições fundamentais que se faz ao elaborar-se uma cosmovisão. No entanto, pode ser indicado que, se alijarmos a idéia da razão suficiente, destruiremos não somente a metafísica como também a ciência. Quando alguém ataca a causalidade, ataca boa parte do conhecimento em si, porque sem este princípio a conexão racional na maior

parte da nossa aprendizagem se desfaz. Por certo, não é irracional pesquisar a causa do universo inteiro.

O Argumento Teleológico ou do Desígnio. Esta é uma das provas teístas mais antigas, mais populares e mais inteligíveis. Sugere que há uma analogia específica entre a ordem e a regularidade do cosmos e algo produzido pela engenhosidade humana. Voltaire colocou o assunto em termos um pouco simplistas: "Se um relógio comprova a existência do relojoeiro, mas o universo não comprova a existência de um grande Arquiteto, então consinto em ser chamado de tolo".

Ninguém pode negar que o universo *parece* ser resultado de desígnio; exemplos da ordem proposital acham-se ao nosso redor. Em quase qualquer lugar, acham-se aspectos da existência que demonstram que o universo é basicamente amistoso à vida, à mente, à personalidade e aos valores. A própria vida é uma função cósmica, ou seja, uma disposição muito complexa de coisas tanto terrestres quanto extra-terrestres deve entrar em ação antes de a vida poder subsistir. A Terra deve ter o tamanho exatamente certo, a sua rotação deve ser exatamente correta, sua distância do sol deve estar dentro de certos limites, sua inclinação deve ser correta para causar as estações, deve haver um equilíbrio muito delicado entre a terra seca e as águas. Nossa estrutura biológica é muito frágil. Com um pouco mais de calor ou de frio, morremos. Precisamos de luz, mas não da ultravioleta em demasia. Precisamos de calor, mas não da luz infra-vermelha em demasia. Vivemos exatamente embaixo de uma proteção atmosférica que todos os dias nos serve de escudo contra milhões de mísseis. Vivemos exatamente 16 km. acima de uma blindagem de rochas que nos protege do calor terrível abaixo dos nossos pés. Quem criou todos estes anteparos e escudos que tornam possível a nossa existência terrestre?

Mais uma vez, há uma escolha que devemos enfrentar. Ou o universo foi projetado, ou desenvolveram-se por acaso todas estas características. O cosmos ou é um plano ou um acidente!

A maioria das pessoas têm uma repugnância inata à idéia do acaso, porque contradiz a maneira segundo a qual ordinariamente explicamos as coisas. O acaso não é uma explicação, mas a falta de explicação. Quando um cientista explica um evento imediato, ele age segundo a suposição de que este universo é regular, onde tudo ocorre como resultado da marcha ordeira de causa e efeito. Quando, porém, o naturalista chega à metafísica, à origem do universo inteiro, abandona o princípio da razão suficiente e toma por certo que a causa de tudo é uma inimaginável sem-causa, o acaso ou o destino.

Imagine que você está em pé olhando para um alvo, e vê uma flecha, atirada detrás de você, "acertar na mosca". Depois, você vê mais nove flechas, atiradas em rápida sucessão, todas atingindo o mesmo ponto. A pontaria é tão exata que cada flecha racha a flecha anterior ao atingir o alvo. Ora, uma flecha atirada ao ar está sujeita a muitos processos contrários e discordantes – a gravidade, a pressão do ar e o vento. Quando dez flechas em seguida atingem exatamente o mesmo alvo, isto não exclui a possibilidade do mero acaso? Você não diria que isto foi o resultado de um exímio arqueiro? Esta parábola não forma uma analogia com o nosso universo?

Objeta-se que o argumento do desígnio, mesmo que fosse válido, não comprova a existência de um criador, mas somente de um arquiteto, e mesmo neste caso, apenas um arquiteto suficientemente inteligente para produzir o universo conhecido, e não necessariamente um ser onisciente. Esta objeção é correta. Não devemos procurar mais do que a evidência permitiria. Não teremos uma visão cem por cento completa do Javé da Bíblia através de qualquer evidência da teologia natural. Este nosso universo, no entanto, é tão vasto e maravilhoso que podemos concluir com segurança que seu projetista deve ser digno da nossa adoração e devoção.

Muitos objetam que a teoria da evolução remove boa parte do impacto do argumento do desígnio. O evolucionismo demonstra que o desígnio maravilhoso nos orga-

nismos vivos veio a existir mediante a adaptação lenta ao meio-ambiente, e não pela criação inteligente. Esta é uma alegação falsa. Mesmo se fosse admitida, a evolução simplesmente introduz um período mais longo de tempo na questão do desígnio. Comprovar que relógios vinham de uma fábrica completamente automatizada sem intervenção humana alguma não nos levaria a perder o interesse por um projetista, porque se pensamos que um relógio é maravilhoso, o que devemos pensar de uma fábrica que produz relógios? Isto não sugeriria com igual ênfase a existência de um projetista? As pessoas religiosas têm sido muito atemorizadas pela teoria da evolução.

Até mesmo os grandes críticos da teologia natural, como Hume e Kant, revelavam admiração pelo argumento teleológico. Hume atribuía a ele certa validez limitada. Kant foi mais além: "Esta prova sempre merecerá ser tratada com respeito. É a mais antiga, a mais clara, e a que mais está de conformidade com o raciocínio humano... Nada temos a dizer contra a racionalidade e a utilidade desta linha de argumento, mas desejamos, pelo contrário, recomendá-la e estimulá-la"

O Argumento Moral. Esta é a mais recente das provas teístas. O primeiro filósofo de destaque que a usou foi Kant, que achava deficientes as provas tradicionais. Kant sustentava que a existência de Deus e a imortalidade da alma eram questões de fé, e não do raciocínio especulativo comum que, segundo declarava, está limitado à sensação.

Kant raciocinava que a lei moral nos ordenou a buscar o *summum bonum* (o sumo bem), tendo a perfeita felicidade como resultado lógico. Mas surge um problema quando contemplamos o fato desagradável de que "não há o mínimo fundamento na lei moral para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade proporcional num ser que pertence ao mundo como parte dele". Portanto, o único postulado da experiência moral do homem que fará sentido é "a existência de uma causa de toda a natureza, distinta da própria natureza", isto é, um Deus que recompensará devidamente o esforço moral em outro mundo. Num universo sem Deus, a experiência mais profunda do homem seria um enigma cruel.

Na sua obra *Rumor of Angels* (*"Rumor de Anjos"*), Peter Berger oferece uma interessante versão negativa do argumento moral, denominada por ele "o argumento da perdição eterna". Nossa condenação moral apodíctica de homens imorais como Adolf Eichmann parece transcender gostos pessoais e costumes sociais; parece exigir uma condenação de dimensões sobrenaturais. Alguns atos não são apenas maus, mas monstruosamente malignos; parecem estar imunes a qualquer tipo de relativismo moral. Ao pronunciarmos julgamentos morais de tão grande peso, como quando condenamos a escravidão e o genocídio, apontamos em direção a um âmbito transcendente de absolutos morais. De outra forma, toda a nossa moralização fica sem fundamento e razão de ser. Um "relativista pregador" é uma das mais cômicas autocontradições.

A maioria dos pensadores modernos que usa o argumento moral dá continuidade à tese de Kant de que Deus é um postulado necessário para explicar a experiência moral. Kant pensava que a lei moral poderia ser estabelecida pelo raciocínio, mas invocou a presença de Deus para garantir a recompensa da virtude. Os pensadores modernos não fazem tanto uso do conceito de Deus com vistas à recompensa, mas com o intuito de providenciar um fundamento para a lei moral em primeiro lugar.

O argumento moral começa com o simples fato da experiência ética. A pressão no sentido do cumprimento do dever pode ser sentida tão fortemente quanto a pressão de um objeto empírico. Quem ou o que está provocando esta pressão? Não basta dizer que a sociedade nos condiciona a sentir essas pressões. Alguns dos maiores moralistas da História adquiriram fama exatamente porque criticaram as falhas morais do seu grupo - tenha sido tribo, classe, raça ou nação. Se o subjetivismo social é a explicação da motivação moral, logo, não temos direito algum de criticar a escravidão, o genocídio ou coisa alguma!

Os evolucionistas atacam o argumento moral, insistindo que toda a moralidade é meramente um longo desenvolvimento a partir dos instintos animais. Os homens gradualmente elaboram seus sistemas éticos convivendo em comunidades sociais. Mas esta objeção é uma espada de dois gumes: se elimina a moralidade, também elimina o raciocínio e o método científico. O evolucionista acredita que o intelecto humano desenvolveu-se do cérebro físico dos primatas, mas toma por certo que o intelecto é fidedigno. Se a mente faz jus à confiança, embora tenha evoluído de formas inferiores, por que não a natureza moral também?

Muitas pessoas colocam-se numa posição intermediária e aceitam o objetivismo moral, mas querem parar no ponto do âmbito transcendente dos absolutos morais impessoais. Negam que seja necessário crer numa Pessoa, numa Mente ou num Legislador. Isto parece ser redutivo. É difícil imaginar uma "mente impessoal". Como uma *coisa* poderia nos fazer sentir obrigados pelo dever a sermos bondosos, úteis, verazes e amorosos? Devemos prosseguir firmemente até chegar a uma Pessoa, a Deus, ao Legislador. Somente aí a experiência moral é adequadamente explicada.

A Questão da Validez. Até que ponto todas estas provas teístas são válidas? Esta pergunta levanta questões em vários campos: lógica, metafísica, física e teoria do conhecimento. Alguns pensadores, como Aquino, acham que as provas chegam ao nível da demonstração. Outros, como Hume, dizem que devemos simplesmente deixar suspensos os nossos julgamentos e permanecer no ceticismo. Ainda outros, como Pascal e Kant, rejeitam as provas tradicionais, mas oferecem, em seu lugar, bases ou razões práticas para aceitarmos a existência de Deus. A famosa aposta de Pascal é um apelo ao pragmatismo; visando-se conseqüências eternas, faz sentido apostar na existência de Deus.

Paulo parece exigir um alto conceito das provas teístas quando diz que os descrentes são "indesculpáveis". "Porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos de Deus, assim o seu eterno poder como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são por isso indesculpáveis" (Rm 1.19-20).

Paulo não estava necessariamente afirmando que os argumentos são dedutíveis, analíticos ou demonstrativos. Se alguém rejeitasse uma proposição de alta probabilidade, ainda poderíamos dizer que ele não tinha desculpa. Os argumentos, em seu efeito cumulativo, oferecem uma defesa muito forte da existência de Deus, mas não são logicamente inexoráveis nem racionalmente inevitáveis. Se definirmos a prova como ocorrência provável baseada nas experiências empiricamente produzidas e sujeitas ao teste do julgamento razoável, poderemos, pois, dizer que os argumentos comprovam a existência de Deus.

Se Deus realmente existe, estamos lidando com uma proposição fatual, e o que realmente queremos, ao pedirmos a prova de uma proposição fatual, não é uma demonstração da sua impossibilidade lógica, mas, sim, um grau de evidência que exclua a dúvida razoável. Algo pode ser tão provável que exclui a dúvida razoável sem ser dedutiva, analítica, demonstrativa ou logicamente inevitável. Achamos que as provas teístas – excluindo o argumento ontológico – encaixam-se nesta categoria.

A teologia natural, no entanto, nunca poderá estabelecer a existência do Deus bíblico. Estas provas podem fazer da pessoa um deísta, mas somente a revelação fará da pessoa um cristão. A razão que opera sem a revelação sempre acaba indicando uma divindade diferente de Javé, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Podemos facilmente confirmar este fato ao compararmos Javé com as divindades de Aristóteles, Spinoza, Voltaire e Thomas Paine.

A. J. HOOVER.

Veja também REVELAÇÃO GERAL.

Bibliografia. J. Baillie, *Our Knowledge of God;* D. Burrill, *The Cosmological Argument;* G. H. Clark, *A Christian View of Men and Things;* R. E. D. Clark, *The Universe: Plan or Accident?* H. H. Farmer, *Towards Belief in God;* R. Hazelton, *On Proving God;* J. Hick, *The Existence of God;* D. Hicks, *The Philosophical Basis of Theism;* A. J. Hoover, *The Case for Christian Theism;* S. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God;* C. E. M. Joad, *God and Evil;* J. Maritain, *Approaches to God;* E. L. Mascall, *The Openness of Being;* G. Mavrodes, *The Rationality of Belief in God;* A. Plantinga, ed., *The Ontological Argument;* R. C. Sproul, *If There Is a God, Why Are There Atheists?* A. E. Taylor, *Does God Exist?*

DEUS, ATRIBUTOS DE. Deus é um Espírito invisível, pessoal e vivo, que se diferencia de todos os demais espíritos por vários tipos de atributos: metafisicamente, Deus é auto-existente, eterno e imutável; intelectualmente, Deus é onisciente, fiel e sábio; eticamente, Deus é justo, misericordioso e amoroso; emocionalmente, Deus detesta o mal, é longânimo e compassivo; existencialmente, Deus é livre, autêntico e onipotente; relacionalmente, Deus é transcendente no Seu Ser, universalmente imanente na atividade providencial e imanente com Seu povo na atividade redentora.

A essência de qualquer coisa, em termos simples, é igual à sua existência (substância) mais seus atributos. Desde o ceticismo de Kant, quanto a conhecer qualquer coisa em si mesma ou na sua essência, muitos filósofos e teólogos têm limitado seus modos generalizados de tratar os fenômenos da experiência religiosa judaica ou cristã. Abandonando as categorias da essência, da substância e dos atributos, têm pensado exclusivamente em termos de encontros entre Pessoa e pessoa, de atos poderosos de Deus, de funções divinas ou de processos divinos na história. Deus de fato está ativo destas formas, e de muitas outras, mas não fica em silêncio. A revelação conservada nas Escrituras desvenda algumas verdades a respeito da essência de Deus. A verdade conceptual revela não somente o que Deus faz, mas também quem Ele é.

A revelação bíblica ensina a realidade não somente das entidades físicas, como também de seres espirituais: anjos, demônios, Satanás, e o Deus trino e uno. A Bíblia também presta informações a respeito dos atributos ou das características de realidades tanto materiais quanto espirituais. Ao falarmos dos atributos de uma entidade, referimonos às qualidades essenciais que lhe pertencem ou que nela estão inerentes. A existência ou a substância é aquilo que subjaz e une os atributos variados e múltiplos numa só entidade unificada. Os atributos são essenciais para distinguir o Espírito divino de todos os demais espíritos. O Espírito divino é necessário para unir todos os atributos num só ser. Assim, os atributos de Deus, são características essenciais do divino Ser. Sem estas qualidades, Deus não seria aquilo que Ele é – Deus.

Alguns têm imaginado que, ao definirem a essência de Deus, os pensadores humanos limitam Deus aos seus conceitos. Tal raciocínio, no entanto, confunde as palavras que transmitem conceitos com seus respectivos referentes. Uma definição da água limita o poder da Foz do Iguaçu? A palavra "Deus" tem sido usada de tantas maneiras diversas que cabe ao escritor ou preletor indicar qual desses usos está em mente.

Deus é um Espírito Invisível, Pessoal, Vivo e Ativo. Jesus explicou à mulher samaritana por que ela devia adorar a Deus em espírito e em verdade. Deus é espírito (Jo 4.24). O substantivo *pneuma* é o primeiro elemento da frase, a bem da ênfase. Embora algumas teologias considerem "espírito" como atributo, gramaticalmente é um substantivo na declaração de Jesus. No mundo pré-kantiano, dos autores bíblicos do século I, os espíritos não eram desconsiderados com uma pressuposição cética *a priori*.

Como espírito, Deus é *invisível*. Ninguém jamais viu a Deus, nem sequer O verá (1 Tm 6.16). Um espírito não tem carne e ossos (Lc 24.39).

Como espírito, além disso, Deus é *pessoal*. Embora alguns pensadores usem "espírito" para designar princípios impessoais ou um absoluto impessoal, no contexto bíblico

o Espírito divino tem capacidades pessoais de inteligência, emoção e volição. É importante negar na personalidade de Deus quaisquer vestígios do mal físico e moral associados com as pessoas humanas decaídas.

Ao transcender os aspectos físicos da personalidade humana, Deus também transcende os aspectos físicos da masculinidade e da feminilidade. No entanto, visto que tanto o homem quanto a mulher são criados à imagem de Deus, podemos cogitar que ambos são como Deus nas suas qualidades pessoais distintivamente masculinas e femininas não-físicas. Neste contexto, o uso que a Bíblia faz de pronomes pessoais masculinos em referência a Deus transmite basicamente a conotação das qualidades pessoais vitais de Deus, e, em segundo lugar, quaisquer responsabilidades funcionais distintivas que os homens tenham.

A ênfase singular que Cristo deu a Deus como Pai, na Oração Dominical e em outros lugares, torna-se sem sentido se Deus não for realmente pessoal. De modo semelhante, as grandes doutrinas de misericórdia, graça, perdão, imputação e justificação somente podem ter sentido se Deus for genuinamente pessoal. Deus deve ter a capacidade de ouvir o clamor do pecador que implora a salvação, de ser comovido por ele, de decidir e de agir para recuperar o perdido. Deus, na realidade, é suprapessoal, tripessoal. A doutrina clássica da Trindade sintetiza de modo coerente o ensino da Bíblia a respeito de Deus. Impor o nome de Deus sobre um candidato ao batismo é impor sobre ele o nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo (Mt 28.19).

A unidade de uma essência e existência divinas, enfatizada no conceito neotestamentário de um espírito pessoal, subentende a simplicidade ou a indivisibilidade. Nem as distinções pessoais na Trindade nem os múltiplos atributos dividem a unidade essencial do Ser Divino. E tal unidade essencial e ontológica não é rasgada pela encarnação nem sequer pela morte de Jesus. Relacionalmente ou funcionalmente (mas não essencialmente), Jesus, na Cruz, foi separado do Pai que imputou a Ele a culpa e o castigo do nosso pecado.

Tendo em vista a indivisibilidade do Espírito divino, como os atributos se relacionam com o Ser Divino? Os atributos divinos não são meros nomes para uso humano sem referência ao divino Espírito (nominalismo). Nem os atributos estão separados dentro da existência divina de modo que possam estar em conflito entre si (realismo). Todos os atributos caracterizam tanto a totalidade da existência divina quanto um ao outro (um realismo modificado). Preservando a divina simplicidade ou indivisibilidade, o amor de Deus é sempre divino, e a santidade de Deus é sempre santidade amorosa. Daí ser fútil argumentar a favor da superioridade de um atributo divino sobre outro. Cada atributo é essencial; um deles não pode ser mais essencial do que outro num ser simples, sem extensão.

Deus, como espírito, também é *vivo e ativo*. Em contraste com as ulterioridades passivas das filosofias gregas, o Deus da Bíblia cria ativamente, sustenta e faz alianças com o Seu povo, preserva Israel e a linhagem da descendência do Messias, vocaciona profeta após profeta, envia o Seu Filho ao mundo, fornece o sacrifício expiatório para satisfazer Sua própria justiça, ressuscita Cristo dentre os mortos, edifica a Igreja e julga todos com justiça; tudo de modo ativo. Longe de ser uma entidade passiva como uma casa aquecida, o Deus da Bíblia é um Arquiteto ativo, assim como é ativo como edificador, defensor da liberdade, dos pobres e dos oprimidos, justo Juiz, Conselheiro empático, Servo Sofredor e Libertador triunfante.

Como um espírito invisível, pessoal e vivo, Deus não é um mero objeto passivo da investigação humana. Escritores tais como Pascal, Kierkegaard, Barth e Brunner têm lembrado aos cristãos, de modo positivo, que conhecer a Deus não é como estudar solos. Apesar disso, estes escritores vão longe demais ao alegarem que Deus é um simples sujeito da revelação em encontros pessoais inefáveis, e que nenhuma verdade objetiva e

proposicional pode ser conhecida a respeito dEle. Os membros da família de um artista criativo podem conhecê-lo não apenas com subjetividade apaixonada e pessoal, mas também objetivamente mediante o exame das suas obras, da leitura cuidadosa dos seus escritos e da avaliação dos seus resumos. De modo semelhante, Deus pode ser conhecido não somente através de uma dedicação pessoal apaixonada, mas também mediante o pensar nas Suas obras criadoras (a revelação geral), nas Suas Escrituras inspiradas (parte da revelação especial) e nos resumos teológicos da Sua natureza e atividade. O conhecimento de Deus envolve tanto a validez objetiva e conceptual quanto a comunhão subjetiva e pessoal.

Já consideramos o significado de asseverar que Deus é espírito: o Divino Ser é uno, invisível, pessoal e, portanto, capaz de pensar, sentir e desejar; um Ser vivo e ativo. Há, no entanto, muitos espíritos. A discussão subseqüente dos atributos divinos é necessária para se fazer distinção entre o Espírito divino e outros seres espirituais.

Ao considerarmos o significado de cada atributo, é importante termos consciência do relacionamento entre os atributos e a personalidade de Deus. Nas Escrituras, os atributos divinos não estão acima de Deus, ao lado de Deus ou abaixo de Deus; são predicados de Deus. Deus é santo; Deus é amor. Estas características não descrevem simplesmente o que Deus faz; definem o que Deus é. Alegar que os que recebem a revelação podem conhecer os atributos de Deus, mas não o próprio Ser de Deus, deixa os atributos desunidos e pertencentes a nada. As Escrituras não endossam a adoração de um Deus desconhecido, mas tornam-nO conhecido. Os atributos são inseparáveis do Ser de Deus, e o espírito divino não se relaciona nem age à parte das características divinas essenciais. Portanto, ao conhecermos os atributos, conhecemos Deus segundo o que Ele revelou ser em Si mesmo.

Não queremos dizer com isso que, mediante a revelação, podemos conhecer a Deus tão completamente quanto Deus conhece a Si mesmo. Mas certamente negamos que o nosso conhecimento de Deus é equivocado, algo totalmente diferente do que entendemos por conceitos do amor santo biblicamente revelados. Boa parte do nosso conhecimento dos atributos de Deus é analógica ou figurada, onde as Escrituras empregam figuras de linguagem. Contudo, a verdade ilustrada ainda pode ser declarada em linguagem não-figurada. Assim, o nosso modo de entender Deus não é exclusivamente analógico. O conhecimento revelado e não-figurado tem pelo menos um aspecto de significado que é idêntico para o pensamento de Deus e o pensamento humano informado por revelação. Parte do conhecimento de Deus, portanto, é chamado unívoco, porque quando asseveramos que Deus é amor santo, afirmamos aquilo que a Bíblia (que teve sua origem não com a vontade do Deus, mas de Deus) também declara. Podemos estar longe de compreender plenamente a santidade e o amor divinos, mas à medida que nossas declarações a respeito de Deus transmitem, de modo coerente, significados relevantes conceptualmente revelados, são verídicas no tocante a Deus e se conformam parcialmente com o entendimento de Deus.

Os atributos divinos têm sido classificados de formas diferentes, a fim de ajudar a relecioná-los entre si e guardá-los na memória. Cada classificação tem seus pontos fortes e fracos. Podemos fazer distinção entre os atributos absolutos e os imanentes (Strong), incomunicáveis ou comunicáveis (Berkhof), metafísicos ou morais (Gill), absolutos, relativos e morais (Wiley), ou pessoais e constitucionais (Chafer). As vantagens e as desvantagens destes agrupamentos podem ser vistas em suas respectivas teologias. Talvez seja mais claro e relevante distinguir as características de Deus de modos metafísico, intelectual, ético, emocional, existencial e relacional.

Metafisicamente, Deus é Auto-existente, Eterno e Imutável. Outros espíritos são invisíveis, pessoais, unos, vivos e ativos. Qual a diferença quanto ao Espírito Divino? Diferenças relevantes aparecem em vários aspectos, mas primeiramente focalizaremos as

características de Deus metafisicamente distintivas.

Em primeiro lugar, Deus é *auto-existente*. Todos os demais espíritos foram criados e, portanto, têm um começo. Devem a outro a sua existência. Para existir, Deus não depende do mundo nem de qualquer pessoa que nele há. O mundo depende de Deus para a sua existência. De modo contrário àqueles teólogos que dizem que não podemos conhecer nada a respeito de Deus em Si mesmo, Jesus revelou que Deus tem vida em Si mesmo (Jo 5.26). O fundamento da existência de Deus não se acha nos outros, porque nada há de mais ulterior do que Ele mesmo. Deus não tem origem; é Aquele que sempre existe (Ex 3.14). Perguntar quem deu origem a Deus é fazer uma pergunta contraditória, conforme os termos do conceito que Jesus tem de Deus. Outro termo que transmite o conceito da auto-existência de Deus é, "aseidade". A palavra é derivada do latim *a*, que significa "de", e *se*, que significa "si mesmo". Deus tem existência não-derivada, necessária, independente. Compreender que Deus é incontigente ajuda-nos a ver como Deus não é limitado por coisa alguma, é infinito, auto-determinado, não determinado por outra coisa senão Ele mesmo, de conformidade com Seus propósitos soberanos.

Deus é *eterno* e onipresente (ubíquo). A vida de Deus vem de Si mesmo, não é algo que teve início no mundo do espaço e do tempo. Deus não teve início, fase de crescimento, velhice nem fim. O Senhor está entronizado como Rei para sempre (Sl 29.10). Este Deus é o nosso Deus para todo o sempre (Sl 48.14). Embora Deus não seja limitado por espaço e tempo, nem pela sucessão de eventos no tempo, Ele criou o mundo com espaço e tempo. Deus sustenta o âmbito mutável dos eventos sucessivos e está consciente de cada movimento na História. O mundo observável e mutável não é sem importância nem irreal (*maya*, no hinduísmo) para o onipresente Senhor de tudo. Nenhuma vida, seja de uma tribo, nação, cidade, família ou pessoa, é sem valor, por mais breve ou aparentemente insignificante que seja. A natureza eterna de Deus não está totalmente fora do tempo, nem removida de tudo no tempo e no espaço. O mundo do espaço e do tempo não é estranho a Deus nem lhe é desconhecido. A História é o produto do planejamento eternamente sábio de Deus, do Seu propósito criador, da Sua preservação providencial e da Sua graça geral. Deus enche o espaço e o tempo com a Sua presença, sustenta-os e lhes dá propósito e valor. O Deus onipresente e ubíquo é Senhor do tempo e da história, e não a forma contrária. Deus não nega o tempo, mas o cumpre. Nele, os Seus propósitos são atingidos.

Portanto, no cristianismo a eternidade não é algo de natureza intemporal e abstrata, mas o eterno é uma característica do Deus vivo presente em todos os tempos e todos os lugares, criando e sustentando o mundo do espaço e do tempo e realizando os Seus propósitos redentores na plenitude do tempo.

Deus é *imutável* em Sua natureza, desejo e propósito. Dizer que Deus é imutável não é contradizer a verdade prévia de que Ele é vivo e ativo. É afirmar que todos os empregos do poder e da vitalidade divinos são coerentes com Seus atributos, como a sabedoria, a justiça e o amor. Os atos de Deus nunca são meramente arbitrários, embora alguns deles o possam ser por razões totalmente inerentes a Ele, ao invés de serem condicionados pela reação humana. Por trás de cada punição dirigida aos maus e de cada perdão concedido aos arrependidos está Seu imutável propósito no tocante ao pecado e à conversão. Ao contrário do conceito estóico da imutabilidade divina, Deus não é indiferente às atividades e necessidades humanas. Pelo contrário, sempre podemos contar com a preocupação de Deus a favor da retidão humana. Deus responde imutavelmente à oração, de conformidade com Seus desejos e propósitos de amor santo. Daí, embora se fale em termos da experiência humana, às vezes se afirma nas Escrituras que Deus se arrepende; mas, na realidade, os impenitentes é que mudaram, ou os fiéis é que se tornaram infiéis.

Deus é o mesmo, embora tudo mais na criação envelheça como uma roupa (Sl

102.25-27). Jesus compartilhava desta mesma natureza imutável (Hb 1.10-12) e a exibiu de modo vívido e coerente no decurso de todo o Seu ministério ativo, numa variedade de situações.

A imutabilidade do caráter de Deus significa que Ele nunca perde a Sua própria integridade nem decepciona as pessoas. Em Deus não pode existir variação ou sombra de mudança (Tg 1.17). A natureza e a palavra inabaláveis de Deus fornecem o fundamento mais forte para a fé e trazem forte consolação (Hb 6.17-18). Deus não é homem para mentir (Nm 23.19) ou Se arrepender (1 Sm 15.29). O conselho do Senhor permanece para sempre (Sl 33.11). Passarão o céu e a terra, porém as palavras de Deus não passarão (Mt 5.18; 24.35).

Intelectualmente, Deus é Onisciente, Fiel e Sábio. Deus difere de outros espíritos não somente em Seu Ser mas também em Seu conhecimento. A capacidade intelectual de Deus é ilimitada, e Deus a usa de modo pleno e perfeito.

Deus é *onisciente*. Deus sabe todas as coisas (1 Jo 3.20). Jesus também tem este atributo de divindade, pois Pedro diz: "Senhor, tu sabes todas as coisas, tu sabes que eu te amo" (Jo 21.17). Deus conhece todos os pensamentos íntimos e os atos externos da humanidade (Sl 139). Nada em toda a criação está oculto aos olhos de Deus. Todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas (Hb 4.13). Isaías fazia distinção entre o Senhor de tudo e os ídolos pela capacidade de o Senhor predizer o futuro (Is 44.7-8, 25-28). Fica claro que o conhecimento do futuro da parte do Senhor era comunicável em conceitos e palavras humanos. No contexto, Isaías fez predições a respeito de Jerusalém, Judá, Ciro e o templo. Estes conceitos foram inspirados na língua original e são traduzíveis nos idiomas de todo o mundo.

Como Deus pode conhecer o fim desde o começo? De uma forma maior do que aquela ilustrada no conhecimento que uma pessoa tem de um salmo decorado, sugeriu Agostinho. Antes de recitarmos o Salmo 23, ele está todo em nossa mente. Então, citamos a primeira metade dele, e sabemos o que já passou e a parte que ainda falta ser citada. Deus conhece a totalidade da História de uma só vez, simultaneamente, porque não é limitado por tempo e sucessão, mas Deus também conhece qual parte da História está no passado hoje, e qual parte está no futuro, porque o tempo não é irreal nem sem importância para Ele (*Confissões* XI, 31).

A crença de que Deus conhece tudo – no passado, no presente e no futuro – é de pouca relevância, no entanto, se o conhecimento de Deus fosse removido do conhecimento humano por uma distinção infinita e qualitativa. A freqüente alegação de que o conhecimento de Deus é totalmente diferente do nosso subentende que a verdade de Deus pode ser contraditória em relação à nossa verdade. Ou seja: Aquilo que é verdadeiro para nós é falso para Deus, ou aquilo que é falso para nós pode ser verdadeiro para Deus. Os defensores desta posição argumentam que, pelo fato de Deus ser onisciente, Ele não pensa de modo discursivo, linha por linha, nem usa conceitos distintivos ligados pelo verbo "ser" em proposições lógicas. Este conceito da transcendência divina forneceu um corretivo eficaz às mãos de Barth e Bultmann contra a continuidade que o modernismo alegava entre o pensamento humano mais sublime e o pensamento de Deus. E aquela influência recebe apoio adicional dos místicos orientais que negam qualquer validez ao pensamento conceptual com referência ao eterno. Os relativistas de muitos campos também negam que quaisquer asseverações humanas, inclusive as da Bíblia, sejam capazes de expressar a verdade a respeito de Deus.

No entanto, segundo a perspectiva bíblica, a mente humana foi criada à imagem divina para pensar os pensamentos de Deus segundo Ele, ou receber, a verdade da parte de Deus, mediante as revelações geral e especial. Embora a queda tenha afetado a mente humana, esta capacidade não foi erradicada. O novo nascimento envolve a renovação da pessoa, pelo Espírito Santo, no conhecimento segundo a imagem do Criador (Cl 3.10).

Contextualmente, o conhecimento possível aos regenerados inclui a posição e a natureza atuais do Cristo exaltado (Cl 1.15-20) e o conhecimento da vontade de Deus (Cl 1.9). Com este conhecimento, os cristãos podem evitar o engano proveniente de raciocínios falazes que soam bem (Cl 2.4). Devem fortalecer a fé na qual foram instruídos por conceitos e palavras (Cl 2.7). E o conteúdo da palavra de Cristo pode prestar informações ao ensino e à adoração deles (Cl 3.16).

Destas maneiras e de muitas outras, as Escrituras pressupõem uma revelação informativa da parte de Deus, verbalmente inspirada e iluminada pelo Espírito, a mentes criadas e renovadas à imagem divina para o recebimento desta verdade. À medida que captamos o significado contextual dado pelos escritores originais das Escrituras, são verdadeiras as nossas asseverações, baseadas nas Escrituras, de que Deus é espírito, é santo, e é amor. Estas afirmações são verdadeiras para Deus assim como Ele é em Si mesmo. São verdadeiras para a fé e a vida dos cristãos e das igrejas.

A verdade proposicional que a Bíblia transmite em frases indicativas que afirmam, negam, argumentam, sustentam, pressupõem e inferem é plenamente verdadeira para Deus e para a humanidade. Naturalmente, a onisciência de Deus não é limitada às distinções entre os sujeitos e os predicados, a seqüência lógica, a pesquisa exegética ou o raciocínio discursivo. Mas Deus conhece a diferença entre um sujeito e um predicado, relaciona-Se tanto com a seqüência como com a seqüência temporal, estimula pesquisas exegéticas e o raciocínio discursivo baseado na revelação. Embora a mente de Deus seja ilimitada e conheça tudo, não é totalmente diferente em todos os aspectos das mentes humanas criadas à Sua imagem. Portanto, sendo onisciente, Seus julgamentos se formam com conhecimento de todos os dados relevantes. Deus sabe tudo quanto diz respeito à verdade concernente a qualquer pessoa ou evento. Nossos julgamentos são verdadeiros à medida que se conformam aos de Deus, sendo coerentes ou fiéis a todas as evidências relevantes.

Deus é *fiel* e verdadeiro. Porque Deus é fiel e verdadeiro (Ap 19.11), Seus juízos (Ap 19.2) e Suas palavras em linguagem humana são fiéis e verdadeiras (Ap 21.5; 22.6). Não há falta de fidelidade na pessoa, no pensamento ou na promessa de Deus. Ele não é hipócrita nem incoerente.

Mantenhamos firme a nossa esperança, sem vacilar, pois quem fez a promessa é fiel (Hb 10.23). Ele é fiel para perdoar os nossos pecados (1 Jo 1.9), santificar os crentes até à volta de Cristo (1 Ts 5.23-24), fortalecê-los e protegê-los do maligno (2 Ts 3.3), e para não permitir que sejam tentados além daquilo que podem suportar (1 Co 10.13). Até mesmo quando somos infiéis, Ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a Si mesmo (2 Tm 2.13).

Nenhuma das boas promessas que Deus deu por meio de Moisés falhou (1 Rs 8.56). Isaías louva o nome divino, porque com fidelidade perfeita Deus fez coisas maravilhosas há muito tempo planejadas (Is 25.1). Passagens como estas transmitem uma integridade divina básica tanto na vida quanto no pensamento. Nenhum contraste pode ser feito entre aquilo que Deus é em si mesmo e aquilo que Ele é com relação aos que nEle confiam. Deus não contradiz as Suas promessas em Suas obras ou em outros ensinos por meio de dialética, paradoxo ou mera complementaridade. Deus conhece tudo, e nada pode surgir que já não tenha sido levado em conta antes de Deus revelar os Seus propósitos.

Porque Deus é fiel e coerente, nós também devemos ser fiéis e coerentes. Jesus disse: "Seja, porém, a tua palavra: Sim, sim; não, não" (Mt 5.37). Paulo demonstrou esta autenticidade lógica nos seus ensinos a respeito de Deus. Tão seguramente como Deus é fiel, disse ele, a nossa mensagem para convosco não é "sim" e "não" (2 Co 1.18). Aqueles que imaginam que a conversa a respeito de Deus na linguagem humana tem de afirmar e negar a mesma coisa ao mesmo tempo e no mesmo assunto (na dialética ou no paradoxo) têm um conceito diferente do de Paulo sobre o relacionamento entre a mente divina

e a mente da pessoa piedosa. Porque Deus é fiel, devemos ser fiéis em nossa mensagem a respeito dEle. Visto que Deus não pode negar a Si mesmo, não devemos negar a nós mesmos, ao falarmos a Deus.

Conhecendo a ligação entre a fidelidade pessoal e a conceptual em Deus, sabemos que a idéia de que pessoas não devem contradizer a si mesmas não se originou com Aristóteles. Embora ele tenha formulado a lei da não-contradição, de forma que tem sido citada a partir de então, a fonte ulterior do desafio à fidelidade humana na pessoa e na palavra está arraigada no próprio Deus. A exigência universal de honestidade intelectual reflete no coração humano a total integridade do coração do Criador.

Deus não é apenas onisciente e coerente em Sua Pessoa e palavra, mas também perfeitamente *sábio*. Alem de conhecer todos os dados relevantes sobre qualquer assunto, Deus seleciona Seus fins com discernimento, e age com harmonia com Seus propósitos de amor santo. Talvez nem sempre consigamos ver que os eventos nas nossas vidas cooperam para um propósito sábio, mas sabemos que Deus escolhe dentre todas as alternativas possíveis os melhores fins e meios para atingi-los. Deus não somente escolhe os fins certos como também o faz pelas razões certas: o bem das Suas criaturas e, portanto, a Sua glória.

Embora talvez não possamos entender plenamente a sabedoria divina, temos boas razões para confiar nela. Depois de escrever a respeito da grande dádiva da justiça que vem de Deus, Paulo exclama: "Ao Deus único e sábio seja dada glória, por meio de Jesus Cristo, pelos séculos dos séculos. Amém" (Rm 16.27). Anteriormente, já fizeram alusão à profundidade insondável da riqueza da sabedoria e do conhecimento de Deus (Rm 11.33).

O inter-relacionamento dos atributos é evidente, porque a onisciência divina tem consciência não somente daquilo que existe, mas também daquilo que deve existir (moralmente); a fidelidade e a coerência divinas envolvem a integridade moral sem hipocrisia; e a sabedoria toma decisões no sentido de agir visando certos fins e meios em termos dos mais altos valores. Portanto, não devemos sentir estranheza quando lemos que o temor do Senhor é o princípio da sabedoria (Pv 1.7).

Eticamente, Deus é Santo, Justo e Amoroso. Deus é distinto de todas as Suas criaturas e transcendente a todas elas, não apenas metafísica e epistemologicamente, mas também moralmente. Deus é moralmente imaculado no caráter e na ação, reto, puro e imaculado por desejos, motivos, pensamentos, palavras ou ações malignas. Deus é *santo*, e, como tal, é a fonte e o padrão de tudo quanto é justo. Deus está livre de todo o mal, ama toda a verdade e a bondade. Dá valor à pureza e detesta a impureza e a inautenticidade. Deus não pode aprovar qualquer mal, e nele não tem prazer (Sl 5.4), nem pode tolerá-lo (Hc 1.13). Deus aborrece o mal e não pode suportar o pecado de modo algum (Tg 1.13-14). Os cristãos não têm reverente temor àquilo que é santo de modo abstrato, mas ao Santo (Is 40.25). O Santo não é meramente um objeto de fascínio emocional, mas também deve ser ouvido de modo inteligente e obedecido segundo a volição.

A santidade não é apenas o produto da vontade de Deus, mas também uma característica imutável da Sua natureza eterna. Assim, a pergunta formulada por Platão precisa ser refraseada para se aplicar ao Deus dos cristãos: "O bem é bom porque Deus assim determina? Ou Deus o determina porque é bom?" A pergunta não se relaciona com a vontade de Deus, mas à essência de Deus. O que é bom, justo, puro e santo é santo, não em razão de um ato arbitrário da vontade divina, nem de um princípio independente de Deus, mas porque é uma decorrência da Sua natureza. Deus sempre determina de modo coerente à Sua própria natureza. Ele determina o bem porque Ele é bom. E porque Deus é santo, Ele consistentemente odeia o pecado e repugna todo o mal, sem fazer distinção de pessoa. O Espírito Santo é chamado santo não somente porque, como membro da Trindade Divina, compartilha da santidade da natureza divina, mas também porque a função distintiva do Espírito é produzir amor santo no povo redimido de Deus. Deve-

mos procurar ser moralmente imaculados em nosso caráter e ação, retos e justos como o Deus a quem adoramos.

Deus é justo ou *reto*. A justiça ou retidão de Deus é revelada na Sua lei moral que expressa a Sua natureza moral e no Seu juízo, outorgando a todos, nas questões de mérito, exatamente aquilo que merecem. Seu julgamento não é arbitrário nem segundo caprichos, mas com princípios e sem acepção de pessoas. Os escritores do AT freqüentemente protestam contra a injustiça experimentada por pobres, viúvas, órfãos, estrangeiros e piedosos. Deus, por contraste, tem compaixão dos pobres e necessitados (Sl 72.12-14). Ele responde, liberta, reaviva, inocenta e outorga-lhes a justiça que lhes é devida. Em Sua justiça, Deus liberta os necessitados da injustiça e da perseguição. Finalmente, Deus criará novo céu e nova terra, onde habitará a justiça (Is 65.17).

A ira de Deus é revelada quando os pecadores suprimem a Sua verdade e a impedem pela injustiça (Rm 1.18-32), sendo que tanto os judeus quanto os gentios agem assim (Rm 2.1-3.20). No evangelho é revelada uma justiça da parte de Deus, justiça que subsiste pela fé, do começo ao fim (Rm 1.17; 3.21). Os crentes são justificados livremente pela graça de Deus, vinda mediante Jesus Cristo, que forneceu o sacrifício da expiação (Rm 3.24). Assim, como Abraão, os que são plenamente convencidos de que Deus pode fazer aquilo que prometeu (Rm 4.21) descobrem que a sua fé lhes é creditada como justiça (Rm 4.3, 24). Deus na Sua justiça provê gratuitamente a condição de justos para os crentes em Cristo. Em Deus, a justiça não está desligada da misericórdia, da graça e do amor.

Na Sua misericórdia, Deus retém ou modifica o julgamento merecido e, na Sua graça, concede gratuitamente benefícios imerecidos a quem Ele quiser. Todas estas características morais fluem do grande amor de Deus. Em contraste com Sua auto-existência transcendente, está o Seu amor gracioso, abnegado, o amor *agape*. Aquele que vive para sempre como santo, alto e sublime também habita com o contrito e abatido de espírito (Is 57.15).

Não se trata de Deus precisar de alguma coisa (At 17.25), mas, sim, de Ele desejar dar de Si mesmo para o bem-estar das pessoas amadas, a despeito do fato de não serem dignas de amor nem terem outros méritos. Deus não somente ama como também é *amor* em Si mesmo (1 Jo 4.8). Seu amor é como o de um marido para com a esposa, de um pai para com o filho, e como o de uma mãe para com seu bebê a quem amamenta. Com amor, Deus escolheu a Israel (Dt 7.7) e predestinou os crentes da igreja a serem adotados como filhos mediante Jesus Cristo (Ef 1.4-5). Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna (Jo 3.16).

O amor cuida de idosos, oprimidos, pobres, órfãos e demais necessitados. O Deus amoroso da Bíblia não permanece insensível por causa das pessoas que têm necessidades genuínas (nem fica impassível). O Deus de Abraão, Isaque, Jacó, Jeremias, Jesus, Judas, Pedro e Paulo sofria, era realmente longânimo (sofredor). Com empatia, Deus, através da imaginação, penetra nos sentimentos das Suas criaturas. Além disso, o Deus encarnado submeteu-se às nossas tentações e sofrimentos, mediante a participação neles. Conforme disse H. W. Robinson: "Apenas como sofrimento o mal moral pode entrar na consciência do moralmente bom". Em todas as aflições de Israel, Deus Se afligia (Is 63.9). Que significado pode haver, pergunta Robinson, num amor que nada custa àquele que ama? O Deus da Bíblia está longe de ser apático no tocante ao vasto sofrimento das pessoas no mundo. Com amor, Deus enviou o Seu Filho para morrer, a fim de que, finalmente, o sofrimento fosse abolido e a justiça restaurada em toda a terra, assim como as águas cobrem o mar.

Visto que o amor envolve um compromisso com o bem-estar dos outros, um compromisso responsável e fiel, ele não é classificado como basicamente emocional. O amor

é uma disposição firme da vontade que envolve toda a pessoa que procura o bem-estar dos outros.

Emocionalmente, Deus Detesta o Mal, é Longânimo e Compassivo. A. H. Strong diz que Deus está livre de paixões e caprichos. De fato, Deus está isento de caprichos, injustiças e emoções fora do controle. Neste artigo já procuramos negar quaisquer paixões indignas de Deus. Strong acrescenta, com razão: "Não há em Deus qualquer ira egoísta". Mesmo assim, Deus é pessoal e ético, e estes dois conceitos exigem emoções ou paixões saudáveis. Aquele que Se deleita na justiça, na retidão e na santidade, visando o bem-estar das Suas criaturas, pode sentir repulsa diante da injustiça, da iniqüidade e da corrupção, que destroem os seus corpos, mentes e espíritos. Daí, a Bíblia freqüentemente referir-se à justa indignação de Deus contra o mal. A justa indignação é a ira provocada, não pelo fato de alguém ser vencido por emoções egoístas, mas pela injustiça e por todas as obras da "carne" decaída. Deus *detesta o mal*.

Em geral, Jesus e as Escrituras falam mais freqüentemente da ira de Deus diante de injustiças, tais como os maus tratos persistentes aplicados aos pobres e necessitados, do que do amor e do céu. Embora o Senhor seja tardio em irar-Se, jamais inocenta os culpados, mas derramará sobre eles a Sua fúria (Na 1.3). Ninguém pode suportar a Sua indignação, que é derramada como fogo e esmaga as rochas diante dEle (Na 1.6). À parte de uma compreensão da ira de Deus contra o mal, é impossível entender a extensão do amor divino na encarnação, a magnitude do sofrimento de Cristo na cruz, a natureza propiciatória do Seu sacrifício, as Escrituras proféticas sobre o grande dia da ira de Deus, a grande tribulação e o livro do Apocalipse.

Deus é paciente e *longânimo*. Zelando pelo bem-estar dos objetos do Seu amor, Deus torna-Se irado por causa da injustiça cometida contra eles, mas sofre sem Se abater. Deus, sendo longânimo com os malfeitores, mas sem lhes desculpar o pecado, fornece-lhes graciosamente benefícios temporais e espirituais imerecidos. Deus prometera a terra a Abraão, mas a iniqüidade dos amorreus ainda não se enchera (Gn 15.16). Depois de quatrocentos anos de auto-contenção longânima, Deus, na plenitude do tempo, permitiu que os exércitos de Israel trouxessem o justo juízo à iniqüidade dos amorreus. Mais tarde, Israel adorou o bezerro de ouro e mereceu o castigo divino como os demais idólatras. Mas Deus Se revelou, ao dar a Lei pela segunda vez, como "Senhor, Senhor Deus compassivo, clemente e longânimo, e grande em misericórdia e fidelidade" (Ex 34.6). O salmista pôde escrever: "Mas tu, SENHOR, és Deus compassivo e cheio de graça, paciente e grande em misericórdia e em verdade" (Sl 86.15). Todavia, o dia da graça de Deus tem seu fim. Finalmente, sem acepção de pessoas, o justo juízo de Deus caiu sobre Israel, por causa dos seus males difusos. A longanimidade de Deus é uma virtude notável, mas não exclui nem contradiz a justiça divina.

Embora os teólogos da tradição tomista tenham ensinado a impassibilidade de Deus, as Escrituras não hesitam em chamar Deus de *compassivo*. Não somos consumidos por causa do Seu grande amor, porque "as suas misericórdias não têm fim" (Lm 3.22). Mesmo depois do cativeiro de Israel, Deus voltaria demonstrar-lhe compaixão (Mq 7.19). O Deus da Bíblia não é um Deus apático, mas é Aquele que Se preocupa profundamente até com o pardal. Jesus demonstrou, de uma linda maneira, esta compaixão divino-humana por famintos (Mt 15.32), cegos (Mt 20.34) e enlutados (Lc 7.13). Jesus também ensinou a importância da compaixão através da Parábola do Bom Samaritano (Lc 10.33) e de outra sobre a solicitude do pai para com seu filho perdido (Lc 15.20).

O Cristo encarnado sentiu tudo o que os seres humanos sentem em todas as áreas, mas não Se rendeu às tentações envolvidas nestes sentimentos. Como Deus, ao participar literalmente da experiência humana, Jesus chorava com os que choravam e alegrava-Se com os que se alegravam. Ele relembrava a exultante glória compartilhada com Seu Pai antes da fundação do mundo (Jo 17.5,13). Entretanto, o autor divino-humano da

nossa salvação foi aperfeiçoado através das coisas que sofreu nesta vida (Hb 2.10). Pelo fato de ter sofrido, ele pode prestar ajuda aos que sofrem e são tentados (Hb 2.18). O Deus revelado em Jesus Cristo não é uma causa primeira apática, isolada e impessoal. O Pai que Jesus revelou fica profundamente tocado por tudo que fere seus filhos.

Existencialmente, Deus é Livre, Autêntico e Onipotente. A preocupação moderna no tocante a liberdade, autenticidade e plenitude não deve ser limitada à humanidade. Os escritores bíblicos parecem ter se preocupado muito mais com que Deus fosse compreendido como um Ser livre, autêntico e pleno.

Deus é *livre*. Desde a eternidade, Deus nunca esteve condicionado a qualquer elemento, a não ser a Si próprio, que fosse contrário aos Seus propósitos. Como já vimos, as coisas boas são planejadas com prazer e capacitação divinos. As coisas más são permitidas com desprazer divino. Mas, de qualquer forma, Deus é autodeterminado. Autodeterminação é o conceito de liberdade que enfatiza a realidade de que pensamentos, sentimentos e volição não são determinados por fatores externos, mas sim pela própria pessoa.

Deus não é livre para aprovar o pecado, deixar de amar, ser insensato, ignorar os duros fatos da realidade, ser infiel àquilo que é ou deve ser, ser incompassivo ou não-misericordioso. Deus não pode negar a Si próprio. Deus é livre para ser Ele mesmo, um ser com características pessoais, eternas, vivas, intelectuais, éticas, emocionais e volitivas.

Deus é *autêntico*, autenticamente Ele mesmo. O Deus que, em Cristo, Se opôs de modo tão implacável à hipocrisia, não é um hipócrita. Já enfatizamos acima a Sua fidelidade ou integridade intelectual. Agora, damos ênfase à Sua integridade dos pontos de vista ético, emocional e existencial. Deus é autoconsciente, sabe quem é e quais são os Seus propósitos (1 Co 2.11). Ele tem uma alta percepção de identidade, significado e propósito.

Deus sabe que é o Ser ulterior e que, na realidade, nada se compara a Ele. Entretanto, ao conclamar as pessoas para que abandonem os ídolos, de forma alguma Deus está nos solicitando algo que esteja em desacordo com a realidade. Em Sua firme oposição à idolatria, Ele procura livrar as pessoas de interesses fadados à desilusão e ao desapontamento. Deus requer a nossa adoração para o nosso bem, para que, no final, não sucumbamos ao desespero, à medida que somos abandonados pelos nossos deuses finitos.

Continuando, Deus é *onipotente* (Mc 14.36; Lc 1.37). Deus é capaz de fazer tudo quanto determina, à seu modo. Deus não escolhe fazer coisa alguma contrária à Sua natureza de sabedoria e santo amor. Deus não pode negar a Si mesmo e não escolhe fazer tudo por Seus próprios meios imediatos, sem agentes angelicais e humanos intermediários. Embora Deus determine que algumas coisas aconteçam incondicionalmente (Is 14.24-27), a maioria dos eventos na História são planejados sob certas condições, pela obediência do povo aos preceitos divinos e pela sua desobediência permitida (2 Cr 7.14; Lc 7.30; Rm 1.24). De qualquer maneira, os propósitos eternos de Deus para a História não são frustrados, mas cumpridos do modo que Ele escolheu (Ef 1.11).

Deus não somente tem força para levar a efeito todos os Seus propósitos, da maneira que os determina, como também autoridade no âmbito total do Seu reino para fazer o que quer. Deus não está sujeito ao domínio de outrem mas é Rei e Senhor de todos. Em virtude de todos os Seus outros atributos – por exemplo, sabedoria, justiça e amor – Deus é digno de dominar tudo quanto criou e sustenta. Deus é um soberano sábio, santo e gracioso. Por ser justo, o poder de Deus em si mesmo não pode punir os pecadores mais do que eles merecem. Àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão. Mas na concessão de benefícios e dádivas imerecidos, Deus está livre para distribuí-los conforme o Seu beneplácito (Sl 135.6). Tendo permitido o pecado, Deus é suficientemente grande para limitar as paixões furiosas dele, submetendo-o à Sua soberania para um bem maior, como se deu no Cal-

vário (At 4.24-28). Deus pode derrotar as nações e as hostes demoníacas que se enfurecem contra Ele. Ninguém pode existir independentemente da soberania divina. A tentativa de a pessoa seguir o seu próprio caminho independente de Deus é uma insolência pecaminosa da parte de criaturas que nEle vivem, se movem e existem. Somente um tolo poderia dizer que não há Deus, pois é o próprio Deus quem sustenta o fôlego que o ateu usa para negar o domínio divino sobre ele.

Relacionalmente, Deus é Transcendente na Sua Existência, Universalmente Imanente na Sua Atividade Providencial e Imanente com Seu Povo na Atividade Redentora. Como *transcendente*, Deus é diferente, de forma inigualável, de tudo na criação. A distinção entre Deus e a existência do mundo tem sido subentendida nas discussões anteriores dos atributos metafísicos, intelectuais, éticos, emocionais e existenciais de Deus. Deus está relacionalmente "oculto", por ser tão grande de todas estas outras maneiras. A existência de Deus é eterna; a do mundo, temporal. O conhecimento de Deus é total; o conhecimento humano, incompleto. O caráter de Deus é santo; o caráter da humanidade, decaído e pecaminoso. Os desejos de Deus colocam-se consistentemente contra o mal, mas Ele é longânimo e compassivo; os desejos humanos flutuam de modo incoerente, com freqüência misturam o mal com o bem. A energia de Deus é incansável e inexaurível; a energia do mundo está sujeita à depleção pela entropia. Por isso, Deus é superior e está acima das pessoas do mundo em todos estes aspectos.

A transcendência divina incomparável envolve um dualismo radical entre Deus e o mundo, que não deve ser ofuscado por um ressurgimento do monismo e do panteísmo. Embora tenha sido feita segundo Deus e à imagem divina, a humanidade (ao contrário de Cristo) não é gerada a partir de Deus nem é uma emanação de Deus que possua a mesma natureza divina. O alvo ulterior da salvação não é a reabsorção para dentro da existência de Deus, mas a comunhão ininterrupta com Deus. A união que os cristãos procuram com Deus não é metafísica, mas relacional, uma unidade de mente, desejo e vontade. Procurar ser como Deus, de uma perspectiva bíblica, não é uma espiritualidade mais profunda, mas idolatria ou blasfêmia rebelde. Os cristãos podem respeitar a natureza como uma criação divina, mas não a adora como divina. Os cristãos podem respeitar os fundadores das religiões do mundo, mas não podem se curvar diante de qualquer guru como o divino manifesto na forma humana. Somente Jesus Cristo vem de cima; todos os demais vêm de baixo (Jo 8.23). Porque Deus está separado do mundo, os cristãos não podem se curvar diante de qualquer potência na terra como se ela fosse Deus, quer seja uma potência econômica, política, religiosa, científica, educacional ou cultural. O benefício inestimável do ato de curvar-se diante de um Senhor transcendente a todas as coisas é que ele liberta a pessoa de todas as tiranias finitas e decaídas.

O teísta bíblico não somente crê que o único Deus vivo está separado do mundo, em contraste com o panteísmo e o panenteísmo, mas também acredita que Deus está continuamente ativo em todo o mundo, de modo providencial, contrastando com o deísmo. Deus não está tão exaltado que não possa conhecer, amar ou relacionar-Se com a lei natural no mundo da experiência de todos os dias. Um estudo da providência divina, conforme ensinada nas Escrituras, demonstra que Deus sustenta, orienta e governa tudo quanto criou. Os salmos da natureza refletem sobre a atividade de Deus com relação a cada aspecto da terra, da atmosfera, da vegetação e da vida animal (e.g., Sl 104). Deus também preserva e governa a história humana, condenando as sociedades corruptas e abençoando os justos e os ímpios com benefícios temporais tais como a luz do sol, a chuva, o alimento e a bebida. Mediante a atividade providencial universal de Deus, o cosmos se mantém unido, e Seus propósitos sábios da graça geral são realizados.

Mas Deus é *imanente* nas vidas dos Seus que se arrependem do pecado e vivem pela fé para realizar os alvos da Sua graça redentora. "Porque assim diz o Alto, o Sublime, que habita a eternidade, o qual tem o nome de Santo: Habito no alto e santo lugar,

mas habito também com o contrito e abatido de espírito, para vivificar o espírito dos abatidos, e vivificar o coração dos contritos" (Is 57.15). Assim como as pessoas podem estar presentes umas com as outras em graus variados, Deus pode estar presente com os ímpios de certa maneira, e com os justos de uma forma mais rica. Uma pessoa pode estar presente simplesmente como mais um passageiro num ônibus ou, de modo muito mais relevante, como uma mãe piedosa que orou diariamente por alguém durante toda a sua vida. Deus está graciosamente presente, com amor perdoador, junto ao convertido, que pela fé foi propiciado, reconciliado e redimido pelo sangue precioso de Cristo. Tornam-se o Seu povo, e Ele Se torna o seu Deus. Deus habita em Seu povo como Seu santo lugar ou templo. A união relacional de pensamentos, desejos e propósitos cresce com o passar dos anos. Esta união é compartilhada por outros membros do Corpo de Cristo que têm dons para se edificarem uns aos outros, a fim de se tornarem progressivamente mais semelhantes ao Deus a quem adoram, não metafisicamente, mas intelectual, ética, emocional e existencialmente.

Resumo. Resumindo: Deus é um Espírito vivo e pessoal digno da adoração e da confiança de todo coração (por causa dos Seus muitos atributos perfeitos), separado do mundo, porém continuamente ativo no mundo.

Deus, embora não esteja limitado pelo espaço, criou e sustenta o cosmos, as leis científicas, as fronteiras geográficas e políticas.

Deus está além do tempo, mas não deixa de Se relacionar ativamente com o tempo, com cada vida humana, lar, cidade, nação e com a história da humanidade em geral.

Embora seja transcendente ao conhecimento discursivo e à verdade conceptual, Deus nem por isso deixa de relacionar-Se de modo inteligente com o pensamento proposicional e com a comunicação verbal, com a validez objetiva, com a consciência lógica, com a fidedignidade, coerência e clareza fatual, bem como a autenticidade subjetiva e a integridade existencial.

Embora não esteja limitado por um corpo, Deus não deixa de Se relacionar providencialmente com o poder físico na natureza e na sociedade, nos aspectos industrial, agricultural, social e político. Deus conhece e julga a mordomia humana no uso de todos os recursos de energia do mundo.

Deus transcende toda tentativa de se obter justiça no mundo, mas, relaciona-Se retamente com todos os bons esforços das Suas criaturas, pessoal, econômica, acadêmica, religiosa, e politicamente.

Embora esteja livre de emoções indignas e descontroladas, Deus mostra-Se solícito aos pobres, infelizes, solitários, enlutados, enfermos e vítimas de preconceito, injustiça, ansiedade e desespero.

Além de toda aparente falta de significado e propósito na existência humana, Deus pessoalmente dá relevância à vida mais insignificante.

G. R. LEWIS

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; REVELAÇÃO GERAL; REVELAÇÃO ESPECIAL; TRINDADE; IMPASSIBILIDADE DE DEUS.

Bibliografia. H. Bavinck, *The Doctrine of God*; D. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*; J. M. Boice, *The Sovereign God*; E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*; J. O. Buswell Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*; L. S. Chafer, *Teologia Sistemática*; S. Charnock, *The Existence and Attributes of God*; C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, 4 vols.; J. Lawson, *Comprehensive Handbook of Christian Doctrine*; G. R. Lewis, "Categories in Collision?" in *Perspectives on Evangelical Theology*, ed. K. Kantzer e S. Gundry; G. R. Lewis, *Decide for Yourself: A Theological Workbook* e *Testing Christianity's Truth Claims*; J. I. Packer, *O Conhecimento de Deus*; W. W. Stevens, *Doctrines of the Christians Religion*; A. H. Strong, *Systematic Theology*; H. Thielicke, *The Evangelical Faith*, 2 vols.; O. C. Thomas, *Introduction to Theology*; A. W. Tozer, *Mais Perto de Deus*; H. O. Wiley, *Christian Theology*, I.

DEUS, DOUTRINA DE. O ensino fundamental da Bíblia e da teologia cristã é o de que Deus existe e tem o controle final do universo. Este é o alicerce sobre o qual se edifica toda a teologização cristã.

O Conceito Bíblico de Deus. *Existência.* As questões que dizem respeito à realidade de Deus não são discutidas nas Escrituras; sua existência é sempre tomada por certa. A passagem inicial que revela Deus como Criador e Soberano do céu e da terra estabelece o padrão para o restante da Bíblia, onde Deus é considerado fundamental para um conceito da vida e do mundo. Portanto, a pergunta bíblica não é: Deus existe? Mas: Quem é Deus?

As Escrituras realmente reconhecem a existência de um ateísmo professo. Mas semelhante ateísmo é considerado basicamente um problema moral, mais do que intelectual. O néscio que nega a Deus (Sl 14.1) não o faz por motivos filosóficos (que são, de qualquer maneira, incapazes de refutar o absoluto, a não ser por meio da afirmação), mas pela suposição prática de que pode viver sem considerar a Deus (Sl 10.4). As Escrituras também reconhecem a possibilidade de "suprimir" de modo deliberado e, portanto, culpável, o conhecimento de Deus (Rm 1.18).

O Conhecimento de Deus. Segundo as Escrituras, Deus é conhecido somente através da Sua auto-revelação. À parte da Sua iniciativa em auto-revelar-Se, Deus não poderia ser conhecido pelo homem. As tentativas de se chegar a Deus mediante o raciocínio de vários tipos, incluindo as chamadas provas de Deus, embora possam fornecer evidências favoráveis à necessidade de um deus, ainda não chegam ao conhecimento do Deus verdadeiro (cf. 1 Co 1.21a). Limitado ao âmbito da criação, quer seja a natureza externa, quer seja a experiência humana subjetiva, o homem é incapaz de chegar, mediante o raciocínio, a um conhecimento válido do Criador transcendente. Somente Deus conhece a Si mesmo e Se revela a quem quiser mediante o Seu Espírito (1 Co 2.10-11). Como o sujeito da Sua revelação, Deus, ao mesmo tempo, faz de Si mesmo o objeto do conhecimento humano de modo que o homem possa verdadeiramente conhecê-lO.

Deus também tem revelado algo de Si mesmo na criação e na preservação do universo (Rm 1.20) e, dentro da possibilidade de a razão humana produzir o conceito de um deus, indubitavelmente se relaciona com esta revelação geral ou natural. Mas a entrada do pecado e seu efeito alienante cega o homem, ao ponto de não ver verdadeiramente a Deus através deste meio (Rm 1.18; Ef 4.18). Além disso, a Bíblia indica que até mesmo antes da queda, o conhecimento que o homem tinha de Deus era derivado não somente da criação ao seu redor, mas também de uma comunicação pessoal direta com Deus.

Embora Deus comunique-Se com o homem através de vários meios, incluindo ações e palavras, o conhecimento humano é fundamentalmente uma questão conceptual e, portanto, a Palavra é o meio básico da revelação divina. Até mesmo as ações de Deus não são deixadas como obras mudas, mas são acompanhadas pela Palavra interpretativa que lhe conferem seu significado verdadeiro. A revelação de Deus atingiu seu ponto culminante na pessoa de Jesus Cristo, que não era simplesmente o porta-voz da Palavra reveladora de Deus, como o eram todos aqueles que falavam a Palavra de Deus antes da vinda dEle, mas também a Palavra divina pessoal. NEle "toda a plenitude da divindade" habitava em forma corpórea (Cl 2.9). Assim, na Sua obra como Criador e Redentor, e através das Suas palavras, Deus Se faz conhecido ao homem.

A revelação de Deus não esgota totalmente Sua existência e atividade. Ele permanece sendo o Incompreensível, a quem o homem não pode sondar totalmente, tanto na Sua essência quanto nos Seus caminhos (Jó 36.26; Is 40.13, 28; cf. Dt 29.29). O finito não pode compreender o infinito, nem é possível aos padrões do pensamento humano, que se associam com o meio-ambiente criado, captar completamente o âmbito transcendente de Deus.

Com base nesta limitação do raciocínio humano, o racionalismo humano às vezes

tem argumentado a favor da incognoscibilidade de Deus. Declara-se que o conhecimento de Deus é limitado ao mundo da experiência humana, excluindo, assim, o conhecimento de um Deus transcendente. Semelhante equação entre a incompreensibilidade e a incognoscibilidade de Deus é válida somente segundo a premissa de que o conhecimento que o homem tem de Deus é derivado do raciocínio humano. Mas o Deus incompreensível das Escrituras é o Deus que Se estende até ao homem com a revelação de Si mesmo. O conhecimento assim derivado, embora seja limitado segundo o Seu beneplácito, não deixa de ser um verdadeiro conhecimento do Seu Ser e da Sua obra.

Ao nos conceder um conhecimento acerca de Si mesmo, Deus dá à Sua Palavra uma forma finita compatível com a condição do homem como criatura. A despeito desta acomodação necessária às limitações do entendimento humano, o conhecimento revelado de Deus não deixa de ser autêntico. Teorias que empregam a diferença entre Deus e o homem, para negar a possibilidade de uma transmissão genuína do conhecimento verdadeiro, não estão à altura de pelo menos dois fatos bíblicos: (1) a verdade de que Deus criou o homem à Sua própria imagem, que certamente inclui uma semelhança suficiente para tal transmissão; (2) a onipotência de Deus, que subentende que Ele pode criar uma criatura a quem pode se revelar de modo veraz, se Ele assim quiser. Não há dúvida de que permanece um aspecto oculto em relação à compreensão total de Deus. Mas o próprio Deus não permanece oculto, porque Ele tem dado um conhecimento verdadeiro, porém parcial, de Si mesmo mediante a auto-revelação compreensível ao homem.

A natureza do nosso conhecimento de Deus tem sido assunto de muita discussão na teologia cristã. Alguns enfatizam o caráter negativo do nosso conhecimento - e.g., Deus é infinito, não temporal, incorpóreo. Outros, notavelmente Aquino, defendem um conhecimento analítico semelhante ao conhecimento de Deus, porém diferente por causa da Sua infinita grandeza. Basta dizer que até mesmo o negativo (tal como infinito) transmite um conceito positivo de grandeza e, embora a posição de analogia possa ser usada para reconhecer uma distinção na altura e na largura do entendimento, há, afinal, um sentido em que o conhecimento que o homem tem das coisas divinas é o mesmo de Deus. Porque se o homem não conhece o sentido divino, não conhece o sentido verdadeiro. É interessante que as Escrituras consideram o problema de um verdadeiro conhecimento de Deus como moral, mais do que noético.

A Definição de Deus. Do ponto de vista bíblico, geralmente se concorda que é impossível dar uma definição rigorosa da idéia de Deus. Definir, que significa limitar, envolve a inclusão do objeto dentro de certa classe ou proposição universal conhecida e a indicação dos seus aspectos distintivos comparados com outros objetos daquela mesma classe. Visto que o Deus bíblico é único e incomparável (Is 40.25), não há nenhuma categoria universal abstrata do divino. Os estudos das religiões comparadas revelam que se concebem mui variadas idéias de "deus". As tentativas de fornecer uma definição geral que abranja todos os conceitos do divino, tais como a de Anselmo: "aquilo do que nada maior é concebível", ou "o Ser supremo", não transmitem muito das características específicas do Deus das Escrituras. Ao invés de uma definição geral de Deus, portanto, a Bíblia apresenta descrições de Deus, conforme Ele se tem revelado. Estas são transmitidas através de declarações explícitas, bem como por meio de muitos nomes pelos quais Deus Se identifica. Fundamentais para a natureza de Deus, segundo a descrição bíblica, são as verdades de que Ele é pessoal, espiritual e santo.

Deus é Pessoal. Em contraste com qualquer conceito metafísico neutro abstrato, o Deus das Escrituras é, em primeiro lugar e antes de mais nada, um Ser pessoal. Ele Se revela por nomes, especialmente o grande nome pessoal Javé (cf. Ex 3.13-15; 6.3; Is 42.8). Ele conhece e determina de modo autoconsciente, de acordo com o nosso conceito da personalidade (1 Co 2.10-11; Ef 1.11). A centralidade da personalidade de Deus é vista no fato de que, embora seja o Criador e o Preservador de toda a natureza, Ele é encon-

trado nas Escrituras não principalmente como o Deus da natureza, como nas religiões pagãs, mas, sim, como o Deus da História, que controla e dirige os assuntos dos homens. O lugar central da aliança mediante a qual Ele Se liga com os homens num relacionamento pessoal é uma indicação adicional da ênfase bíblica dada à natureza pessoal de Deus. Em nenhum lugar a personalidade de Deus fica mais evidente do que na Sua descrição bíblica como Pai. Jesus falava constantemente de Deus como "meu Pai", "vosso Pai" e "o Pai celeste". Além do relacionamento trinitariano sem igual entre o Filho divino e o Pai, que certamente envolve traços pessoais, a paternidade de Deus fala dEle como a origem e o sustentador das Suas criaturas, que pessoalmente cuida delas (Mt 5.45; 6.26-32), e Aquele para quem o homem pode se voltar com confiança.

A personalidade de Deus tem sido colocada em dúvida com base no nosso uso da palavra "pessoa", no que diz respeito aos seres humanos. A personalidade humana envolve limitação que permite o relacionamento com outra pessoa ou com o mundo. Ser uma pessoa significa ser um indivíduo entre indivíduos. Tudo isto nos acautela contra antropomorfismos errôneos de Deus. Biblicamente, é mais apropriado entender que a personalidade de Deus tem prioridade sobre a do homem e, portanto, entender a personalidade humana de modo teomórfico, i.é, como uma réplica finita da pessoa divina infinita. A despeito da derradeira incompreensibilidade da personalidade supra-humana de Deus, as Escrituras O retratam como uma pessoa real que Se oferece a nós num relacionamento recíproco como um "tu" genuíno.

O conceito bíblico da personalidade de Deus refuta todas as idéias filosóficas abstratas acerca dEle como mera Causa Prima ou Motor Imóvel bem como todos os conceitos naturalistas e panteístas. As equações modernas entre Deus e os relacionamentos pessoais imanentes (e.g., o amor) também são rejeitadas.

Deus é Espiritual. As Escrituras excluem a redução da personalidade de Deus a um nível humano, ao descreverem Deus como espírito (Jo 4.24). Uma vez que a palavra "espírito" tem a idéia básica de poder e atividade, a natureza espiritual de Deus refere-se à superioridade infinita da Sua natureza sobre toda a vida criada. A fraqueza dos poderes deste mundo, incluindo os homens e os animais, que são mera carne, é constrastada com Deus, que é espírito (cf. Is 31.3; 40.6-7).

Como espírito, Deus é o Deus vivo. Ele possui em Si mesmo uma vida infinita (Sl 36.9; Jo 5.26). A matéria é ativada pelo espírito, mas Deus é puro espírito. Ele é plenamente vida. Como tal, Ele é a fonte de toda outra vida (Jó 33.4; Sl 104.30). A natureza espiritual também proíbe quaisquer limitações de Deus derivadas de um conceito naturalista. Por esta razão, são proibidas imagens de Deus (Ex 20.4; Dt 4.12; 15-18). Ele não pode ser limitado a qualquer lugar específico nem, de modo algum, ser submetido ao controle do homem como objeto físico. Ele é o poder vivo transcendente e invisível de quem todos derivam a sua existência (At 17.28).

Deus é Santo. Um dos aspectos mais fundamentais da existência de Deus é expressado pela palavra "santo". Ele é o Deus incomparável, "o Santo" (Is 40.45, cf. Hc 3.3). A palavra "santo", que em hebraico e em grego tem o significado radical de "separação", é usada predominantemente nas Escrituras no sentido de separação do pecado. Mas este é um significado apenas secundário derivado da aplicação primária à separação entre Deus e toda a criação, i.é, a Sua transcendência. "Ele é elevado acima de todos os povos." Portanto, "ele é santo" (Sl 99.2-3). Ele é "o Alto, o Sublime... o qual tem o nome de Santo", e habita "no alto e santo lugar" (Is 57.15). Na Sua santidade, Deus é a Deidade transcendente.

A transcendência de Deus expressa a verdade de que Ele em Si mesmo está infinitamente exaltado acima de toda criação. O conceito da revelação pressupõe um Deus transcendente que precisa desvendar a Si mesmo, a fim de ser conhecido. A transcendência é vista ainda mais na posição de Deus como Criador e Senhor soberano do uni-

verso. Como Criador, Ele Se distingue de toda a criação (Rm 1.25), e na Sua soberania dá evidência da Sua supremacia transcendental.

A transcendência de Deus é freqüentemente expressa na Bíblia em termos de tempo e espaço. Ele existia antes de toda a criação (Sl 90.2), e nem a terra nem os mais altos céus podem contê-lO (1 Rs 8.27). Um certo sentido antropomórfico deve ser reconhecido em tais expressões, para se evitar que a transcendência de Deus seja concebida em termos de nosso tempo e espaço, como se Ele vivesse num tempo e espaço como os nossos, mas além daquele da criação. Por outro lado, é biblicamente incorreto pensar em Deus, na Sua transcendência como existente num âmbito de um nada intemporal fora da criação. De uma maneira que excede nossa compreensão finita, Deus existe no Seu próprio ambiente infinito como Senhor transcendente de todo tempo e espaço das criaturas.

A santidade transcendente de Deus é equilibrada biblicamente com a doutrina da Sua imanência, que significa que Ele está totalmente presente na Sua existência e no Seu poder em cada parte e momento do universo criado. Ele "é sobre todos, age por meio de todos e está em todos" (Ef 4.6). Não somente tudo existe nEle (At 17.28), como também não há lugar algum onde não Se faça presente (Sl 139.1-10). Sua imanência é vista especialmente em relação ao homem. O Santo que habita no alto e santo lugar também habita "com o contrito e abatido de espírito" (Is 57.15). Esta dupla dimensão de Deus é vista claramente na descrição "o Santo de Israel" bem como o nome Javé, que descreve tanto o Seu poder transcendente quanto Sua presença pessoal com Seu povo e em seu favor.

O ensino bíblico da transcendência e da imanência de Deus contraria a tendência humana, no decurso da História, de enfatizar uma ou outra. Uma transcendência unilateral é vista no conceito do filósofo grego quanto ao fundamento ulterior da existência, bem como a dos deístas posteriores, dos séculos XVII e XVIII. As várias formas do panteísmo no decurso da História evidenciam a ênfase oposta dada à imanência. A atração destes exageros para o homem pecaminoso acha-se no fato de que, em ambos, o homem não se coloca diante de Deus como criatura responsável em qualquer sentido prático.

A Trindade. Crucial para a doutrina bíblica de Deus é a Sua natureza trinitariana. Embora o termo "trindade" não tenha propriamente origem bíblica, a teologia cristã o tem usado para designar a tríplice manifestação do único Deus como Pai, Filho e Espírito Santo. A doutrina formulada da Trindade assevera a verdade de que Deus é uno na Sua existência ou essência, que existe eternamente em três "pessoas" distintas e coiguais. O termo "Pessoa" no tocante à Trindade não subentende a individualidade limitada das pessoas humanas, mas afirma o relacionamento pessoal eu-tu, mormente o do amor, dentro da Deidade trina e una.

A doutrina da Trindade decorre da auto-revelação de Deus na história bíblica da salvação. Assim como o Deus uno revela-Se sucessivamente na Sua ação salvífica no Filho e no Espírito Santo, cada Um dEles é reconhecido como o próprio Deus em manifestação pessoal. É assim, na plenitude da revelação no NT, que a doutrina da Trindade é vista mais claramente. Deus é um (Gl 3.20; Tg 2.19), mas o Filho (Jo 1.1; 14.9; Cl 2.9) e o Espírito (At 5.3-4; 1 Co 3.16) também são plenamente Deus. São, porém, distintos do Pai e entre si. O Pai envia o Filho e o Espírito, ao passo que o Filho também envia o Espírito (Gl 4.4; Jo 15.26). Esta igualdade unificada e diferença ao mesmo tempo é vista nas referências triádicas às três Pessoas. O batismo cristão é feito em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Mt 28.19). Semelhantemente, todos os três são reunidos na bênção paulina numa ordem diferente, o que sugere a total igualdade das Pessoas (2 Co 13.14; cf. Ef 4.4-6; 1 Pe 1.2).

Embora a Trindade ache no NT a sua evidência mais clara, sugestões de uma plenitude de pluralidade já se acham na revelação de Deus no AT. A forma plural do nome de Deus (Elohim), bem como o uso dos pronomes (Gn 1.26; 11.7) e dos verbos (Gn 11.7;

35.7) no plural assim indicam. Assim também a identificação do Anjo do Senhor com Deus (Ex 3.2-6; Jz 13.21-22) e a hipóstase da Palavra (Sl 33.6; 107.20) e do Espírito (Gn 1.2; Is 63.10). A Palavra não é simplesmente uma comunicação a respeito de Deus, nem o Espírito é um mero poder divino. São, pelo contrário, o próprio Deus em ação.

Como o produto da auto-revelação de Deus, a formulação trinitariana não visa esgotar Sua natureza incompreensível. Objeções a esta doutrina provêm de um racionalismo que insiste em resolver este mistério em termos do entendimento humano, i.é, ao pensar na unidade e na trindade em termos da matemática e da personalidade humana. Têm sido feitas tentativas para extração de analogias da Trindade a partir da natureza e da constituição do homem. A mais notável entre elas é a Trindade segundo Agostinho: o que ama, o objeto do amor e o amor que liga os dois. Embora isto argumente com força em prol de uma pluralidade dentro de Deus se Ele é eternamente um Deus de amor à parte da criação, tal analogia, juntamente com todas as demais sugestões extraídas do âmbito das criaturas revela ser, em última análise, inadequada como explicação do Ser divino.

A doutrina da Trindade desenvolveu-se do desejo da igreja de preservar as verdades bíblicas no tocante ao Deus que é o Senhor transcendente sobre toda a História e que, porém, dá-Se a Si mesmo pessoalmente para agir dentro da História. As tendências humanas naturais em direção a uma transcendência divina não-histórica ou à absorção do divino no processo histórico são refreadas pelo conceito ortodoxo da Trindade. A primeira é o erro supremo das distorções primárias da Trindade. O subordinacionismo, que tornava Cristo menor do que Deus, e o adocianismo, que entendia que Cristo era apenas um ser humano revestido por algum tempo com o Espírito de Deus, negavam igualmente que Deus entrou verdadeiramente na História para confrontar-Se em pessoa com o homem. O modalismo ou o sabelianismo diz que as pessoas de Cristo e do Espírito Santo são apenas papéis ou modificações históricas do único Deus. Este erro tende, igualmente, a fazer separação entre o homem e Deus; Ele é encontrado, não diretamente em como pessoa, mas sim como o executor de um papel que permanece oculto por trás de uma máscara.

A doutrina trinitariana, portanto, é central para o *kerygma* salvífico das Escrituras, de acordo com o qual Deus transcendente age pessoalmente na História, para redimir as Suas criaturas e dar-Se a elas. Orígenes concluiu corretamente que o crente "não chegaria à salvação se a Trindade não fosse completa".

A Doutrina na História. A história do pensamento cristão revela problemas persistentes a respeito da natureza de Deus e da Sua relação com o mundo. Os problemas envolvem as questões correlatas da transcendência/imanência, das perspectivas pessoais/impessoais e a cognoscibilidade de Deus. Os teólogos cristãos mais antigos, que procuravam interpretar a fé cristã em termos das categorias filosóficas gregas, tendiam em direção de uma ênfase à transcendência abstrata de Deus. Ele era o Absoluto intemporal e imutável, a causa derradeira e final do universo. Pouca coisa podia ser predita a respeito dEle, e Seus atributos eram definidos principalmente na forma negativa. Ele era o Ser sem causa originária (tendo aseidade), absolutamente simples, infinito, imutável, onipotente, ilimitado pelo tempo (eterno) e pelo espaço (onipresente).

Embora o conceito de Agostinho fosse mais equilibrado pela Sua idéia do Deus pessoal, imanente, condescendente na revelação de Cristo, este modo filosófico de entender Deus predominou até à Reforma, atingindo seu auge com Tomás de Aquino e os escolásticos medievais. Aquino sustentava que a razão filosófica humana podia chegar ao conhecimento da existência de Deus. Sua ênfase, no entanto, recaía na transcendência de Deus e em quão pouco Ele podia ser conhecido.

Enfatizando as categorias bíblicas mais do que as filosóficas, os reformadores trouxeram mais reconhecimento à imanência de Deus dentro da História humana, mas man-

tiveram uma nítida ênfase à Sua transcendência, segundo evidências da Confissão de Fé de Westminster.

A reação à visão tradicional da pessoa de Deus, esposada por protestantes e católicos com sua ênfase na transcendência de Deus, surgiu com a ascensão da teologia liberal nos séculos XVIII e XIX. A combinação de novas filosofias (e.g, Kant, Hegel) que davam supremacia à mente do homem para o verdadeiro conhecimento, de avanços científicos que pareciam fortalecer as habilidades humanas e uma nova perspectiva histórica que tendia a tornar relativa toda a tradição, incluindo as Escrituras, resultou uma nova forma de se entender a realidade ulterior. Segundo argumentos de Kant, pelo fato de a razão humana já não poder estabelecer a existência de um Deus transcendente, este se identificava cada vez mais com os ideais da experiência humana. Falar na dependência religiosa (Schleiermacher) ou nos valores éticos (Kant, Ritschl) tornou-se o mesmo que falar em Deus. Havia uma ênfase quase exclusiva na imanência de Deus, com uma tendência para se ver uma afinidade essencial entre o espírito humano e o divino.

Os eventos mundiais, incluindo duas guerras mundiais e a ascensão dos regimes totalitários, provocaram o colapso do antigo liberalismo, com seu modo imanentista de entender Deus, e a reafirmação da transcendência divina. Liderada por Karl Barth, a teologia procurava voltar, não aos conceitos filosóficos de Deus, mas às categorias das Escrituras judaico-cristãs. Baseada numa separação radical entre a eternidade e o tempo, a compreensão da transcendência de Deus foi levada ao exagero de negar uma revelação direta de Deus na história humana. Segundo esta teologia neo-ortodoxa, Deus não falou diretamente nas Escrituras. Como resultado desta negação de uma comunicação cognitiva direta, com o conseqüente ceticismo sobre qualquer conhecimento de Deus em Si mesmo, a ênfase à transcendência foi paulatinamente se perdendo. A experiência religiosa do homem, em geral interpretada de acordo com a filosofia existencialista, tornou-se cada vez mais a chave do conhecimento teológico. Deus era compreendido principalmente como o significado que Ele tem para as "experiências existenciais" do homem.

Este movimento pode ser traçado a partir de Barth, cuja teologia mantinha uma forte transcendência divina, dirigindo-se para Bultmann, que, embora não negasse a transcendência de Deus, centralizou-se quase inteiramente em Deus dentro da experiência existencial humana e finalmente chegando a Tillich, que negou inteiramente o Deus tradicional externo, independente, a favor de um Deus imanente como o "fundamento" de toda a existência. Assim, a transcendência de Deus foi perdida em boa parte do pensamento contemporâneo que procura fazer teologia dentro do arcabouço filosófico existencial. A transcendência divina simplesmente é igualada à autotranscendência oculta da existência humana.

Outros teólogos contemporâneos procuram reconstruir a teologia em termos do moderno modo evolucionista científico de entender o universo. Esta Teologia do Processo, baseada na filosofia de A. N. Whitehead, vê a natureza fundamental de toda a realidade como um processo ou um "vir a ser", em vez de uma existência ou substância imutável. Embora haja uma dimensão eterna e abstrata de Deus que fornece o potencial para o processo, entende-se também que Ele abrange na Sua própria vida todas as entidades em mudança e, portanto, Ele mesmo está no processo de mudança. Como o universo dinâmico, que se transforma, tornando reais os seus potenciais, assim também é Deus.

A ampla variedade de formulações contemporâneas acerca de Deus que tendem a defini-lO de formas que já não Lhe conferem a posição de Criador pessoal e Senhor soberano da história humana é o resultado direto da negação de um conhecimento de Deus mediante Sua auto-revelação cognitiva nas Escrituras e da pecaminosa propensão humana à autonomia.

R. L. SAUCY

Veja também DEUS, ARGUMENTOS EM PROL DA EXISTÊNCIA DE; DEUS, ATRIBUTOS DE; DEUS,

NOMES DE; TRINDADE; REVELAÇÃO GERAL; REVELAÇÃO ESPECIAL.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics*, II/1 e 2; H. Bavinck, *The Doctrine of God*; E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*; J. S. Candlish, *The Christian Doctrine of God*; W. Eichrodt, *Theology of the OT, I*; C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*; II; C. Hodge, *Systematic Theology*, I; Kleinknecht, Quell, Stauffer, Kuhn, *TDNT, III, 65-123*; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*; H. Thielicke, *The Evangelical Faith*, II; O. Weber, *Foundations of Dogmatics, I.*

DEUS, NOMES DE. Os Nomes Divinos como Veículos da Revelação. Os esforços para se descobrirem as origens e os significados dos nomes divinos hebraicos em outras culturas do antigo Oriente Próximo geralmente têm surtido resultados decepcionantes. Uma das principais razões disto é que a teologia hebraica antiga revestiu estes nomes de uma unicidade que torna as pesquisas feitas fora das narrativas do AT incapazes de explorar plenamente seu significado histórico e religioso.

Básico à religião hebraica antiga é o conceito da revelação divina. Embora se pense em Deus revelando Seus atributos e Sua vontade de várias maneiras no AT, um dos modos mais teologicamente significativos da auto-revelação divina é a revelação nos nomes de Deus.

Este aspecto da revelação divina é estabelecido nas palavras de Ex 6.3: "Apareci a Abraão, a Isaque, e a Jacó, como o Deus Todo-poderoso; mas pelo meu nome, o Senhor [Javé], não lhes fui conhecido". Segundo a crítica literária clássica, o versículo ensina que o nome Javé era desconhecido aos patriarcas. Portanto, existe um conflito ideológico entre o autor sacerdotal e o javista anterior, que freqüentemente colocava o nome de Javé nos lábios dos patriarcas.

No entanto, as palavras: "pelo meu nome, Javé, não lhes fui conhecido" quase não têm sentido se o nome Javé é entendido somente como apelativo. A razão disto é que Moisés pergunta em Ex 3.13: "Qual é o seu nome?" (*mah-šemô*). M. Buber já demonstrou que a sintaxe desta pergunta não conota um pedido de informações quanto ao nome de Deus, mas, sim, um pedido de informações sobre o caráter revelado pelo nome. Ele diz: "Onde a palavra 'que' é associada com a palavra 'nome', a pergunta feita é sobre o que encontra expressão naquele nome ou se acha oculto por trás dele" (*The Revelation and the Covenant* – A Revelação e a Aliança – p. 48). J. Motyer conclui também: "Em todos os casos, quando *mâ* é usado com uma associação pessoal, sugere um pedido de informações quanto ao tipo, qualidade ou caráter, ao passo que *mî* espera uma resposta que dê exemplos de indivíduos, ou, como no caso das perguntas retóricas, chama atenção a algum aspecto externo" (*The Revelation of the Divine Name* – A Revelação do Nome Divino – 19).

Ex 14.4 também apóia o ponto de vista de que o nome Javé incorpora aspectos do caráter de Deus. Diz: "... e saberão os egípcios que eu sou o Senhor". É bem pouco provável que o significado desta asseveração seja o de que eles simplesmente aprenderiam o nome do Deus dos hebreus.

À luz destas observações, o uso dos conceitos do nome de Deus nas narrativas antigas do livro de Êxodo é muito mais amplo do que simplesmente o nome pelo qual o Deus dos hebreus era conhecido. Tem em si um forte elemento da auto-revelação divina.

O grupo de nomes divinos compostos com *'ēl* e um adjunto descritivo também apóia este conceito. O próprio fato de o elemento adjuntivo ser descritivo é uma indicação do seu valor como fonte de conteúdo teológico.

Típico deste tipo de nome é *'ēl rŏ'î* ("Deus que vê"; Gn 16.13) e *'ēl 'ôlām* ("Deus eterno"; Gn 21.33). Estes nomes com *'ēl*, às vezes, surgem de uma situação histórica específica que ilumina o seu significado.

O Significado dos Nomes Divinos. *Javé, Jeová* (Senhor). Os esforços para se de-

terminar o significado do tetragrama (*YHWH*) mediante a investigação histórica têm sido dificultados pela escassez de dados relacionados com as várias formas do nome *ya* nas fontes históricas fora do AT. Por esta razão, a investigação geralmente tem seguido linhas filosóficas. G. R. Driver sugeriu que a forma *ya* era originalmente um grito de exclamação "emitido em momentos de empolgação ou êxtase, um precedente de ya(h)wá(h), ya(h)wá(h)y ou coisa semelhante". Sugeriu, ainda mais, que o nome Javé surgiu da consonância de uma extensão de *ya* com o "tempo imperfeito de um verbo defectivo". Deste modo, ele viu a origem do nome numa etimologia popular e asseverou que a sua forma original foi esquecida (*ZAW* 46.24).

Mowinckel propôs a teoria de que o tetragrama deve ser entendido como palavra composta do elemento de exclamação e o pronome da terceira pessoa, *hû'*, com o significado de "Ó Ele!"

Outra abordagem do problema é ver no tetragrama uma forma de paronomásia. Este conceito leva em conta a representação geral do nome *ya* nas culturas extrabíblicas do segundo milênio a.C. O nome Javé é entendido, portanto, como uma forma quadrilateral, e o relacionamento entre o nome *hāyâ* ("ser"), em Ex 3.14-15, não deve ser de etimologia mas, sim, de paronomásia.

O ponto de vista mais comum é de que o nome é uma forma de um verbo trilateral, *hwy*. É geralmente considerado um imperfeito da raiz Qal, na terceira pessoa, ou um verbo também na terceira pessoa do imperfeito de uma raiz causativa. Outra sugestão é de que se trata de um particípio causativo com um *y* preformante que deve ser traduzido "Sustentador, Mantenedor, Estabelecedor".

Com relação ao ponto de vista de que o tetragrama é uma forma alongada de um grito de exclamação, pode ser indicado que os nomes próprios semíticos tendem a abreviar-se; normalmente não são prolongados.

A teoria de que o nome é paronomástico é atraente, mas quando se apela às ocorrências das formas de *ya* ou *yw* nas culturas antigas, surgem vários problemas. É difícil explicar como a forma original poderia se ter prolongado até chegar à estrutura familiar quadrilateral. A sugestão de Mowinckel é atraente, porém especulativa. Além disso, é difícil compreender como o nome Javé poderia ter conotações de unicidade tão forte no AT se é uma forma de um nome divino representada em várias culturas no segundo milênio a.C.

A derivação do tetragrama de uma raiz verbal também está comprometida com certas dificuldades. A raiz *hwy*, sobre a qual o tetragrama seria baseado segundo este ponto de vista, não é atestada nas línguas semíticas ocidentais antes dos tempos de Moisés, e a forma do nome não está de acordo com as regras que regem a formação de verbos *lāmed hē'*, conforme nós os conhecemos.

Fica evidente que o problema é difícil. É melhor concluir que o uso da etimologia para determinar o conteúdo teológico do nome Javé é tênue. Para se compreender o significado teológico do nome divino, é necessário que se determine o contexto teológico de que o nome era revestido na religião hebraica.

Jah, Yah. Esta forma mais curta de Javé ocorre duas vezes em Êxodo (15.2 e 17.15). A primeira destas passagens é refletida em Is 12.2 e Sl 118.14. Ocorre também numerosas vezes na fórmula *halelûyâ* ("louvai a *yah*"). Seu emprego nas passagens poéticas antigas e mais recentes e sua função de fórmula nos Salmos Halel sugerem que esta forma de Javé é um dispositivo do estilo poético.

A forma composta de *yah* com Javé, em Is 12.2 (*yah yhwh*), indica uma função separada para a forma *yah* e, ao mesmo tempo, sua identificação com Javé.

Javé Sebāôt (*Senhor dos Exércitos*). A tradução "Ele cria as hostes celestiais" tem sido sugerida para este apelativo. Baseia-se na suposição de que Javé funciona como forma verbal numa raiz causativa. Esta conclusão é dificultada pelo fato de que a fórmula

ocorre na forma ampliada *yhwh 'elōhê ṣebā'ôt* (Javé Deus dos exércitos), que atribui a Javé a função de um nome próprio. A palavra *ṣeba'ôt* significa "exércitos" ou "hostes". É melhor entender que Javé é um nome próprio em associação com a palavra "exércitos".

Elohim. A raiz de Elohim é El (*'ēl*). A forma *'ělōhîm* é plural comumente entendida como um plural de majestade. Embora a palavra ocorra em cananeu (*'l*) e em acadiano (*ilu[m]*), sua etimologia é incerta. No AT, a palavra é sempre entendida no singular quando denota o Deus verdadeiro. No Pentateuco, o nome *'ělōhîm* demonstra um conceito geral de Deus, ou seja, retrata-O como o Ser transcendente, o Criador do universo. Não designa os conceitos mais pessoais e palpáveis inerentes no nome Javé. Pode também ser aplicado aos falsos deuses, bem como aos juízes e reis.

El. El tem a mesma gama geral de significados de Elohim. Segundo parece, é a raiz sobre qual a forma plural foi construída. Difere de Elohim, quanto ao uso, somente no emprego de nomes teofóricos e como contraste entre o humano e o divino. Às vezes, é combinado com *yah* para formar o nome *Elyah.*

El Elyon (*Deus Altíssimo*). A palavra *elyôn*, um adjetivo que significa "alto", é derivada da raiz *lh* ("subir" ou "ascender"). É usada para descrever a altura dos objetos (2 Rs 15.35; 18.17; Ez 41.7) bem como a proeminência de pessoas (Sl 89.27) e de Israel como nação (Dt 26.19; 28.1). Quando é usada a respeito de Deus, conota o conceito de "altíssimo".

O nome El Elyon ocorre somente em Gn 14.18-22 e Sl 78.35; embora Deus seja conhecido pelo título mais curto Elyon num número significativo de passagens.

Há uma conotação superlativa na palavra *'elyôn.* Em cada caso onde o adjetivo ocorre, ele denota aquilo que é mais alto ou superior. Em Dt 26.19 e 28.1, a idéia superlativa fica aparente no fato de que Israel deve ser exaltado acima das nações. O uso da palavra em 1 Rs 9.8 e 2 Cr 7.21 talvez não pareça refletir uma idéia superlativa, mas há, conforme sugere C. F. Keil, uma alusão a Dt 26.19 e 28.1, onde existe tal idéia. O superlativo também fica evidente no uso da palavra no Sl 97.9, onde se refere à supremacia de Javé sobre os demais deuses.

El Shaddai. A etimologia de *šadday* é obscura. Tem sido associado por alguns ao acadiano *šadū* ("montanha"). Outros têm sugerido uma ligação com a palavra "seio", e ainda outros têm visto uma associação com o verbo *šādad* ("devastar"). A relevância teológica do nome, se for plenamente entendida, deve derivar de um estudo dos vários contextos onde o nome ocorre.

O nome Shaddai aparece freqüentemente à parte de El como um título divino.

El-Eloe-Yisrael. Este apelativo ocorre somente em Gn 33.20 como o nome do altar que marcou o lugar do encontro que Jacó teve com Deus. Denota a relevância sem igual de El como o Deus de Jacó.

Adonai. A raiz *'dn* ocorre em ugarítico com os significados de "senhor" e "pai". Se a palavra originalmente significava "pai", não é difícil compreender como surgiu a partir daí a conotação de "senhor". O significado básico da palavra no AT é "senhor".

Essencial à compreensão do significado da palavra é o sufixo *ay.* É comumente sugerido que a terminação é o sufixo possessivo na primeira pessoa de uma forma plural de *'ādôn* ("meu senhor"). Esta idéia é plausível para a forma *'adōnay*, mas a forma enfática *'adōnāy*, que também aparece no texto massorético, é de mais difícil explicação, a não ser que represente um esforço da parte dos massoretas "em assinalar a palavra como sagrada por meio de um pequeno sinal externo".

Atenção tem sido dada à terminação ugarítica *-ai*, que tem sido usada naquela língua "como reforço de uma palavra básica". É duvidoso, no entanto, que esta explicação deva ser aplicada em todos os casos. A construção plural do nome fica evidente quando a palavra ocorre no construto, como no apelativo "Senhor dos senhores" (*'adōnê hā 'adōnim*), em Dt 10.17. E a tradução "meu Senhor" parece ser exigida nos discur-

sos vocativos, tais como "meu Senhor Javé, que me haverás de dar?" (Gn 15.2; veja também Ex 4.10).

Portanto, parece ser melhor entender a palavra como um plural de majestade com uma terminação do sufixo na primeira pessoa alterada pelos massoretas para assinalar o caráter sagrado do nome.

Outros Nomes Divinos. O nome Baali ocorre apenas uma vez, em Os 2.16, num jogo de palavras. A palavra significa "meu marido", da mesma forma que *'îšî*, a palavra com que forma um par.

Ancião de dias é um apelativo aplicado a Deus em Dn 7. Ocorre com outras figuras de idade avançada (v. 9) para criar a impressão de venerabilidade nobre.

Aba é um termo aramaico alternativo que significa "pai". É a palavra que Jesus usou para dirigir-Se a Deus, em Mc 14.36. Paulo coloca-a lado a lado com a palavra grega que significa "pai", em R. 8.15 e Gl 4.6.

O *'ālep* que termina a forma *'abbā'* funciona como partícula demonstrativa e vocativa em aramaico. Nos tempos de Jesus, a palavra trazia tanto o conceito enfático, "o pai", quanto o mais íntimo, "meu pai, nosso pai".

Embora a palavra fosse a forma de tratamento comum usada pelas crianças, há muitas evidências de que nos tempos de Jesus a prática não estava limitada somente às crianças. Assim, o caráter infantil da palavra (papai) ficou em segundo plano, e *'abbā'* adquiriu o som caloroso e familiar que podemos pressentir numa expressão tal como "pai querido".

O Significado Teológico dos Nomes Divinos. *Javé*. A estrutura paralela em Ex 3.14-15 apóia a associação do nome Javé com o conceito da existência ou do ser. O texto diz: "Eu Sou me enviou a vós outros" (v. 14: "O Senhor... me enviou a vós outros" (v. 15). O nome "Eu Sou" baseia-se na expressão "Eu Sou o que Sou", encontrada em 3.14 que, com base na etimologia subentendida aqui, sugere que Javé é a forma da terceira pessoa do verbo *'ehyeh* ("eu sou").

A oração *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* tem sido traduzida de várias maneiras: "Eu sou o que sou", "Eu sou quem sou" e "Eu serei o que serei". Recentemente, a tradução "Eu Sou Aquele que é" tem sido sugerida. Gramaticalmente, esta última tradução tem muita coisa a seu favor, e encaixa-se bem no contexto.

A preocupação principal do contexto é demonstrar que existe uma continuidade na atividade divina, desde os tempos dos patriarcas até aos eventos registrados em Ex 3. O Senhor é aludido como o Deus dos pais (vv. 13, 15, 16). O Deus que fez as promessas graciosas a respeito dos descendentes de Abraão é o Deus que é e continua a ser. A declaração é uma reafirmação da promessa feita a Abraão. Portanto, o nome Javé pode afirmar a atividade de Deus em prol do Seu povo, com lealdade à Sua promessa.

A aplicação que Jesus fez das palavras "Eu sou" a Si mesmo, em Jo 8.58, não somente denotava a Sua preexistência como também O associava com Javé. Jesus era o cumprimento da promessa feita a Abraão, cumprimento este previsto pelo patriarca (Jo 8.56).

No Pentateuco, Javé denota aquele aspecto do caráter de Deus que é pessoal, em vez de ser transcendente. Ocorre nos contextos onde predominam os aspectos pactuais e redentores de Deus. Cassuto diz: "O nome YHWH é empregado quando Deus nos é apresentado no Seu caráter pessoal e em relação direta com as pessoas ou a natureza; e *'Elōhîm*, quando a Deidade é aludida como um Ser transcendental que existe completamente fora e acima do universo físico" (*The Documentary Hypothesis* – A Hipótese Documentária – p. 31). Esta distinção exata nem sempre aparece fora do Pentateuco, mas o nome Javé nunca perde sua função distintiva como designação do Deus de Israel.

O nome Javé Sabaoth aparece pela primeira vez na história de Israel em ligação com o centro cultual em Silo (1 Sm 1.3). Ali a tenda da congregação foi estabelecida

quando a terra de Canaã foi subjugada pelos israelitas (Js 18.1). O nome aparentemente teve sua origem no período da conquista ou no período imediatamente posterior. Não ocorre no Pentateuco.

É possível que o nome tenha sido atribuído a Javé como resultado do dramático aparecimento a Josué de um ser angelical que se chamava "princípe do exército de Javé", no começo da conquista (Js 5.13-15). O nome, portanto, retrataria o vasto poder à disposição de Javé nas hostes angelicais.

A associação deste nome com a arca da aliança, em 1 Sm 4.4, é relevante no fato de que Javé está entronizado sobre as personagens angelicais conhecidas como querubins (2 Sm 6.2). Pelo fato de o nome estar associado com a arca da aliança, Davi dirigiu-se ao povo usando aquele nome quando a arca foi recuperada das mãos dos filisteus (2 Sm 6.18). O nome está freqüentemente ligado às atividades militares de Israel (1 Sm 15.2-3; 2 Sm 5.10).

A onipotência de Javé demonstrada neste nome manifesta-se na esfera da História (Sl 46.6-7; 59.5). Seu poder pode ser demonstrado na vida do indivíduo (Sl 69.6) bem como da nação (Sl 80.7). Às vezes, Ele é simplesmente chamado "o Onipotente".

A conotação militar do nome não se perdeu, nem sequer no século VIII a.C., pois Isaías apela a este nome para retratar as hostes celestiais que acompanhavam Javé em Sua intervenção na História (Is 13.4).

Elohim. Este é o nome mais geral para Deus. No Pentateuco, quando é usado como um nome próprio, comumente denota os aspectos mais transcendentais do caráter de Deus. Quando Deus é apresentado em relação à Sua criação e aos povos da terra, no Pentateuco, o nome Elohim é o mais freqüentemente usado. É por essa razão que Elohim ocorre de modo consistente no relato da criação em Gn 1.1-2.42 e nas genealogias de Gênesis. Onde o contexto adota um tom moral, como em Gn 2.4bss., é usado o nome Javé

Em todo o livro de Gênesis e nos primeiros capítulos de Êxodo, *'ĕlōhîm* aparece com maior freqüência como nome próprio. Depois de Ex 3, o nome começa a ocorrer cada vez mais como apelativo, ou seja: "o Deus de", ou "vosso Deus". Esta função é, em muito, o modo mais freqüente de referência a Deus, em Deuteronômio. Quando é usado desta maneira, o nome denota Deus como a Deidade suprema de uma pessoa ou povo. Assim, na expressão freqüente "Javé seu Deus", Javé funciona como um nome próprio, ao passo que "Deus" funciona como o denominativo de deidade.

O apelativo *'ĕlōhîm* conota tudo quanto Deus é. Como Deus, Ele é soberano, e tal soberania estende-se além de Israel para a arena das nações (Dt 2.30, 33; 3.22; Is 52.10). Como Deus para o Seu povo, Ele é amoroso e misericordioso (Dt 1.31; 2.7; 23.5; Is 41.10, 13, 17; 49.5; Jr 3.23). Ele estabelece padrões de obediência (Dt 4.2; Jr 11.3) e castiga soberanamente a desobediência (Dt 23.21). Como Deus, não há nenhum como Ele (Is 44.7; 45.5-21).

As mesmas conotações aplicam-se ao uso da forma mais curta *'ēl*. Ele é o Deus que vê (*'ēl rŏ'î* Gn 16.13) e Ele é *'ēl*, o Deus de Israel (Gn 33.20).

Como El Elyon, Deus é descrito na Sua exaltação sobre todas as coisas. Há duas passagens definitivas para este nome. No Sl 83.18, Javé é descrito como "o Altíssimo sobre toda terra", e Is 14.14 declara: "Subirei acima das mais altas nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo".

Na maioria dos casos, porém, os atributos deste nome não podem ser distinguidos de outros usos de El ou Elohim. Ele fixou as fronteiras das nações (Dt 32.8). Ele efetua mudanças na criação (Sl 18.13). El Shaddai ocorre mais freqüentemente no livro de Jó, onde funciona como um nome geral para a Deidade. Como El Shaddai, Deus disciplina (Jó 5.17); deve ser temido (Jó 6.14); é justo (Jó 8.3); ouve a oração (Jó 8.5); e cria (Jó 33.4).

Este nome ocorre seis vezes nas narrativas patriarcais. Na maioria daquelas ocorrências é associada com a promessa que Deus deu aos patriarcas. Ainda, o nome freqüentemente forma um par com Javé no material poético e, portanto, compartilha do calor pessoal daquele nome. Ele é conhecido pelo Seu amor inabalável (Sl 21.7) e pela Sua proteção (Sl 91.9-10).

A raiz do nome Adonai significa "senhor" e, no seu uso secular, sempre se refere a um superior no AT. A palavra mantém o sentido de "senhor" quando é aplicada a Deus. A pontuação atual da palavra no texto massorético é de data muito posterior; os manuscritos antigos eram escritos sem pontuação que representasse as vogais.

No Sl 110.1, a palavra é pontuada no singular, segundo geralmente ocorre quando se aplica a seres humanos, em vez de Deus. Mesmo assim, Jesus usou este versículo para argumentar a favor da Sua divindade. A pontuação é massorética, e nenhuma distinção seria feita nos textos consonantais. Visto que a palavra denota um superior, a palavra deve referir-se a alguém superior a Davi, que tem os ofícios messiânicos de rei e sacerdote (v. 4).

O nome Aba conota a paternidade de Deus. Este fato é confirmado pela tradução acompanhante *ho patēr* ("pai"), que ocorre em cada uso do nome no NT (Mc 14.36; Rm 8.15; Gl 4.6).

O uso deste nome como o modo de Jesus dirigir-Se a Deus, em Mc 14.36, é uma expressão sem igual do relacionamento entre Jesus e o Pai. J. Jeremias diz: "Ele falava com Deus como uma criança fala ao pai, de modo singelo, íntimo e confiante. O uso que Jesus fazia de *abba*, ao dirigir-Se a Deus, revela o âmago do Seu relacionamento com Deus" (*The Prayers of Jesus* – "As Orações de Jesus" – p. 62).

O mesmo relacionamento é sustentado entre o crente e Deus. Somente por causa do relacionamento que o crente tem com Deus, estabelecido pelo Espírito Santo, ele pode se dirigir a Deus com este nome que retrata um relacionamento de calor e de amor filial.

Em certo sentido, o relacionamento designado por este nome é o cumprimento da promessa antiga dada aos descendentes de Abraão de que o Senhor seria o seu Deus; e eles, o Seu povo (Ex 6.7; Lv 26.12; Jr 24.7; 30.22). T. E. McCOMISKEY

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; DEUS, ATRIBUTOS DE; NOMES NOS TEMPOS BÍBLICOS, SIGNIFICADO DOS; ABA; ALFA E ÔMEGA; SANTO DE ISRAEL.

Bibliografia. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*; W. Eichodt, *Theology of the OT*, I, 178ss.; L. Koehler, *OT Theology*; J. Schneider *et al.*, *NDITNT*, *I 636s.*; G. Oehler, *Theology of the OT*; M. Reisel, *The Mysterious Name of Y. H. W. H.*; H. H. Rowley, *The Faith os Israel*; H. Schultz, OT Theology, II, 116ss.; T. Vriezen, *An Outline of OT Theology*; H. Kleinknecht *et al.*, *TDNT*, *III. 65ss.*

DEVER. Aquilo que é moralmente necessário ou exigido; que a pessoa tem obrigação moral de fazer em contradistinção com aquilo em que se agrada ou se inclina a fazer. Os deveres são razões para a ação. Como tais, os deveres não funcionam como causas. A pessoa pode ter o dever de agir de certa maneira, sem corresponder a ele ou mesmo ter a inclinação de cumpri-lo.

Geralmente, quando as pessoas falam dos deveres, pensam em termos da ética deontológica. De conformidade com a ética deontológica, devemos enfocar principalmente as regras e os princípios, ao tomarmos as decisões morais. Do ponto de vista deontológico, as conseqüências das nossas ações são relativamente sem importância. Por exemplo, os estóicos acreditavam que as pessoas tinham deveres à virtude e à ação razoável, totalmente à parte de qualquer cálculo ou expectativa de felicidade humana.

O representante mais notável da abordagem deontológica foi Immanuel Kant. Segundo Kant, não devemos procurar adquirir a felicidade, mas devemos merecê-la, desenvolvendo uma boa vontade, que aja somente com base no dever. Os deveres da pessoa são definidos pela lei moral básica, à qual denominava "imperativo categórico". Este princípio básico é categórico porque se aplica a cada pessoa em cada ocasião, e não corresponde a alvos prudenciais específicos. Segundo certa versão do imperativo categórico, devo sempre agir de tal maneira que possa desejar que a regra da minha ação se torne uma lei universal. A lição disto não é que eu devo legislar para os outros, mas que eu não devo tratar a mim mesmo como um caso especial. Sejam quais forem as regras que adoto para mim mesmo, preciso estar capacitado para legislar para os outros. O imperativo categórico é como a Regra Áurea, excetuando-se duas qualificações. Em primeiro lugar, Kant incluía explicitamente no imperativo categórico deveres para conosco mesmos. Em segundo lugar, Kant negava abertamente qualquer preocupação moral com os resultados das nossas ações, ao passo que uma pessoa que segue a Regra Áurea pode considerar os resultados moralmente relevantes.

Uma alternativa à abordagem deontológica é a ética teleológica – concentrando-se principalmente nos resultados ou conseqüências das nossas ações. Os princípios morais tornam-se para os teleologistas métodos empíricos práticos para a aquisição de resultados de valor. O que há de mais crítico para ser descoberto é saber quais resultados são os mais valiosos. Alguns procuram a felicidade pessoal; outros procuram a maior felicidade total para um grupo de pessoas; outros ainda procuram a promoção do reino de Deus, a reconciliação, a glorificação de Deus ou o crescimento dos relacionamentos do amor. Os teleologistas argumentam que cumprir um destes alvos é o nosso maior dever e que nossa lealdade a qualquer regra deve depender da eficácia da regra para ajudar-nos a atingir nosso alvo supremo. Os críticos argumentam que os teleologistas procuram simplesmente justificar os seus meios com os fins que desejam.

Uma terceira abordagem à ética pode ser chamada a abordagem ontológica, que argumenta que temos certos deveres no sentido de obedecermos a certas regras, e outros deveres, os de atingirmos alvos por causa do tipo de ser que somos. Pode-se ver que os deveres morais são derivados das leis da natureza – leis que podemos descobrir dentro do nosso eu ou em nossos relacionamentos com Deus ou o mundo.

Qualquer que seja o modo pelo qual alguém veja seus deveres, quer em termos de princípios, alvos ou natureza, os deveres conflitantes são possíveis. A ética deve incluir métodos para resolver estes conflitos. Além disso, há deveres que se aplicam a toda a humanidade, bem como os deveres que se aplicam a papéis específicos, tais como os de pai ou de marido. Não é necessário que os deveres de todas as pessoas sejam exatamente os mesmos.

É óbvio que todos os nossos deveres não estão contidos dentro de um sistema ético. Kierkegaard argumentou que o nosso dever para com Deus envolvia uma "suspensão teleológica da ética". Independentemente da ética que sigo, devo corresponder à voz de Deus para fazer até mesmo aquilo que parece ser contra a ética. Outros têm argumentado que o caminho de Deus é melhor discernido através de um sistema de ética deontológica, teleológica ou ontológica; ou seja: a vontade de Deus é entendida de modo mais eficaz dentro de um conjunto de princípios, da seleção dos melhores alvos ou na operação da nossa melhor auto-compreensão.

Falar em deveres ou leis parece subentender que temos um dever ou uma lei *diante* de alguém. A ética não parece ter razão de ser sem a responsabilidade diante de um outro ser. É certo que temos deveres para conosco mesmos e deveres para com outros seres humanos, mas a seriedade da responsabilidade ética (e.g, nossa incapacidade de simplesmente manipular o dever ético até a sua inexistência) pode sugerir um dever contínuo a Alguém maior do que nós. Kant argumentou que, a fim de se entender o papel

do dever ético, é necessário crer na existência de um Juiz Supremo que observa as nossas ações em todas as circunstâncias. Além disso, Kant acreditava que a ética inclui necessariamente uma crença na imortalidade, de modo que, na vida do além, possamos receber os galardões pelas nossas ações.

Embora nosso modo de entender os nossos deveres possa variar de pessoa para pessoa e de cultura para cultura, muitos têm procurado e achado deveres que são amplamente compartilhados entre pessoas de muitas culturas. Descobrindo semelhante núcleo de deveres em comum, C. S. Lewis encarava-os como evidência a favor de um Legislador comum, diante de quem todos os seres humanos são responsáveis. Além disso, Lewis argumentava que as crenças morais que professamos fazem sentido somente se crermos que todas as nossas ações morais fazem diferença, mesmo sem a observação de nenhum outro ser humano. O próprio uso do nosso conceito do dever parece requerer a existência de Alguém diante de quem temos estes deveres.

Ludwig Wittgenstein e alguns dos seus seguidores têm argumentado que a essência da consagração religiosa é uma dedicação a um conjunto de deveres morais. Embora os deveres morais certamente pareçam centrais, é duvidoso que esta interpretação da consagração religiosa possa explicar para a religião cristã ou a importância dos eventos históricos ou o relacionamento pessoal com Deus. P. H. DeVRIES

Veja também *ÉTICA; ÉTICA BÍBLICA; ÉTICA SITUACIONAL; SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS.*

Bibliografia. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*; W. Frankena, *Ethics*; I. Kant, *Crítica da Razão Prática* e *Foundations of the Metaphysics of Morals*; S. Kierkegaard, *Temor e Tremor*; J. S. Mill, *Utilitarianism*; Platão, *A República*.

DEVOTIO MODERNA. Um movimento devocional dos séculos XV e XVI, associado principalmente com os Irmãos da Vida em Comum; seu fundador, Gerard Groote; e seu escritor mais famoso, Tomás de Kempis. Os Irmãos era um grupo leigo e clerical misto, que fundou casas especialmente na Alemanha e na Holanda, sendo que a mais conhecida delas era Windesheim (fundado em 1387). O movimento não era monástico num sentido pleno, embora tivesse muita coisa em comum com os Terciários Franciscanos e procurasse a reforma da igreja inteira, incluindo a dos mosteiros.

A *Devotio Moderna* era fortemente agostiniana no seu tom, mas sem a ênfase que Agostinho dava à predestinação. As marcas principais do movimento incluíam: (1) um enfoque na devoção a Cristo, incluindo a meditação sobre a Sua Paixão; (2) uma ênfase à obediência aos mandamentos de Cristo e, portanto, à santidade, simplicidade e comunidade; (3) um nítido envolvimento na piedade individual e na vida espiritual; (4) uma chamada ao arrependimento e à reforma; e (5) elementos do nominalismo, do humanismo cristão e do ascetismo franciscano. Os seguidores do movimento tinham uma ênfase bíblica, estimulavam o ministério leigo, o relacionamento pessoal com Cristo e a rejeição das indulgências e de outros abusos medievais, de modo que pareciam precursores dos reformadores. Mas o seu individualismo, o apelo a uma piedade disciplinada, bem como a sua independência e recusa em confiar em algo além da Biblia somente, significam que eram mais semelhantes aos anabatistas, que realmente podem ter sido influenciados pelo movimento, não se identificando muito com Lutero, Zuínglio ou Calvino, que aceitaram uma igreja mista como uma necessidade da sua aceitação do patrocínio do estado. Ao mesmo tempo, a *Devotio Moderna*, embora controvertida, estava plenamente dentro da Igreja Católica; sua doutrina fraca sobre a igreja universal e o Espírito (devido ao enfoque dado a Cristo) significa que não se sentia necessidade alguma de um rompimento radical, embora seu ensino sacramental andasse numa direção reformada.

O valor permanente deste movimento está na literatura que produziu e na sua influência direta ou indireta sobre os anabatistas e outros reformadores. P. H. DAVIDS

Veja também IRMÃOS DA VIDA COMUM; GROOTE, GERARD; TOMÁS DE KEMPIS.

Bibliografia. K. R. Davis, *Anabaptism and Asceticism*; A. Hyma, *The Christian Renaissance*; Kempis, *Imitação de Cristo*.

DEZ ARTIGOS, OS (1536). Uma declaração doutrinária que resultou da revolução religiosa do rei Henrique VIII da Inglaterra. Depois de se declarar cabeça supremo da Igreja Inglesa em 1534, Henrique esforçou-se para achar um meio-termo entre o catolicismo e o luteranismo: a Igreja Inglesa ainda seria católica, mas sem o papa. Isto era aceitável à maioria dos ingleses, porque Henrique não interferiu em suas crenças católicas tradicionais. Havia, no entanto, um grupo pequeno, porém crescente, de reformadores protestantes insistentes que estavam decididos a trazer o luteranismo para a Igreja Inglesa. Henrique não queria reprimir estes reformadores, porque eram defensores militantes do seu rompimento com o papa. Mesmo assim, a não ser que Henrique se pronunciasse *ex-cathedra* sobre as idéias protestantes deles, arriscaria o crescente fermento teológico na Inglaterra. Por isso, os Dez Artigos foram publicados em 1536.

Em deferência aos seus apoiadores protestantes, os Dez Artigos de Henrique reduziram o número de sacramentos de sete para três; negaram a eficácia das orações pelas almas no purgatório; e condenaram as imagens religiosas, as orações aos santos e o uso da água benta e das cinzas.

Os protestantes continuavam exigindo cada vez mais reformas, de modo que, em 1539, Henrique sentiu-se forçado a promulgar os Seis Artigos para refreá-los. Estes Artigos, em essência, proibiam quaisquer reformas protestantes além dos Dez Artigos. Como resultado, Henrique conseguiu manter um equilíbrio precário entre as duas teologias durante o restante do seu reinado. J. E. MENNELL

Veja também SEIS ARTIGOS, OS.

Bibliografia. A. G. Dickens, *The English Reformation*; P. Hughes, *The Reformation in England.*

DEZ MANDAMENTOS, OS. A lei básica da aliança formada entre Deus e Israel, no monte Sinai; embora a data do evento seja incerta, os mandamentos podem ser datados provisoriamente na primeira parte do século XIII a.C. Em hebraico, os mandamentos são chamados as "Dez Palavras", que é a origem (através do grego) da nossa palavra "Decálogo", título alternativo dos Dez Mandamentos. Os mandamentos são registrados duas vezes no AT; aparecem primeiramente na descrição da formação da Aliança do Sinai (Ex 20.2-17) e são repetidos na descrição da renovação da Aliança, nas planícies de Moabe (Dt 5.6-21).

Na descrição dos mandamentos, declara-se que foram escritos em duas tábuas. Cada tábua continha o texto integral; uma tábua pertencia a Israel, e a outra, a Deus, de modo que as duas partes da Aliança tinham um exemplar da legislação. Os cinco primeiros mandamentos referem-se basicamente ao relacionamento entre Israel e Deus; os cinco últimos dizem respeito principalmente às formas de relacionamentos entre seres humanos.

Os mandamentos devem ser interpretados inicialmente dentro do contexto da Aliança do Sinai, que era, com efeito, a constituição do estado que se formou durante os

tempos de Moisés e do seu sucessor, Josué. Pelo fato de Deus ter sido Aquele que capacitou Israel a avançar em direção à independência nacional, como conseqüência de ter liberto Seu povo escolhido da escravidão no Egito, Ele também devia ser o verdadeiro rei de Israel. Como tal, Ele tinha a autoridade para estabelecer as leis de Israel, conforme fica claro no prefácio aos mandamentos. Assim, os mandamentos inicialmente faziam parte de uma constituição, e serviam com a lei nacional da nação emergente de Israel.

O princípio fundamental no qual a constituição se estabeleceu era o *amor*. Deus tinha escolhido a Seu povo e o libertara da escravidão simplesmente porque o amava. Por Sua vez, Ele tinha só uma coisa fundamental para requerer da parte de Israel: que os israelitas amassem a Deus com a totalidade do seu ser (Dt 6.5). Este mandamento do amor é fornecido com um comentário e uma explicação. Quanto à maneira de o mandamento do amor ser cumprido, os cinco primeiros mandamentos indicavam a natureza do relacionamento com Deus que seria uma expressão do amor a Deus. O segundo grupo de cinco mandamentos vai além e indica que o amor a Deus também tem implicações para os relacionamentos entre os seres humanos e o seu próximo.

A interpretação dos mandamentos no seu contexto inicial é assunto de debate; os comentários que se seguem indicam, em linhas gerais, o seu impacto primário.

(1) **A Proibição de Outros Deuses que não o Senhor** (Ex 20.3; Dt 5.7). O primeiro Mandamento está na forma negativa e proíbe expressamente os israelitas de se entregarem à adoração de deidades estranhas. A relevância do mandamento acha-se na natureza da Aliança. A essência da Aliança era um relacionamento, e a essência daquele relacionamento visava a fidelidade. A fidelidade de Deus ao Seu povo já tinha sido demonstrada no Êxodo, conforme é indicada no prefácio aos mandamentos. Por Sua vez, Deus requeria, mais do que qualquer outra coisa, a fidelidade no relacionamento entre Seu povo e Ele. Assim, embora o Mandamento seja declarado de modo negativo, está repleto de implicações positivas. E a sua posição como o primeiro entre os dez é relevante, porque este mandamento estabelece um princípio notavelmente proeminente nos mandamentos sociais. A relevância contemporânea do mandamento pode ser vista, portanto, no contexto da fidelidade no relacionamento. No âmago da vida humana, deve haver um relacionamento com Deus. Qualquer coisa na vida que desfaça o relacionamento primário quebra o mandamento. "Deuses" estranhos, portanto, são pessoas, ou até mesmo objetos, que procuram desfazer a primazia do relacionamento com Deus.

(2) **A Proibição das Imagens** (Ex 20.4-6; Dt 5.8-10). A possibilidade de se adorar a deuses diferentes do Senhor já foi eliminada no primeiro mandamento. O segundo mandamento proíbe os israelitas de construírem imagens do Senhor. Fazer uma imagem de Deus, nos contornos ou formas de qualquer coisa neste mundo, é reduzir o Criador a algo menor que Sua criação, e adorar tal imagem seria uma coisa errada. A tentação para Israel adorar a Deus na forma de uma imagem deve ter sido enorme, pois imagens e ídolos ocorriam em todas as religiões do antigo Oriente Próximo. Mas o Deus de Israel era um Ser transcendente e infinito, e não podia ser reduzido às limitações de uma imagem ou forma dentro da criação. Qualquer redução de Deus deste tipo seria um mal-entendido tão radical que o "Deus" adorado já não seria o Deus do universo. No mundo moderno, a forma desta tentação se transformou. Poucas pessoas são tentadas a tomar ferramentas e talhar em madeira uma imagem de Deus, mas o mandamento continua sendo aplicável. A pessoa pode construir com palavras uma imagem de Deus. Se usarmos palavras a respeito de Deus e dissermos: "Deus é exatamente assim, nem mais nem menos", e se elaborarmos os pormenores minuciosos do nosso modo de entender Deus, logo correremos o perigo de criar uma imagem de Deus não menos fixa nem rígida do que a imagem de madeira ou de pedra. Logicamente, não somos proibidos de empregar palavras a respeito de Deus; caso contrário, a religião tornar-se-ia impossível. Mas se as palavras se solidificarem como o cimento, e o nosso modo de compreender Deus tornar-

se rígido com tais palavras, estaremos construindo uma imagem. Adorar a Deus na forma de uma imagem em palavras é quebrar o mandamento. Deus é transcendente e infinito, e sempre maior do que quaisquer palavras que uma criatura possa empregar a Seu respeito. O segundo mandamento, portanto, mantém a grandeza e mistério ulteriores de Deus.

(3) **A Proibição do Emprego Impróprio do Nome de Deus** (Ex 20.7; Dt 5.11). Há um modo popular de entender que o terceiro mandamento proíbe linguagem profana ou blasfêmia; ele, no entanto, ocupa-se com uma questão mais grave – o uso do nome de Deus. Deus concedera a Israel um privilégio extraordinário; Ele lhe revelara o Seu nome pessoal. O nome é representado em hebraico por quatro letras: *yhwh*, traduzidas em nossas Bíblias como "Senhor", "Javé", ou "Jeová". O conhecimento do nome divino era um privilégio, porque significava que Israel não adorava uma deidade anônima e distante, mas um Ser cujo nome pessoal era conhecido. Mas o privilégio era acompanhado por um perigo, a saber: que o conhecimento do nome pessoal de Deus podia causar abusos. Nas religiões do antigo Oriente Próximo, a magia era uma prática comum, que envolvia o uso do nome de um deus, e que, segundo se acreditava, controlava o poder do deus, em certos tipos de atividades que visavam aproveitar o poder divino para os propósitos humanos. Assim, o tipo de atividade proibida pelo terceiro mandamento é a magia, a tentativa de se controlar o poder de Deus por meio do Seu nome, visando um propósito pessoal e indigno. Deus pode dar, mas não deve ser manipulado nem controlado. Dentro do cristianismo, o nome de Deus é igualmente importante. Em nome de Deus, por exemplo, é outorgado o privilégio de acesso a Deus em oração. O abuso do privilégio da oração, envolvendo a invocação do nome de Deus visando-se algum propósito egoísta ou indigno, não é melhor do que a magia do mundo antigo. Nos dois casos, abusa-se do nome de Deus, e o terceiro mandamento é quebrado. O terceiro mandamento é uma lembrança positiva do privilégio enorme que nos é dado no conhecimento do nome de Deus; é um privilégio que não deve ser tratado levianamente nem ser causa de abusos.

(4) **A Observância do Sábado** (Ex 20.8-11; Dt 5.12-15). Este mandamento não tem nenhum paralelo nas religiões do antigo Oriente Próximo; é, também, o primeiro dos mandamentos a ser expressado numa forma positiva. Embora a maior parte da vida em Israel fosse caracterizada pelo trabalho, o sétimo dia devia ser consagrado. O trabalho devia cessar e o dia devia ser mantido santo. A santidade do dia relaciona-se com a razão do seu estabelecimento; são oferecidas duas razões e, embora pareçam diferentes à primeira vista, há um tema em comum que as vincula. Na primeira versão (Ex 20.11), o sábado deve ser observado em comemoração da criação; Deus criou o mundo em seis dias e descansou no sétimo. Na segunda versão (Dt 5.15), o sábado deve ser observado em comemoração do Êxodo do Egito. O tema que liga as duas versões é a *criação*; Deus criou não somente o mundo, como também "criou" Seu povo, Israel, ao redimi-lo da escravidão no Egito. Assim, os hebreus deviam refletir sobre a criação; ao assim agirem, estavam refletindo sobre o significado da sua existência. Para a maior parte da cristandade, o conceito do "sábado" [literalmente, "dia do descanso"] foi mudado do sétimo dia da semana para o primeiro, que é o domingo. A mudança relaciona-se com uma alteração no pensamento cristão, identificada na ressurreição de Jesus Cristo, no domingo. A mudança é apropriada, porque os cristãos agora refletem em cada domingo, ou "dia de descanso", num terceiro ato da criação divina, a "nova criação" estabelecida na ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos.

(5) **A Honra Devida aos Pais** (Ex 20.12; Dt 5.16). O quinto mandamento forma uma ponte entre os quatro primeiros, que dizem respeito basicamente a Deus, e os cinco últimos, que se referem principalmente aos relacionamentos entre os seres humanos. Numa primeira leitura, parece ocupar-se exclusivamente com os relacionamentos na família; os filhos devem honrar aos pais. Embora o mandamento estabeleça um princípio de honra

ou respeito nos relacionamentos familiares, provavelmente refere-se também, a uma preocupação específica. Era a responsabilidade dos pais instruírem seus filhos na fé da Aliança (Dt 6.7), de modo que a religião pudesse ser passada de uma geração para outra. Mas a instrução na fé exigia uma atitude de honra e respeito daqueles que estavam sendo instruídos. O quinto mandamento, portanto, não se ocupa somente com a harmonia na família, mas também com a transmissão da fé em Deus no decurso das gerações subseqüentes. No caso do quinto mandamento, há pouca necessidade de se transformar o seu significado em relevância contemporânea. Porém, num século em que tão grande parte da educação é efetuada além dos limites da unidade familiar, o mandamento serve como lembrete solene, não somente da necessidade de uma vida harmoniosa, mas também das responsabilidades no tocante à educação religiosa que recai tanto sobre os pais quanto sobre os filhos.

(6) **A Proibição do Assassínio** (Ex 20.13; Dt 5.17). A redação deste mandamento simplesmente proíbe o "matar"; o significado da palavra subentende a proibição do assassínio. A palavra usada no mandamento não se relaciona basicamente com o matar na guerra ou com a pena capital; estas duas questões são tratadas em outras partes da lei mosaica. A palavra podia ser usada para designar tanto o assassínio quanto o homicídio. Visto que o homicídio não culposo envolve morte por acidente, não pode ser razoavelmente proibido; ele, também, é tratado em outro tipo de legislação (Dt 19.1-13). Sendo assim, o sexto mandamento proíbe o assassinato, tirar a vida de outra pessoa por vantagens pessoais e egoístas. Colocado em termos positivos, este mandamento preserva para cada membro da comunidade da Aliança o direito de viver. No mundo moderno, um estatuto semelhante, que proíbe o assassínio, existe em quase todos os códigos legais; tornou-se parte da lei nacional, mais do que uma lei puramente religiosa ou moral. Jesus, no entanto, indicou o significado mais profundo implícito no mandamento; não é somente o ato, mas também o sentimento que está por trás do ato que é mau (Mt 5.21-22).

(7) **A Proibição do Adultério** (Ex 20.14; Dt 5.18). O ato de adultério é fundamentalmente um ato de infidelidade. Uma pessoa, ou duas, num ato de adultério, está sendo infiel a outras pessoas. É por esta razão que o adultério é incluído nos Dez Mandamentos, ao passo que outros pecados ou crimes pertencentes ao sexo não o são. De todos os crimes desta natureza, o pior refere-se à infidelidade. Assim, o sétimo mandamento é o paralelo social do primeiro. Assim como o primeiro mandamento requer a fidelidade total no relacionamento com o Deus único, assim também este requer um relacionamento semelhante de fidelidade dentro da aliança do casamento. A relevância é aparente, mas, neste caso também, Jesus indica as implicações do mandamento para a vida mental (Mt 5.27-28).

(8) **A Proibição do Furto** (Ex 20.15; Dt 5.19). Este mandamento estabelece um princípio dentro da comunidade da aliança no que diz respeito às posses e aos bens; uma pessoa tinha direito a certas coisas, que não podia ser violado por um concidadão para a vantagem pessoal deste. Mas embora o mandamento diga respeito aos bens, sua preocupação mais fundamental é a liberdade humana. A pior forma do furto é o "roubo de homens" (algo equivalente ao seqüestro moderno), isto é, tomar uma pessoa (presumivelmente à força) e vendê-la para a escravidão. O crime e a lei com ele relacionados são declarados mais plenamente em Dt 24.7. O mandamento, portanto, não somente se ocupa com a preservação dos bens particulares, mas, de modo mais fundamental, com a preservação da liberdade humana e de coisas tais como a escravidão e o exílio. Proíbe a pessoa de manipular ou explorar a vida de terceiros para seu próprio bem. Assim como o sexto mandamento proíbe o assassínio, assim também o oitavo proíbe aquilo que poderia ser chamado assassínio social, podar a liberdade de vida de um homem ou uma mulher dentro da comunidade do povo de Deus.

(9) **A Proibição do Falso Testemunho** (Ex 20.16; Dt 5.20). Este mandamento não é

uma proibição geral contra mentiras ou inverdades. A redação do mandamento original coloca-o firmemente no contexto do sistema legal de Israel. Proíbe o perjúrio, o falso testemunho dentro dos processos do tribunal. Assim, estabelece um princípio de veracidade e tem suas implicações no tocante a falsas declarações em qualquer contexto.

Dentro de qualquer nação, é essencial que os tribunais de justiça operem com base na verdade das informações; se a lei não for baseada na veracidade e na justiça, ficam subvertidos os próprios alicerces da vida e da liberdade. Se o testemunho em juízo for veraz, não poderá haver perversão da justiça; se for falso, perdem-se as liberdades humanas mais fundamentais. Deste modo, o mandamento procurava preservar a integridade do sistema jurídico de Israel e, ao mesmo tempo, guardava contra a invasão das liberdades pessoais. O princípio é mantido na maioria dos sistemas jurídicos modernos; evidencia-se, por exemplo, no juramento prestado antes de alguém dar testemunho num tribunal. Mas, em última análise, o mandamento indica a natureza essencial da veracidade em todos os relacionamentos entre os seres humanos.

(10) **A Proibição da Cobiça** (Ex 20.17; Dt 5.21). O décimo mandamento é curioso no seu contexto inicial. Proíbe, o ato de cobiçar ou desejar pessoas ou coisas que pertençam ao próximo (a outro israelita). É curioso achar semelhante mandamento num código de direito penal. Os nove primeiros mandamentos proibiam *atos*, e um ato pode ser seguido por processo e condenação nos tribunais (se o ato for detectado). O décimo mandamento, em contraste, proíbe *desejos* ou sentimentos de cobiça. Segundo a lei humana, não é possível processar alguém com base num desejo (seria impossível provar!) O direito hebraico, no entanto, era mais do que um sistema humano. Havia, sem dúvida alguma, tribunais, policiais, juízes e advogados. Mas também havia um Juiz Supremo, que é Deus. O crime envolvido no décimo mandamento não podia ser levado a julgamento dentro das limitações do sistema hebraico; Deus, porém, conhecia o caso. O gênio do mandamento acha-se na sua natureza terapêutica. Não basta simplesmente lidar com um crime uma vez cometido; a lei deve também procurar atacar as raízes do crime. A raiz de quase todo mal e crime acha-se dentro do eu; acha-se nos desejos do indivíduo. Assim, são proibidos os desejos malignos; se o décimo mandamento for plena e profundamente compreendido, o significado dos nove primeiros será muito melhor entendido. Se desejos cobiçosos forem paulatinamente eliminados, então aquele desejo natural que está arraigado dentro de cada pessoa poderá ser dirigido cada vez mais para Deus.

Os Dez Mandamentos funcionavam em primeiro lugar como parte da lei constitucional de uma nação; nos ensinos de Jesus, tornaram-se a ética do reino de Deus, acrescentando substância e orientação ao "primeiro e grande mandamento", o de amarmos a Deus com a totalidade do nosso ser (Mt 22.37-38). Os mandamentos, por si só, não são a base da salvação; pelo contrário, para os que acharam a salvação no evangelho de Jesus Cristo, são uma orientação em direção àquela plenitude de vida onde o amor a Deus recebe a mais rica expressão.

P. C. CRAIGIE

Veja também DIREITO CIVIL E JUSTIÇA NOS TEMPOS BÍBLICOS; LEI, CONCEITO BÍBLICO DE.

Bibliografia. W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*; E. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*; J. J. Stamm e M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research.*

DIA. Significados Naturais. O maior número de ocorrências de "dia" (*yôm; hēmera*) refere-se às unidades naturais do tempo; mas no progresso da revelação seu uso teológico aumenta de tal maneira que nos evangelhos sinóticos quase uma terça parte de todos os casos de *hēmera* é escatológica.

Horas da Luz do Dia. Qualquer determinado dia entre a aurora e o pôr do sol (Gn 1.5, 16, 18). O Senhor Jesus falava de um dia de doze horas, certamente de luz, visto que o homem não tropeça (Jo 11.9). "Dia" é usado para indicar a aurora (Js 6.15; 2 Pe 1.19), o meio-dia (1 Sm 11.11; At 26.13), o fim da tarde ou a hora do entardecer (Jz 19.9; Lc 9.12). Grande número de referências fala do dia em contraste com a noite (Is 27.3; Mc 5.5; Lc 18.7; 1 Tm 5.5).

Dia Legal ou Civil. Um período de vinte e quatro horas de duração. O sábado dura entre um pôr do sol e outro (Lv 23.32). Numa semana, há seis dias e um sábado (Lc 13.14). A ressurreição do Senhor ocorreu depois de três dias (Mc 8.31; Lc 24.46). O período entre a ressurreição e a ascensão foi de quarenta dias legais (At 1.3). O dia legal é contrastado com a hora, mês e ano, em Ap 9.15.

Um Período Mais Longo. Embora "dia" seja usado no singular para designar longos períodos de tempo, como o "dia" de Cristo (Jo 8.56), ou o dia da salvação (Is 49.8; 2 Co 6.2), é mais geralmente usado neste aspecto no plural, em expressões tais como "os dias de Adão" (Gn 5.4), "os dias de Abraão" (Gn 26.18), "os dias de Noé" (Mt 24.37) "os dias do Filho do homem" (Lc 17.26). A presença de Cristo está "sempre" (lit. "todos os dias") com aqueles que saem para pregar a Sua palavra (Mt 28.20).

Significados Teológicos. *Gerais*. A antítese entre dia e noite na esfera literal é vista na descrição dos crentes como filhos do dia; e dos incrédulos, como filhos da noite (1 Ts 5.5-8). O Senhor Jesus indica que o dia é o tempo de oportunidade para o trabalho que terminará com a chegada da noite (Jo 9.4). Paulo, no entanto, ensina que o período até o tempo da salvação escatológica é a noite, e que esta dará lugar ao dia glorioso de Cristo (Rm 13.11-13).

Escatológicos. Nos registros da história mais antiga do homem, a palavra "dia" veio a associar-se com dias especiais consagrados por pertencerem a Javé (Gn 2.3; Ex 20.8-11; 12.14, 16; Lv 16.29-31). No conceito vétero-testamentário total, eram designados para o julgamento do pecado em nações ou indivíduos (Is 2.12; 13.9, 11; Ez 7.6-8; Sf 1.14-18; Ob 15) mas também tinham fins de salvação, defesa ou restauração dos escolhidos de Deus (Gn 7.10-13, 23; Mq 2.12; Is 4.3-6). Os dias locais de Javé, quando Ele visitava Israel e Judá (Ez 7.4-8) ou as nações pagãs (Is 13.9) era um mero prenúncio de uma *dies irae* a vir sobre o mundo inteiro (Jl 2.31; Ml 4.5; Is 2.12; Jr 25.15). Imediatamente após esta intervenção sobrenatural no plano da história, Deus estabeleceria Seu reino eterno (Dn 2.28, 44), onde somente Ele seria soberano e exaltado (Is 2.11).

No NT, o dia de Javé, ou dia final da prestação de contas é designado por várias frases (1 Ts 5.4; Jo 6.39; Mt 10.15; 1 Pe 2.12), principalmente em combinação com o nome de Jesus Cristo (Fp 1.6, 10; 1 Co 1.8; 5.5; At 2.20; 2 Pe 3.10), mas contêm os mesmos conceitos básicos existentes no AT, isto é, o juízo, a salvação, a soberania e a exaltação de Deus.

A frase "os últimos dias" (At 2.17; Hb 1.2; 2 Tm 3.1; 2 Pe 3.3-4) parece incluir, na sua maior extensão, todo o período desde a cruz até ao segundo advento. Mais especificamente, "dia", na sua forma plural, é usado para designar aquele terrível período final antes da "Parusia", incluindo a grande tribulação (Mt 24. 19-22; Lc 17. 26-30; cf. Ap 4-11). Na forma singular, designa a própria "parusia" (Mt 24.30-31, 36; 2 Ts 2.1-2) como também o período "pós-parusia" até à criação de novos céus e nova terra (2 Pe 3.8-13).

As conotações teológicas de "dia" não o despojam de seu caráter literal quando se referem à "parusia". Pelo contrário, a escolha que Deus fez do termo "dia" serve apenas para enfatizar sua realidade literal. Quando o próprio Senhor fizer Seu segundo aparecimento na terra, então começará aquilo que Pedro chama "o dia da eternidade" (2 Pe 3.18, gr.).

G. A. GAY

Veja também DIA DE CRISTO, DE DEUS, DO SENHOR; ESCATOLOGIA; ÚLTIMO DIA, ÚLTIMOS DIAS.

Bibliografia. O. Cullmann, *Christ and Time*; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the OT*; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*; S. J. De Vries, *Yesterday, Today, and Tomorrow*; G. von Rad e G. Delling, *TDNT*, II, 943ss.

DIA DA ASCENSÃO. Jesus subiu para o céu no quadragésimo dia depois da Sua ressurreição (At 1.3, 9); o período subseqüente de espera da descida do Espírito Santo parece ter durado os dez dias até o Pentecoste (At 2.1). Durante o século III e o começo do século IV, parece que a festa do Pentecoste comemorava tanto a ascensão do Senhor Jesus quanto a descida do Espírito Santo. Isto está de acordo com a justaposição do pensamento em Ef 4.8-11. Perto do fim do século IV, os dois passaram a ser celebrados separadamente, e o Dia da Ascensão era celebrado no quadragésimo dia depois da Páscoa. Alguns estudiosos modernos sugerem que, na realidade, esta foi a ascensão final de Jesus, e que Ele voltou inicialmente ao céu no dia da ressurreição. D. H. WHEATON

Veja também ANO CRISTÃO.

Bibliografia. A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year*; P. Toon, *Jesus Christ Is Lord.*

DIA DE CRISTO, DE DEUS, DO SENHOR. No pensamento semítico era hábito designar os eventos de importância com o termo "dia". Podiam ser eventos decisivos na história de Israel (o dia da destruição de Jerusalém, Sl 137.7) ou eventos aleatórios que assumiram valor simbólico (o dia da angústia, Sl 77.2). Entre os profetas de Israel, o termo freqüentemente adotava um teor escatológico que descrevia um dia de clímax do juízo futuro (o dia do Senhor dos exércitos, Is 2.12). Este dia do Senhor era aguardado por Israel como um dia futuro da visitação de Javé. Inauguraria uma era de esperança para o povo de Deus. Mas conforme a primeira referência, em Amós (5.18-20) deixa claro, esta visitação não reafirmaria as esperanças de Israel. Conforme escreve G. Ladd: "Amós arruinou esta esperança superficial e não-religiosa com seu aviso de que o futuro contém desgraça e não segurança". Jerusalém seria destruída (Amós 2.5) e as potências estrangeiras arrasariam Israel (3.9-11). Outros profetas confirmaram este mesmo quadro (Is 2.12; Zc 14.1). Joel escreve que "o dia do SENHOR está perto, e vem como assolação do Todo-poderoso" (1.15). Sofonias, em especial, dá mais atenção a este tema quando descreve a catástrofe vindoura (1.7, 14) e emprega imagens descritivas de uma batalha iminente (1.10-12, 16-17; 2.5-15)

Porém, lado a lado com esta previsão desesperançosa, outra palavra profética fica em evidência. Os profetas não somente consideram que os eventos históricos introduzem o dia da visitação do Senhor, como também prevêem um evento escatológico ulterior. Mesmo para Amós, este será um dia de juízo universal (8.8-9; 9.5) quando, afinal, a salvação e a esperança genuínas virão a Israel: "Naquele dia levantarei o tabernáculo caído de Davi... restaurá-lo-ei como fora nos dias da antigüidade... Mudarei a sorte do meu povo Israel" (Am 9.11-15; cf. Sf 3.9-20). Este "dia", portanto, está tanto longe quanto perto, é tanto histórico quanto escatológico para Israel. Pode ser uma visitação divina dentro da história, bem como uma visitação final que é o clímax da história.

O NT sustenta de modo consistente esta expectativa futurista, mas acrescenta que a segunda vinda de Jesus Cristo (ou a "parusia") será a marca distintiva do Dia do Senhor. Será o dia da revelação de Cristo (1 Co 1.8; 5.5; cf. 2 Ts 2.2) e, portanto, pode ser chamado "o dia do Senhor Jesus" (2 Co 1.14) ou simplesmente "o dia de Cristo" (Fp 1.10; 2.16). Será um dia de surpresa (1 Ts 5.2; 2 Pe 3.10) que dará início a uma batalha apoteótica (Ap 16.14) e ao juízo universal (2 Pe 3.12). Este desfecho supreendente da História forma um

paralelo com as passagens escatológicas a respeito do Filho do Homem nos evangelhos ("Porque assim como o relâmpago, fuzilando, brilha de uma à outra extremidade do céu, assim será no seu dia o Filho do homem", Lc 17.24).

O desenvolvimento mais importante na escatologia do NT é o conceito cristão antigo de que, de alguma maneira, a era escatológica tinha sido inaugurada com a vinda de Cristo e do Espírito. Sendo assim, em Atos 2, Pedro pode citar Joel 2 e interpretar as experiências do Pentecoste à luz do cumprimento escatológico. Trata-se, portanto, de alguma coisa paralela à idéia vétero-testamentária de uma visitação divina especial dentro da história. Apesar disso, embora a promessa seja parcialmente realizada, os escritores neotestamentários deixam claro que seu cumprimento é futuro. Assim, a igreja experimenta uma tensão religiosa. Embora já tenha adquirido alguns benefícios do Dia do Senhor, ainda aguarda uma dotação futura completa na segunda vinda de Cristo.

G. M. BURGE

Veja também ESCATOLOGIA; ESCATOLOGIA REALIZADA; SEGUNDA VINDA DE CRISTO; ÚLTIMO DIA, ÚLTIMOS DIAS.

Bibliografia. E. Jacob, "The Consummation", in *Theology of the OT*; G. von Rad, "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", *JSS* 4:97-108, e "The Day of Yahweh", in *The Message of the Prophets*; G. von Rad e G. Delling, *TDNT*, II, 943-53; M. Rist, *IDB*, I, 783; E. Jenni, *IDB*, I, 784-85; G. Ladd, *The Presence of the Future*.

DIA DO SENHOR. A frase "o dia do Senhor" (gr. *tē kyriakē hēmera*) ocorre uma só vez, e isto se dá no último Livro (Ap 1.10). Seu significado é debatido. Alguns a interpretam como uma referência ao dia escatológico do Senhor. Para outros, refere-se ao Domingo da Páscoa. A maioria, no entanto, entende que se trata de uma referência ao primeiro dia da semana, o domingo.

Referências posteriores na literatura cristã primitiva em que o adjetivo (gr. *kyriakē*) era usado sozinho parecem apoiar isto. Inácio, bispo de Antioquia, escreveu aos magnésios por volta de 115 d.C., conclamando-os a "já não viverem pelo sábado mas pelo dia do Senhor [gr. *kyriakēn*], sendo que neste dia ressuscitou a nossa vida" (9.1).

Num manual antigo de instrução eclesiástica, o Didaquê (c. de 120 d.c), os cristãos eram dirigidos a se reunirem para adorar no Dia do Senhor (14.1). Segundo o Evangelho de Pedro, apócrifo (c. de 130 d.C.) na noite anterior ao Dia do Senhor a pedra foi rolada para longe do túmulo (9.35). Na aurora do mesmo dia (gr. *orthrou de tēs kyriakēs*) o túmulo vazio foi visitado pelas mulheres (12.50).

A atração da frase era, no mínimo, dupla. Expressava a convicção cristã de que o domingo era o dia da ressurreição, quando Cristo Jesus conquistou a morte e Se tornou Senhor de todos (Ef 1.20-22; 1 Pe 3.21-22) e um dia que previa a volta daquele mesmo Senhor, para consumar a Sua vitória (1 Co 15.23-28, 54-57).

No NT, o domingo era geralmente designado como "o primeiro dia da semana" (gr. *mia sabbatōn*, e.g., Mt 28.1; Mc 16.2; Lc 24.1; Jo 20.1). O termo "sábado" (gr. *sabbatōn*) referia-se tanto ao sétimo dia da semana, o sábado, como à semana de sete dias na sua totalidade. Visto que somente o sábado tinha um nome específico, os demais dias da semana eram distinguidos por números ordinais, sendo que o domingo era "o primeiro".

O termo "dia do sol" (gr. *heliou hēmera*; nome correspondente a "domingo" em muitos idiomas), nunca usado pelos escritores do NT, apareceu pela primeira vez na literatura cristã na obra de Justino (c. de 150 d.C.; *Primeira Apologia* 67.3), que seguiu o calendário romano. O nome "dia do sol" veio aos romanos através dos egípcios, que já em tempos antigos adotavam uma semana de dias que tinham os nomes do sol, da lua e de

cinco planetas. Para os romanos, o primeiro dia da semana era o dia do sol (lat. *dies solis*). Com o passar do tempo, no entanto, a designação cristã "o Dia do Senhor" (lat. *dies dominica*) veio a substituir o termo "dia do sol" em todo o Império Romano. As línguas neolatinas, desenvolvidas do latim comum, refletem esta mudança, e chamam o primeiro dia da semana de *domingo* (português e espanhol), *domenica* (italiano) e *dimanche* (francês).

A Prática Primitiva. O fato de que a igreja primitiva se reunia habitualmente aos domingos durante a era do NT não pode ser demonstrado de modo inequívoco. Duas referências no NT, no entanto, sugerem que isto acontecia. Paulo reuniu-se com a igreja em Trôade (At 20.7) no primeiro dia da semana, numa reunião que parecia ser regular, embora prolongada. Além disso, ordenou que a igreja em Corinto fizesse sua coleta para os necessitados num domingo (1 Co 16.2), prática esta que, provavelmente, mas não necessariamente, coincidia com a reunião da igreja.

Se estas reuniões começavam segundo o plano judaico de calcular os dias (de um pôr do sol até o outro), no final da tarde do sábado, ou segundo o plano romano (de meia-noite a meia-noite), num domingo, também é debatível, mas a última probabilidade é maior. Segundo Plínio, um governador romano da Ásia Menor (c. de 95-110), os cristãos reuniam-se ao alvorecer de um dia regularmente estabelecido (lat. *stato die*) para adorar a Cristo, e depois tinham uma reunião posterior no mesmo dia para tomar uma refeição (*Carta a Trajano* 10.96.7), prática esta que reconhecia o dia romano. Os cristãos em Corinto, de modo semelhante, reuniam-se para uma refeição comunitária que incluía a observância da Ceia do Senhor (1 Co 11.17-34). Não se pode determinar se havia reuniões de manhã e de tarde. Se os comentários subseqüentes de Paulo a respeito da adoração (1 Co 14.26-40) visavam conformar a prática corintia àquela que estava em vigor em outros lugares (cf. 14.33), logo, a reunião de domingo também era marcada por uma participação congregacional considerável, incluindo-se os cânticos, as orações e a proclamação. Segundo Justino (*Primeira Apologia* 67.3-6), os cultos de domingo incluíam a leitura das Escrituras, a exortação, as orações coletivas e individuais, a Ceia do Senhor e uma coleta.

A Teologia do Dia do Senhor. Não se sabe quando a igreja primitiva começou os cultos aos domingos. Os escritores do NT sequer oferecem uma base lógica para a mudança das reuniões da observância do Dia do Senhor do sábado para o domingo, mas vários fatores podem ser sugeridos. (1) O sétimo dia, o sábado, já não era considerado um dia a ser especialmente observado pela adoração e pelo descanso do serviço (Rm 14.5-6; Gl 4.8-11; Cl 2.16-17; cf. At 15.28-29). (2) O evento da ressurreição, central no evangelho cristão (e.g., At 2.31; 4.2, 10, 33; 10.40; 13.33-37; 17.18; Rm 10.9; 1 Co 15.4, 12-19; 1 Ts 1.10), ocorreu num domingo. (3) Quando os escritores do NT designaram os vários dias em que o Cristo ressurreto apareceu e falou aos Seus discípulos, referiram-se uniformemente a domingos (e.g., Mt 28.9; Lc 24.13-34; Jo 20.19, 26). (4) A vinda do Espírito Santo (At 2) ocorreu no Dia do Pentecoste, num domingo. (5) Depois da era do NT, o primeiro e o "oitavo" dia da semana (dois domingos) eram mencionados respectivamente como o dia da criação divina (Justino: *Primeira Apologia* 67.7) e o dia que antecipava a nova criação ou a eternidade (Barnabé 15.9; cf. 2 Enoque 33.7). O domingo, portanto, era visto como as "primícias" do estado futuro eterno (cf. 1 Co 15.20). Além disso, talvez os cristãos esperassem a volta do Senhor no Seu dia (cf. Lc 12.35-36).

Por trás de cada uma destas razões, no entanto, pode ter havido o desejo da igreja primitiva de se distinguir do judaísmo e das suas observâncias sabáticas distintivas.

Seu Significado. Dentro do cristianismo, há muitas diferenças de opinião de como o Dia do Senhor deve ser observado. Podem ser notadas três distinções gerais. Em primeiro lugar, alguns cristãos acreditam que a igreja como um todo enganou-se ao abandonar a observância do sábado a favor da adoração no domingo sem um mandamento

específico neste sentido. Continuam fielmente a observar o quarto mandamento: "Lembra-te do dia de sábado, para o santificar" (Ex 20.8), e ressaltam a importância do descanso e da atividade de cunho religioso. Os Adventistas do Sétimo Dia são os membros mais visíveis deste grupo.

Um segundo grupo, maior, transfere os princípios da observância do sábado para o domingo. O nome "sabatista" é comumente dado a esta posição. Uma expressão clássica desta idéia acha-se no Catecismo Menor de Westminster, onde o domingo é chamado "o dia cristão de santo descanso" (P. 59). Esta posição é marcada por grande rigor no tocante às atividades do domingo e geralmente é caracterizada por uma lista de práticas a serem evitadas naquele dia. A Pergunta 60, por exemplo, diz: "De que modo se deve santificar o domingo?" A resposta é: "Com um santo repouso por todo esse dia, mesmo das ocupações e recreações temporais permitidas nos outros dias".

A tendência para o sabatismo é tão antiga quanto os tempos de Tertuliano (c. de 200 d.C.), que defendia a prática de os cristãos descansarem do trabalho no domingo "de modo que não demos lugar algum ao diabo" (*Da Oração* 23). Posteriormente, o imperador romano Constantino promulgou uma legislação que ordenava a cessação da maior parte do trabalho (a mão de obra agrícola era exceção) no domingo (Códice Justiniana 3.12.3). Os reformadores ingleses e escoceses, no entanto, deram ao sabatismo sua forma mais rigorosa, ao requererem que todas as pessoas freqüentassem a igreja "no dia do Senhor, comumente chamado domingo"; proibindo todos "os trabalhos e negócios mundanos", com a única exceção de "obras de necessidade ou de caridade" (Decreto-Lei Parlamentar 29, cap. 7, de Carlos II). Os puritanos ingleses e os presbiterianos escoceses que foram para os Estados Unidos decretaram, por sua vez, legislação semelhante, incluindo as "leis azuis" que restringiam o comércio aos domingos. Algumas destas leis, a despeito de grandes litígios e extensos relaxamentos, continuam em vigor.

A maioria dos cristãos pode ser incluída num terceiro grupo, que acredita que o mandamento do sábado fazia parte da lei cerimonial de Israel e, portanto, não é aplicável à igreja. Esta parece ter sido a posição da igreja primitiva. Nenhum indício de interrupção do trabalho aos domingos é achado antes de Tertuliano. Embora vários fatores, incluindo as Escrituras (Sl 92.2), pudessem ter levado a uma programação de reuniões pela manhã e à noite, há uma explicação provável de que havia necessidade de reuniões em horários que não causassem conflitos com o dia de trabalho. A aplicação subseqüente dos princípios do sábado à igreja, feita por homens como Ambrósio (cf. *Homília* sobre o Sl 47) e Crisostomo (cf. *Homília 10* sobre Gênesis), foi parcialmente uma conseqüência do decreto imperial de Constantino em 321, que ordenava o descanso aos domingos.

A maioria dos cristãos, portanto, não considera a atividade recreativa ou o trabalho aos domingos como coisas ilegítimas, mas certamente ressaltam a importância de reunir-se com outros crentes para a adoração, a edificação e a comunhão. O convívio com outros crentes é estimulado como reconhecimento do fato de que os cristãos não são peregrinos isolados, mas membros de um só corpo unido pela fé em Cristo, que precisa da mútua troca de idéias para a vitalidade espiritual (Hb 10.25; Rm 1.12). O alvo da edificação é a transformação dos cristãos na semelhança de Cristo, no caráter e na conduta. Um meio básico para se atingir este fim é a leitura, explicação e aplicação da Palavra de Deus (Ef 4.11-16). A adoração reconhece que a vida do cristão foi iniciada pela graça de Deus Pai, concretizada no sacrifício amoroso de Deus Filho e é promovida pelo ministério de Deus Espírito (Ef 1.3-14). Esta adoração é expressa em cânticos, orações e ações como a entrega de ofertas, mas, com maior proeminência, na Ceia do Senhor, que relembra a morte de Cristo e prevê a Sua volta (1 Co 11.23-26). Deste modo, o domingo torna-se o dia do *Senhor.*

D. K. LOWERY

Veja também SABATISMO; ADORAÇÃO NA IGREJA.

Bibliografia. S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* e *Divine Rest for Human Restlessness*; R. Beckwith e W. Stott, *The Christian Sunday*; C. W. Dugmore, "The Lord's Day and Easter", in *Neotestamentica et Patristica*; W. Foerster, *TDNT*, III, 1095-96; P. K. Jewett, *The Lord's Day*; E. Lohse, *TDNT*, VII, 1-35; H. Oster, *Sacramentum Mundi*; H. Riesenfeld, "The Sabbath and the Lord's Day", in *The Gospel Tradition*; W. Rordorf, *Sunday*; W. Stott, "A Note on the Word *Kyriakē* in Rev. 1:10", *NTS* 12:70-75; D. A. Carson, ed., *From Sabbath to Lord's Day*.

DIA DE TODOS OS SANTOS. Desde os tempos mais antigos, a igreja tem homenageado seus grandes líderes e heróis, especialmente aqueles que sofreram o martírio, ao observar as datas das suas mortes. Isto deu origem à seção santoral do calendário litúrgico, e era hábito daquelas igrejas, cujos membros tinham incluído cristãos notáveis ou mártires, reunir-se para um culto de comunhão ao pé do túmulo do mártir, que às vezes era usado como mesa da comunhão. Numa etapa posterior, igrejas passaram a ser edificadas sobre estes locais, e assim começou a prática de se dedicarem igrejas à memória de santos específicos.

Pelo fato de haver outros cristãos, cuja fé e serviço (e até mesmo martírio) passavam sem ser observados, e porque alguns centros eclesiásticos tinham mais mártires do que se podia comemorar nos dias do ano, desenvolveu-se a prática de uma comemoração geral no Dia de Todos os Santos. Comemorada originalmente em 13 de maio, esta festa foi transferida em 835 para o dia 1 de novembro, e as idéias medievais do purgatório levaram à observância do dia seguinte como Dia de Todas as Almas (Dia de Finados), quando se lembravam das almas no purgatório.

Na ocasião da Reforma, esta última festividade foi deixada de lado. As Igrejas Reformadas usam o Dia de Todos os Santos para dar graças a Deus pelos fiéis já falecidos.

D. H. WHEATON

Veja também ANO CRISTÃO; VÉSPERA DE TODOS OS SANTOS.

Bibliografia. M. Perham, *The Communion of Saints*.

DIÁCONO, DIACONISA. Embora o ofício de presbítero tenha sido adotado a partir da sinagoga judaica, a igreja primitiva instituiu algo novo com a ordem dos diáconos. O grupo de palavras que acompanha *diakoneo*, "servir" (*diakonia*, "serviço"; *diakonos*, "servidor") inicialmente se referia a um garçom que servia uma refeição (Jo 2.5,9). Este significado ampliou-se e passou a incluir os cuidados do lar e, finalmente, quaisquer ajudas ou cuidados pessoais. Mesmo assim, para o judaísmo, o serviço religioso como "diácono" ou servidor era incomum. No judaísmo, o serviço era exercido através das esmolas, e não de prestação de serviços. Por isso, no AT grego, *diakonos* refere-se apenas aos servidores profissionais da corte. Servir à mesa era considerado algo abaixo da dignidade do judeu livre (cf. Lc 7.44-45; asim diz Hess). Neste sentido, *diakonos* freqüentemente aparece no NT com referência aos servos e seus senhores (Mt 22.13). De modo semelhante, os cristãos devem ser conhecidos como servos (*diakonoi*) de Cristo (Jo 12.26), que não somente serviu pessoalmente como um *diakonos* (Rm 13.4; 15.8; Gl 2.17) como também ordenou que cada um de nós sirva de modo semelhante (Mc 9.35; 10.43; cf. 2 Co 3.6; 11.15, 23; Cl 1.7). Neste caso, também, esta linguagem de serviço piedoso com o emprego do termo *diakoneō* era incomum no século I. A igreja, por outro lado, considerava que a sua obra seguia o modelo de Cristo, que Se ocupou em serviços humildes. Até mesmo a comunhão em derredor da mesa (a mesa do Senhor) inspiraria o uso de tal linguagem como um título descritivo da vida cristã (cf. Jo 13.1-30).

Os primórdios do *diaconato* formal, ou ofício formal de diácono, podem ser achados em At 6. Um problema na distribuição dos bens destinados à assistência social causou nomeação de sete líderes que deixariam os apóstolos livres de "servir a mesas" (*diakoneō*, 6.2). O grupo elegeu os sete, que foram ordenados ao serviço pelos apóstolos (6.6). O conhecimento íntimo que Lucas tinha da organização eclesiástica e seu interesse pormenorizado por esta passagem sugerem, sem dúvida, que aqui ele está introduzindo o que, para Paulo, era um ofício importante.

A partir de Jerusalém, o diaconato espalhou-se às igrejas gentias. Fp 1.1 alista os diáconos lado a lado com os bispos na saudação de Paulo e sugere dois ofícios adjacentes. Mas este ofício era universal? Uma descrição simplesmente funcional talvez apareça em R. 12.6-8, 1 Co 12.28-31 e 1 Ts 5.12. Mas na lista de ofícios, em Ef 4, os diáconos estão ausentes (bem como os presbíteros), e quando Paulo ordena a Tito que nomeie presbíteros em todas as cidades de Creta (Tt 1.5) deixa de mencionar uma ordem de diáconos. Mesmo assim, em 1 Tm 3.8-13 há um parágrafo substancial dedicado ao papel a ser desempenhado pelo diácono. Isto era de se esperar, visto que aqui Paulo dirige seus pensamentos diretamente à organização da igreja. Os diáconos devem demonstrar um estilo de vida exemplar e uma fé sólida. Devem ser servidores práticos (e não necessariamente instrutores, cf. 5.17). Na realidade, a descrição que se acha em 1 Tm 3.8-13 forma um paralelo tão estreito com a descrição dos bispos (3.1-7; cf. Fp 1.1) que os estudiosos freqüentemente têm pensado na possibilidade de os ofícios antigamente serem um só. Mas isto parece duvidoso.

Um breve vislumbre da era patrística revela que o ofício foi formalizado em pouco tempo (1 Clem. 42.4; Hermas: *Visões* 3, 5:1; *Similitudes* 9, 26:2; e Inácio: *Ef.* 2.1; *Mag.* 6.1; 13.1; *Tral.* 2.3; 3.1; 7.2; *Pol.* 6.1). Ligthfoot nota como Ireneu chamava os sete em At 6 de "diáconos". Eusébio até mesmo registra como a igreja em Roma limitava seu diaconato a sete, para conservar a memória de Estêvão. Já no século III, Roma tinha quarenta e seis presbíteros mas somente sete diáconos - e esta tradição persistiu durante o século V. No início do século IV, o Concílio Grego de Neocesaréia determinou que qualquer cidade poderia ter somente sete diáconos (outra vez considerando At 6 como modelo).

É certo que mulheres serviam ativamente como diaconisas. Isto fica claro não somente em Rm 16.1, onde a diaconisa Febe de Cencréia é elogiada por Paulo, como também em 1 Tm 3.11. Aqui, a melhor exegese consideraria que a referência às mulheres significa outra ordem de diáconos (*gynaikas hōsautōs*), a saber: diaconisas (veja J. N. D. Kelly: *1 e 2 Timóteo e Tito*, págs. 84-85, Edições Vida Nova). Um desenvolvimento paralelo acha-se em 1 Tm 5. 3-16, onde uma ordem de viúvas era reconhecida pelo seu serviço zeloso. Apesar disso, a igreja patrística desfrutava dos serviços de uma ordem independente de diaconisas, de conformidade com a Didascalia Siríaca. A partir do século IV, o título comum era "diaconisa" (gr. *diakonissa*; lat. *diaconissa*).

Arquidiácono é uma ordem do ministério de desenvolvimento relativamente recente, que começou a ser reconhecido no período medieval. O arquidiácono é um clérigo com tarefas administrativas específicas, geralmente atribuídas por um bispo. É uma ordem comum na tradição anglicana.

G. M. BURGE

Veja também IGREJA, AUTORIDADE NA; OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; ORDENS MAIORES.

Bibliografia. R. Banks, *Paul's Idea Of Community*; E. Best, "Bishops and Deacons: Phil. 1:1", *Studia Evangelica*, IV, 371-76; H. W. Beyer, *TDNT*, II, 81-93; J. G. Davies, "Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period", *JEH* 14:1-15; K. Hess, *NDITNT*, IV, 448ss.; J. B. Lightfoot, "The Christian Ministry", in *Philippians*; E. Schweizer, *Church Order in the NT*.

DICOTOMIA. Este termo, que significa uma divisão em duas partes (grego *dicha*, "em dois"; *temnein*, "cortar"), aplica-se na teologia àquele conceito da natureza humana que sustenta que o homem tem duas partes fundamentais no seu ser: o corpo e a alma. Geralmente, as duas são fortemente comparadas, consideradas como de origens diferentes e existência independente. Assim, o verdadeiro relacionamento entre o corpo e a alma torna-se a questão crucial.

Platão ensinava que o corpo era matéria perecível mas que a alma existia no mundo celestial em forma ou idéia pura, antes da sua encarnação no corpo humano. A alma, portanto, era incriada e imortal - uma parte da deidade. O corpo é a prisão da alma; a alma está trancada no corpo como uma ostra na sua concha. Na ocasião da morte, a alma deixa o corpo para voltar ao mundo celestial, ou para ser reencarnada em algum outro corpo.

A adaptação que Aristóteles fez de Platão, ao dividir a alma nos seus aspectos animal e racional, foi desenvolvida ainda mais na doutrina católico-romana através de Tomás de Aquino, que ensinava que a alma era criada no céu e colocada no corpo em formação na ocasião da "vivificação" no ventre materno. A nova filosofia depois de Descartes afirmava a origem independente do corpo e da alma, supondo que a unidade aparente entre eles na personalidade humana deve-se à co-relação coincidental que ocorre momentaneamente, assim como quando os pêndulos de relógios diferentes acabam balançando no mesmo compasso. A teologia contemporânea geralmente rejeita este ponto de vista, e sustenta a unidade entre o corpo e a alma do homem, conforme expõe o pensamento hebraico: "o homem passou a ser alma vivente" (Gn 2.7). W. E. WARD

Veja também TRICOTOMIA; HOMEM, DOUTRINA DO.

Bibliografia. R. Bultmann, *NT Theology*, I; G. P. Klubertanz, *The Philosophy of Human Nature*; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*; E. C. Rust, *Nature and Man in Biblical Thought*; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God.*

DILÚVIO, O. O dilúvio bíblico é um exemplo notável dos dilúvios repentinos que, segundo revelam escavações arqueológicas, afetavam a Mesopotâmia antiga. Um dilúvio é uma queda repentina, pesada, extensa e devastadora de água. Semelhante dilúvio geralmente é uma combinação de chuvas pesadas e de rios transbordantes, mas às vezes ondas gigantescas resultantes de terremotos são o fator principal. Na Mesopotâmia, violentas tempestades com trovoadas, nas desembocaduras do norte do Tigre e Eufrates, faziam que quantidades enormes de água se acumulassem nos rios e inundassem as planícies mais baixas. Um alto lençol de água na área retardava a dispersão do dilúvio, que freqüentemente estava em evidência muitas horas depois de ter passado a tempestade original.

Muitas culturas antigas têm conservado tradições de um dilúvio devastador que exterminou a vida por toda uma área enorme, mas é difícil determinar se elas descrevem incidentes separados ou se são relatos diversos de um só dilúvio original. As escavações na Mesopotâmia têm desvendado níveis de barro depositado pelas águas em locais diferentes, incluindo uma camada de 2,4 metros em Ur. Infelizmente, nenhum destes níveis concorda com os demais no tocante à terra, o que torna difícil identificar um depósito específico com o dilúvio de Gênesis.

O dilúvio de Noé é um evento histórico genuíno, de proporções catastróficas, que envolveu ondas gigantescas provenientes do mar, bem como chuvas pesadas (Gn 7.11) e talvez fontes subterrâneas. A partir do sul da Mesopotâmia, o dilúvio se estendeu para o norte, até às montanhas de Uratu (Ararate), cujos picos foram cobertos. Todos os seres

viventes morreram, e a tempestade somente começou a se abrandar depois de cento e cinqüenta dias, sendo que a terra secou apenas trezentos e setenta e um dias depois do início das tempestades.

A extensão do dilúvio tem despertado muitos debates. A palavra traduzida "terra" também pode significar país; o "céu" pode descrever a quantidade do firmamento visível dentro do horizonte da pessoa (1 Rs 18.45). Embora alguns argumentos possam sugerir um dilúvio limitado, o fato de que as montanhas foram submersas subentende um dilúvio mais extenso (Gn 7.19-20). O livro de Gênesis, portanto, apóia os argumentos a favor de um dilúvio tanto local quanto universal, sendo que o ensino bíblico tradicional favorece este último e considera o dilúvio como castigo pela iniqüidade desacompanhada de arrependimento (Gn 6.5).

Antigos fragmentos de madeira recolhidos do monte Ararate têm sido considerado vestígios da arca de Noé, mas a idade exata do material é debatível, e evidências mais específicas serão necessárias antes de ser possível uma identificação positiva. Os defensores de uma teoria da "terra jovem" datam o dilúvio em cerca de 2500 a.C., mas outros atribuem a ele uma antigüidade muito maior. R. K. HARRISON

Bibliografia. H. M. Morris e J. C. Whitcomb Jr., *The Genesis Flood*; F. A. Filby, *The Flood Reconsidered*; H. F. Vos, *ISBE* (rev.), II, 316-21.

DIOCESE. Uma unidade territorial da igreja, administrada por um bispo. A palavra foi adotada das divisões territoriais do Império Romano (gr. *diokēsis*, "unidade administrativa") mas só paulatinamente veio a ser comumente usada na igreja. Hoje, é a unidade básica das Igrejas Romana, Anglicana, Católica Antiga e algumas Luteranas. O bispo é ajudado na sua obra pastoral da diocese por bispos assistentes ou sufragâneos e por presbíteros/sacerdotes. Geralmente, a diocese é subdividida em paróquias, que podem ser agrupadas em decanias e arquidecanias. Nas Igrejas Ortodoxa e Oriental, "diocese" pode referir-se a uma área muito maior - aquela que é supervisionada por um patriarca.

P. TOON

Veja também OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; BISPO.

DIONÍSIO, O PSEUDO-AREOPAGITA. Uma das correntes influentes através das quais o platonismo cristão da igreja primitiva foi transmitido para a Idade Média por meio dos escritos de pseudo-Dionísio". Esse escritor foi erroneamente identificado como Dionísio, o Areopagita, convertido por Paulo (At 17.34). Em vez disso, viveu por volta c. de 500, provavelmente na Síria. Seus escritos abriram o caminho para o misticismo cristão posterior, e tornaram-se autoridades teológicas padronizadas na Igreja Ocidental. Sua tradução feita em latim por João Scotus Erigena tornou-os amplamente conhecidos no Ocidente. Teólogos como Hugo de São Victor, Boaventura, Meister Eckhart, Alberto Magno e Tomás de Aquino conheciam estes escritos e faziam uso deles.

Os temas principais dos escritos pseudo-dionisianos incluem o padrão hierárquico do universo, a união íntima da alma com Deus e a deificação final da humanidade. Estes temas acham-se nos tratados *Hierarquia Celestial*, *Hierarquia Eclesiástica*, *Nomes Divinos* e *Teologia Mística*. Sobrevivem também dez cartas dirigidas a monges, sacerdotes e diáconos.

Para pseudo-Dionísio, uma série de seres dispostos em ordem hierárquica fazem o relacionamento entre Deus e o mundo. Cada ser brota diretamente de Deus, sendo que Jesus atua como o princípio da criação e a consumação de todas as hierarquias. Na terra,

a hierarquia celestial é espelhada na hierarquia eclesiástica de bispos, sacerdotes diáconos, etc.

Pseudo-Dionísio abordava o conhecimento de Deus tanto positivamente quanto negativamente, embora tenha manifestado uma preferência pela *via negativa*. Em *Nomes Divinos* argumentou que Deus é superior a toda razão, a toda fala, a toda existência, e a todos nomes. Para falar em Deus, portanto, é necessário fazê-lo somente num sentido especial. Deus é "hiper-Existência", "hiper-Bondade", "hiper-Vida", etc. Em última análise, o nome que Deus merece acima de todos os demais no tocante à criação é "Bom". No que diz respeito ao próprio Deus, o melhor nome é "Existência". Deus é "Aquele Que É" (Ex 3.14).

Por outro lado, em *Teologia Mística*, pseudo-Dionísio leva a mente a começar por negar a Deus aquelas características que estão mais longe dEle, tais como a "embriaguez" ou a "fúria". A mente passa, então, a negar a Deus todas as características humanas até chegar a Deus como "a Escuridão do Desconhecido". Deus é totalmente incognescível. A pessoa é unida a Deus através da experiência extática e mística que é a total ignorância de Deus, bem como um conhecimento além da razão. Deus, portanto, está além da afirmação e da negação. D. K. McKIM

Veja também MISTICISMO; NEOPLATONISMO.

Bibliografia. F. Copleston, *A History of Philosophy*, II, Pt. 1; *Encyclopedia of Philosophy*, VI; É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*; J. L. González, *A History of Christian Thought*, II; *ODCC*, 402-3; J. Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, *The Growth of Medieval Theology*, e *The Spirit of Eastern Christendom*; M. de Wulf, *History of Medieval Philosophy*, I.

DIREITO CIVIL E JUSTIÇA NOS TEMPOS BÍBLICOS. A discussão de qualquer aspecto do direito no AT deve, inevitavelmente, chegar a Lv 19, um microcosmo de todos os princípios do direito nas Escrituras. Do ponto de vista do presente artigo, o testemunho de Lv 19 é que, embora a lei cívica no AT seja expressa em estatutos apropriados para os seus propósitos, não deve ser distinguida, em princípio, de quaisquer outros mandamentos de Deus, sejam domésticos, morais, cerimoniais ou pessoais. Lv 19 parece ser delineado quase deliberadamente sem padrão ou estrutura; reúne num só lugar regras e diretrizes de todos os tipos. Um princípio da bondade (v. 14) é colocado entre um da honestidade comercial (v. 13) e a integridade na justiça (v. 15); a pureza sexual (v. 20), a agricultura sadia (v. 23), a evitação de práticas religiosas pagãs (vv. 26-28), a honra da família (v. 29), a observância do sábado (v. 30), o respeito com idosos (v. 32) e imigrantes (v. 33), todos parecem estar no mesmo nível – e essencialmente estão, porque todos igualmente surgem de uma só consideração em comum: "Eu sou o Senhor".

Aquilo que é verdade em Lv 19 é passível de ser amplamente ilustrado no AT. Para Amós, a violência social (3.10) e a satisfação das ganâncias pessoais (3.15) são igualmente "transgressões", pelas quais o Senhor "visitará" (3.14) o povo, sendo também delitos contra a Sua santidade (4.2). A lei do Senhor é uma só, e os procedimentos jurídicos e os princípios da jurisprudência são, dentro da sua própria esfera, manifestações da natureza santa do Senhor que os deu. Para nós, é importante reconhecermos este fato, a fim de não pensarmos que aquilo que foi decretado para um tempo e uma sociedade que parece tão diferente da nossa não tem testemunho nem palavra de orientação para os dias atuais.

Formas e Procedimentos. O desenvolvimento dos procedimentos legais no AT compartilha da natureza distintiva da progressão bíblica da verdade, segundo a qual nada se perde no caminho, mas verdades antigas são retomadas e perpetuadas pela verdade mais nova que veio após.

O Período Patriarcal. Não há nenhum registro sobre direito durante todo o período de Abraão, Isaque e Jacó, embora incidentes tais como a transação no tocante à caverna de Macpela (Gn 23) e à posição do servo Eliezer como filho adotivo de Abrão (Gn 15.3) reflitam normas e formas conhecidas fora da Bíblia. Podemos supor que a lei segundo a aliança com Noé, com seu preceito da pena da morte, tenha permanecido em vigor, mas a única transgressão que ocorre nas narrativas é sexual: a vida sexual pervertida de Sodoma (Gn 19), a mentira de Isaque a respeito de Rebeca (26.7), o "desatino" em 34.7, e o "pecado contra Deus" em 39.9. Gn 38, tratando da mesma área de má conduta, revela que a justiça era aplicada por um tribunal de família convocado pelo seu chefe, a quem o direito devia ser contado e que pronunciava a sentença. O mesmo incidente demonstra que semelhante justiça não era arbitrária, mas de acordo com os fatos recebidos como evidência.

A Organização Mosaica. As circunstâncias compeliram Moisés a descentralizar a administração da justiça (Ex 18.13-26), e assim o fez de modo eficiente, chegando a uma categoria muito inferior de oficiais (chefes de dez, v. 25). É possível que nesta altura o sistema mais antigo de justiça familiar tenha sido intercalado com os procedimentos mais recentes, deixando-se o chefe da família como a primeira instância da administração judicial.

Moisés providenciou a formação de tribunais inferiores e superiores (Ex 18.26), e fica claro que essa prática continuou, embora não sejam declarados pormenores dos procedimentos. Então, em Dt 22.28-29, parece ser o pai da família que cobra a penalidade determinada, ao passo que nos vv. 13-21 ele leva o caso aos anciãos. Acima do tribunal dos anciãos havia o dos sacerdotes (Dt 17.8-13). Durante a sua vida, Moisés era o supremo tribunal, e é possível que a posição especial concedida ao sumo sacerdote nos casos de assassínio e de homicídio (Nm 32.25, etc.) indique que Moisés contemplava o sumo sacerdote para a posição de supremo tribunal no período pós-mosaico – ou, possivelmente, o sumo sacerdote juntamente com algum tipo de tribunal nacional segundo o que é expressado pela palavra "congregação", em Nm 35.24.

O Período Monárquico. O período abrangido por Jz 1–1 Sm 12 foi claramente um tempo quando a simplicidade das estipulações anteriores para a manutenção e a execução da justiça revelavam-se insuficientes para a crescente complexidade da vida dentro da confederação das doze tribos. As brilhantes figuras carismáticas dos juízes conseguiram pouco mais do que estabilidade e segurança limitadas para o povo. O refrão recorrente: "E a terra ficou em paz... anos" (e.g., Jz 5.32; 8.28) é mais uma confissão de fracasso do que outra coisa. Dentro do testemunho do livro de Juízes, faz parte da evidência que outra forma de governo, que produziria benefícios permanentes, se fazia necessária (cf. 17.6; 18.1; 19.1; 21.25). Isto também se aplica ao caso de Samuel. Suas realizações foram grandes, incluindo um reavivamento nacional da religião (1 Sm 7.2ss), mas a sua área de controle administrativo era relativamente limitada (7.15-17) e a tentativa de colocar os seus filhos como assistentes foi um fracasso (8.1-4). Portanto, não há nada que desminta a revelação dada em Juízes de que a terra estava em desordem religiosa (17.1-13), social (18.1-31), moral e política (19.1--21.25) - situação esta que, conforme os juízes entendiam, somente a monarquia poderia remediar.

O sistema de anciãos continuou por todo o período dos juízes (Jz 8.16; 11.5; 21.16) e de Samuel (1 Sm 4.3; 8.4), durante as monarquias de Saul (1 Sm 16.4; 30.26), Davi (2 Sm 17.4; 19.11), Salomão (1 Rs 8.1) e dos reinos divididos (1 Rs 21.8; 2 Rs 23.1). Sobre este sistema, os reis impuseram uma burocracia baseada no palácio (2 Sm 8.15-18; 1 Rs 4.1-6) e, pelo menos no caso de Salomão, uma nova divisão administrativa da terra (1 Rs 4.7-19). Boa parte da administração da justiça, possivelmente grande demais, permanecia diretamente na mão do próprio rei (cf. 1 Rs 3.28). Absalão conseguiu bastante progresso na sua rebelião por causa da ineficiência dos tribunais reais (2 Sm 15.1-6). E até mesmo

nos tempos do rei Ezequias (Jr 38.7), bem mais tarde, parece que as causas das tribos eram levadas diante do tribunal real.

Princípios da Jurisprudência. *A Lex Talionis.* O princípio básico da jurisprudência do AT era a eqüidade total, enunciada na forma marcante e memorável: "olho por olho e dente por dente". Este conceito é freqüentemente criticado de forma impensada, como se fosse uma autorização para a brutalidade, mas a reflexão estabelece que sua intenção era exigir uma equivalência humanamente tão exata quanto possível entre o crime e o castigo.

A lei é declarada três vezes. A primeira declaração (Ex 21.23) simplesmente requer que a eqüidade reja toda a prática no tribunal; na realidade, palavras não poderiam tornar mais claro o grande princípio da equivalência. A segunda declaração (Lv 24.19-20) acrescenta que a regra da eqüidade aplica-se a todos igualmente, para o estrangeiro bem como para o cidadão. A terceira (Dt 19.19-21) vai além, declarando que esta distribuição absolutamente igual da justiça promove uma sociedade sadia e age como disuasão eficaz. Longe de ser uma carta branca para os excessos, a *lex talionis* salvaguarda os direitos dos culpados (que não devem ser castigados além do que merecem) bem como mantém a dignidade da lei. Longe de ser um item do barbarismo antigo, ainda deve ser aplicada – e ai do estado, antigo ou moderno, onde não é aplicada!

A Pena de Morte e as Teorias Punitivas. O AT, portanto, insiste em que o castigo deve ser equivalente ao crime; nem mais nem menos. Desta maneira, as cortes terrestres procuram reproduzir a justiça absoluta do Deus de Israel. Isso porque, pensando de modo ideal, comparecer diante dos tribunais era o mesmo que estar diante de Deus (Ex 22.8; Dt 19.17), e o processo jurídico visava ser um dos aspectos da síndrome obediência=bênção/desobediência=maldição que, segundo ensina o AT, é a ordem providencial do Senhor em todo o decurso da História. Na Sua lei, o Senhor testifica da Sua própria natureza, e sustentar a dignidade da lei é um dever que honra a Deus.

O exemplo mais claro da operação da *lex talionis* oferecido pelo AT é "uma vida será paga por outra". Não se argumenta a necessidade da pena de morte: há uma seriedade especial no crime do assassínio sendo que a imagem de Deus no homem é ultrajada (Gn 9.6), e o princípio da eqüidade deve ser invocado. Alguma outra coisa seria necessária para defender a lei diante desta violação, quando a vida é tirada de modo arrogante e despótico pelo assassínio?

O AT não parece dizer coisa alguma a respeito do castigo como modo de reformar o criminoso, embora Lv 26.23 revele que o Senhor é movido por um impulso reformador ao castigar o Seu povo, e Dt 4.36 (usando o mesmo verbo) ensine que o próprio ato de dar a lei tinha um alvo reformador. Mas a reforma não é desenvolvida no AT como uma teoria punitiva. Por outro lado, a expurgação da sociedade e a dissuasão de outros transgressores em potencial são levadas em conta (e. g., Lv 20.14; Dt 13.5, 11; 17.7; 19:19-20). Mas estas finalidades não são realizadas por tolerância óbvia nem por severidade notável, mas pela aplicação firme da *lex talionis*: atribuir a cada crime sua devida retribuição. Expurgar a sociedade e dissuadir os outros são subprodutos da teoria da retribuição do castigo, afirmada pelo AT.

Não temos evidências, a não ser no caso da pena de morte, no tocante à aplicação pormenorizada do princípio da equivalência. O AT reconhecia uma prática de comutar castigos e de colocar no seu lugar multas em dinheiro. Normalmente, o princípio da *lex talionis* teria sido salvaguardado pelo pagamento de uma indenização cuidadosamente calculada à parte lesada (e.g., Ex 21.19, 22, 33-34; 22.1-15). De modo semelhante, o AT levava em conta vários graus de assassínio (Ex 21.13), e estipulava cidades de refúgio para os casos de homicídio involuntário (Nm 35.9-15; Dt 19.1-13). Mesmo assim, a cidade de refúgio não era uma saída fácil: o caráter rigoroso da prisão urbana (Nm 35.26-28) e a ameaça contínua de que o "vingador" cobraria a devida pena indicam o senso de abomi-

nação moral com que o AT considerava o ato, mesmo não premeditado, de tirar a vida a outrem.

O Valor da Pessoa. O clamor dos indefesos freqüentemente tem passado sem ser ouvido, em todas as sociedades e em todos os períodos da história, mas é duvidoso se já houve um sistema jurídico que, na sua intenção, fosse tão dedicado a proteger as pessoas da injustiça e da repressão. Os profetas ficavam moralmente ofendidos quando a figura ereta da justiça era derrubada ao chão, e quando os interesses influentes de certos setores empregavam a forma externa da legalidade para obter vantagens pessoais (cf. 1 Rs 21.7ss.; Is 5.8-10; Am 8.4ss.). A profecia messiânica do rei perfeito ressaltava sua solicitude para com os necessitados (e.g., S. 72.2-4, 12-14; Is 11.4). Este conceito contrastava, sem dúvida, com muitos soberanos davídicos, mas não deixava de demonstrar-lhes o ideal inerente no seu ofício. Como sempre na Bíblia, esta solicitude para com os necessitados tinha uma base teológica: segundo Dt 10.17-19, o Deus de Israel, que não conhece favoritismo e que não é acessível ao suborno, estende a Sua mão especificamente aos indefesos, e nisto deve ser imitado pelo Seu povo.

Nesse mesmo espírito, o AT proíbe o favoritismo e insiste na justiça eqüitável (e.g., Ex 23.3; Lv 19.15). Para fomentar essa justiça, Moisés fez o sistema jurídico estender-se até à unidade familiar (chefes de dez) a fim de tornar a justiça acessível a todos. Insistiu na integridade do tribunal local (Dt 16.18-20); estabeleceu as regras das evidências (Nm 35.20; Dt 17.6; 19.15); regulou o castigo de tal maneira que a dignidade pessoal dos culpados fosse conservada; insistiu em que a lei fosse executada de modo humanitário (Ex 22.25-27); e, mais do que qualquer outro legislador, preocupou-se com a proteção das mulheres - a menina escrava (Ex 21.7-11), a prisioneira de guerra (Dt 21.10-14), a esposa "odiada" (Dt 21.15-17) e até mesmo as regras extraordinárias para as suspeitas dos maridos (Nm 5.11-31) onde, por certo, a cerimônia foi planejada para favorecer a esposa, objeto da suspeita. O AT mostra que, quando a lei é desobedecida, o amor evapora, e também insiste em que, sem lei, o amor não está livre para florescer, e que, além disso, a própria lei deve transbordar de amor, para que reflita o caráter do Deus em cujo nome foi administrada. J. A. MOTYER

Veja também DIREITO PENAL E PUNIÇÃO NOS TEMPOS BÍBLICOS; LEI, CONCEITO BÍBLICO DA; PENA CAPITAL.

Bibliografia. J. A. Motyer, *Law and Life* e *The Image of God: Law and Liberty in Biblical Ethics;* O. O'Donovan, *Measure for Measure: Justice in Punishment and the Sentence of Death;* B. N. Kaye e G. J. Wenham, eds., *Law, Morality and the Bible;* A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law.*

DIREITO PENAL E PUNIÇÃO NOS TEMPOS BÍBLICOS. Nosso conhecimento sobre o direito do Oriente Próximo deriva principalmente de códigos legais que sobreviveram intactos ou fragmentados, como no caso dos códigos de Ur-Nammu (c. de 2050 a.C.), Bilalama (c. de 1925 a.C.), Lipite-Istar (c. de 1860 a.C.) e Hamurabi (c. de 1760 a.C.), as leis hetéias (c. de 1350 a.C.) e o código da aliança dos hebreus (Ex 21-23; c. de 1250 a.C.).

Os códigos formalizaram leis existentes ou instituíram reformas, quase sempre depois de um período de conquista ou de mudança de monarquia, e expuseram detalhadamente a proteção oferecida para o indivíduo e o estilo de vida esperado tanto pelo rei quanto pela divindade. Pelo fato de a intervenção divina ser freqüentemente considerada instrumental na inspiração da lei e na sua comunicação ao homem, o crime era considerado uma rejeição da deidade e, portanto, havia pouca diferenciação entre direito religioso, penal e civil.

Um grupo ou uma tribo estabelecia uma aliança com uma divindade no sentido de seguir certas práticas religiosas e outro comportamento diário mais geral para o bem-estar da comunidade, e este relacionamento ajudava a unificar os diversos interesses e atividades dos membros do grupo. Ao concordar com uma aliança, a comunidade confiava a uma deidade as suas perspectivas futuras, mas as infrações punidas por aquela deidade, geralmente na forma de calamidades naturais ou de derrota na batalha, resultavam em punição para a comunidade inteira. Porém, algumas penas para as transgressões podiam ser administradas pelo grupo.

O castigo era freqüentemente limitado à compensação de valor igual ("olho por olho"), embora penas severas, incluindo a morte, tenham sido prescritas para o furto de animais, como acontece no Código de Hamurabi (seção 8). De modo geral, quanto menos desenvolvida a cultura (como no caso das leis assírias), tanto mais selvagem era o castigo, que freqüentemente envolvia a morte. Provavelmente o direito antigo mais civilizado tenha sido o código heteu, embora a lei bíblica tivesse um contéudo ético mais considerável.

Delitos Religiosos. A preocupação no sentido de apoiar o monoteísmo era suprema entre os hebreus, e isto resultou em crimes de idolatria - a adoração de outros deuses, em lugar de Javé (Ex 20.4-5; Dt 5.8-9), a blasfêmia (Lv 24.11-16) e a inobservância do sábado (Ex 16.23; 20.9-10; Nm 15.13-36) tornaram-se delitos capitais. Em contraste, os heteus, que protegiam uma economia agrícola, impuseram leis que se relacionavam com a terra, e ocasionalmente faziam que a punição fosse a morte ou a mutilação. Os hebreus consideravam que o sacrifício de crianças (Lv 20.2), a falsa profecia (Jr 26.8-9) ou qualquer forma de crime premeditado era uma ofensa contra Deus, e este tipo de violação religiosa geralmente era castigado pela morte.

Os Danos Pessoais. O assassinato premeditado era punido pela morte (Ex 21.12), mas o homem que matava acidentalmente podia ser protegido e obter refúgio (Nm 35.10-28; cf. Ex 21.12-15, 18-23). O seqüestro de pessoas também envolvia a pena de morte (Ex 21.16). Algumas leis relacionavam-se com danos acidentais a pessoas e estipulavam uma indenização. No Código de Hamurabi, a multa cobrada incluía o pagamento do médico que cuidasse do ferimento (seção 206). Entre os hebreus, um transgressor, cujo ataque provocasse uma lesão permanente ou, quem sabe, a perda de um olho ou de um membro, era castigado recebendo lesão idêntica. Um escravo que sofresse uma lesão permanente da parte do seu dono receberia a sua liberdade como indenização (Ex 21.26-27).

Leis a Respeito dos Bens. Os danos aos bens ou às ceifas causados deliberadamente ou pela negligência eram punidos por multas ou restituição (Ex 22.6; Código de Hamurabi 53-56). Os danos causados a animais ou por eles, especialmente no caso dos bois, figuram com destaque no Código de Hamurabi (seções 250-52) bem como no código da aliança (Ex 21.28--22.4). O Código de Hamurabi legislava que um acidente era perdoável, ao passo que a negligência não o era, e a indenização era paga de conformidade com a classe social da parte lesada.

Nos tempos antigos, a mulher era considerada posse e/ou responsabilidade de um homem. Antes do casamento, ela era posse do pai e, depois do casamento, do marido. Se ficasse viúva, freqüentemente a responsabilidade recaía sobre o parente do sexo masculino mais próximo (Rt 3.13). A vítima reconhecida nos delitos sexuais, portanto, era o proprietário, e a ele era paga a indenização; mas por causa do alto valor que a sociedade atribuía a um elevado padrão moral e à pureza sexual em Israel para a continuação de uma raça forte, o adultério, o estupro ou a sedução eram castigados com severidade. Se o estupro ocorresse nos campos, o sedutor era executado, pois a teoria era que, se a moça tivesse gritado, não poderia ter sido ouvida (Dt 22.25-27). Se ocorresse dentro de casa, os dois eram executados, sendo que a moça era considerada uma cúmplice no crime. A

criança era posse dos seus pais e, como tal, tinha de honrar e obedecer a eles. Amaldiçoar pai ou mãe era um ato sujeito à pena de morte (Ex 21.17), assim como também um ataque contra um deles (Ex 21.15). Já nos tempos mosaicos, um filho não podia ser executado pelo pai sem primeiramente ser apresentada uma acusação diante do concílio. Se o filho fosse considerado pelos anciãos culpado de embriaguez, preguiça ou desobediência, os homens de idade adulta o apedrejariam até à morte (Dt 21.18-21).

Um ladrão condenado tinha de devolver aquilo que furtara, e nos casos de assalto com violência, vinte por cento em indenização punitiva eram acrescentados como repressão (Lv 6.2-7). Na Babilônia, o chefe de um lar que surpreendesse um arrombador forçando a entrada em sua casa podia pedir a sua execução, e seu cadáver seria colocado dentro da brecha que fizera, de conformidade com o Código de Hamurabi (seção 21). A apropriação indébita, muitas vezes de um animal, resultava numa restituição entre três e cinco vezes maior (Ex 22.1-4), mas se não tivesse a capacidade de pagar, o transgressor trabalharia como escravo durante um período apropriado.

Crimes que Refletem o Estilo de Vida. Na sociedade antiga, a promessa de um homem era a sua dívida, e as falsas acusações mereciam o castigo que resultaria do crime de que o réu era acusado. No Código de Hamurabi, quem falsamente acusasse um homem de assassínio era executado (seção 1). O perjúrio era considerado um crime contra Deus bem como contra o próximo. Esperava-se que o indivíduo assumisse a responsabilidade pessoal e financeira pelas posses confiadas a ele e que pagasse uma indenização à taxa de cem ou duzentos por cento no caso de desonestidade ou conivência (Ex 22.9-11). Os membros da comunidade que exigiam proteção especial incluíam viúvas, órfãos, pobres e estrangeiros. O castigo dos seus opressores vinha diretamente do Senhor, que poderia igualmente colocar as famílias dos próprios opressores em perigos semelhantes (Ex 22.21-24, 26-27; 23.9; Dt 23.20; 24.17). Atos sexuais considerados crimes eram o incesto, as relações sexuais durante a menstruação (Lv 15.24; 18.19; 20.18) e a bestialidade (Lv 18.23; 20.15-16). Outras leis gerais incluíam a remoção de marcos de terras (Dt 19.14) e o uso de pesos falsos (Dt 25.15; Lv 19.35; Mq 6.11; Pv 11.1; 20.23). Era proibido o suborno, mas nenhuma punição era especificada (Ex 23.8).

Punições. A pena capital tomava a forma de apedrejamento ou decapitação, sendo que esta última era realizada devido a crimes contra o rei (2 Sm 16.9; 2 Rs 6.31-32). A execução pela espada era freqüentemente aplicada por causa de crimes contra a religião (Ex 32.27; Dt 13.15). A fogueira é mencionada como pena por delitos sexuais (Lv 20.14; 21.9), embora a inferência às vezes possa ter sido ao ato de se marcar alguém usando-se ferro em brasa. O solo santo do monte Sinai era sagrado, e aqueles que o profanassem seriam mortos por flechas. Como repressão, os cadáveres eram exibidos enforcados, mas o enforcamento não era uma forma de execução (Gn 40.19; Js 8.29; 10.26; 2 Sm 4.12). O cadáver era suspenso num cadafalso de madeira. A execução pela empalação num cravo de madeira era freqüente entre os assírios. A crucificação foi usada em 167-166 a.C. como castigo para aqueles que se recusavam a abandonar a fé judaica (Josefo: *Antigüidades* xii. 5.4), e esta forma de execução continuou popular durante o período romano. A morte pelo apedrejamento era usada para os delitos contra a religião, para o adultério e para o filho desobediente (Lv 24.15-16; Nm 15.32-36; Dt 13.1-10; 17.2-7; 21.18-21; 22.22-24). Nos tempos romanos, a vítima às vezes era colocada num cadafalso para ser apedrejada.

O castigo físico incluía espancamentos com varas (Ex 21.20; Pv 13.24; 26.3; Is 9.4; 2 Co 11.25) açoites e chicoteamentos efetuados com uma chibata de várias tiras de couro, que às vezes tinha pedacinhos de osso ou metal nas pontas. Quarenta açoites era o número normal (Dt 25.1-3), mais tarde reduzido em um (2 Co 11.24). Açoitamento também era usado como forma de interrogatório persuasivo (At 22.24). Nos tempos romanos, o costume era açoitar um preso depois de ele ser condenado à morte, e não antes, confor-

me foi feito com Jesus (Lc 23.16; 22; Jo 19.1). Furar os olhos dos presos era uma prática normal no Oriente Próximo (Nm 16.14; Jz 16.21; 1 Sm 11.2; Pv 30.17). A mutilação como castigo, ou como auto-inflição nas práticas cultuais, também era comum, exceto entre os hebreus, que consideravam sagrado o corpo por ter sido feito à imagem de Deus. Sentiam-se justificados, no entanto, em mutilar seus inimigos cortando-lhes os dedões das mãos e dos pés, de modo que não pudessem lutar. A mutilação do rosto e das mãos era determinada no Código de Hamurabi e nos decretos assírios. Os profetas Hanani (2 Cr 16.10) e Jeremias (Jr 20.2-3) foram levados ao tronco, e nos tempos romanos isto podia ser usado como forma de tortura e não somente de humilhação.

Muitas punições, incluindo penas capitais, tinham de ser executadas pelo parente mais próximo da vítima. Sendo assim, alguma forma de vingança parece estar envolvida, bem como a possibilidade de clemência em certas ocasiões. H. W. PERKIN

Bibliografia. D. Amram, "Retaliation and Compensation", *JQR* nova série 2:191-211; J. M. P. Smith, *The Origin and History of Hebrew Law*; G. R. Driver e J. C. Miles, *The Assyrian Laws* e *The Babylonian Laws*, 2 vols.; H. B. Clark, *Biblical Law*; D. Daube, *Studies in Biblical Law*; J. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*; M. Greenberg, "The Biblical Conception of Asylum", *JBL* 78:125-32; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*; S. M. Paul, *Studies in the Book of the Convenant*; *B. S. Jackson, Theft in Early Jewish Law*; B. N. Kaye e G. J. Wenham, *Law, Morality and the Bible*.

DIREITOS CIVIS. Um direito civil é um privilégio que os cidadãos possuem diante do Estado ou de outros cidadãos, segundo o conteúdo de uma constituição e dos estatutos sociais. Os direitos civis podem referir-se a direitos mais gerais como os direitos clássicos à liberdade de expressão, de imprensa, de religião e de reunião. Estas são comumente chamadas liberdades civis. Mais freqüentemente, as pessoas usam a expressão "direitos civis" para designar direitos mais específicos que têm surgido como resposta às reivindicações morais dos grupos sociais sem poder, especialmente aqueles que têm sido submetidos a tratamento injusto pela maioria (ou por minorias mais poderosas). Na tradição jurídica anglo-saxônica, os suspeitos de crimes, por exemplo, recebem salvaguardas de procedimento, tais como o direito a um mandado de *habeas-corpus* e a um julgamento com júri.

Reivindicar um direito contra outra pessoa é claramente diferente de rogar um favor obtido mediante seu consentimento gracioso. Quais direitos o cidadão pode legitimamente pensar em reivindicar? Alguns argumentam que estes devem ser limitados às questões de procedimento, tais como um julgamento justo segundo a lei. Outros asseveram que se devem incluir as exigências dos recursos materiais iguais ou pelo menos o acesso àquelas condições que garantem o bem-estar social da pessoa. Este último conceito é refletido no Pacto Internacional das Nações Unidas dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966), que declara que os cidadãos de todas as nações têm direito a um padrão de vida adequado e em melhoria contínua. Isto inclui os direitos ao alimento, a um emprego digno, a cuidados médicos adequados e até mesmo a "férias periódicas remuneradas". O debate a respeito daquilo que se constitui os direitos civis da pessoa está presente em boa parte da luta cívica no mundo moderno.

No Pensamento Político Ocidental. Neste caso, os direitos civis dependem de princípios fundamentais morais desenvolvidos na tradição da lei natural. A idéia da lei natural remonta aos escritores antigos gregos, romanos e cristãos, que afirmaram que certas "leis" eram eternas e que todo ser humano era capaz de reconhecê-las. Um dos corolários relevantes do conceito da lei natural era a insistência na igualdade humana. Esta fornecia um critério pronto que os críticos sociais antigos usavam para ajudar a derrubar as

instituições estabelecidas que tratavam de modo injusto certos grupos de pessoas. A jurisprudência romana, que formou a prática jurídica ocidental, foi grandemente influenciada por este desenvolvimento.

O sucesso da lei natural foi facilitado pelos escritores cristãos que, influenciados pelas idéias gregas e romanas, achavam o conceito compatível com a declaração de Paulo de que os gentios "mostram a norma de lei, gravada nos seus corações" (Rm 2.15). Mediante a influência de Tomás de Aquino, a tradição da lei natural forneceu o alicerce para a maioria das leis civis e canônicas na Idade Média. Já no século XVIII, a teoria da lei natural chegava ao seu ápice político. John Locke, por exemplo, acreditava que todos os homens são obra do único Criador onipotente e sábio e, conseqüentemente, o estado da natureza tem uma lei segundo a qual nada é mais evidente do que o fato de que todas as pessoas são iguais. Todos os direitos e deveres que os seres humanos devem uns aos outros derivam desta alegação. As Declarações de Independência dos Estados Unidos e da França afirmam como verdades "evidentes por si mesmas" que "todos os homens são criados iguais" ou "nascem e permanecem livres e com direitos iguais". Como fundamento destas verdades, havia a suposição declarada de que todas as pessoas possuem uma "posição social igual, à qual as leis naturais e o Deus da natureza lhes dão direito":

A ênfase dada aos direitos humanos no Ocidente não somente brota da teoria da lei natural; está arraigada, também, no solo que nutriu a fé judaico-cristã. Os códigos e documentos legais mais antigos de que se tem notícia reconheciam direitos civis mínimos para as pessoas pertencentes a grupos vulneráveis. Os egípcios antigos instituiram o direito de os pobres atravessarem rios gratuitamente, se não pudessem pagar, e estabeleceram direitos legais positivos para viúvas e órfãos. Da mesma forma, a lei babilônica, assíria e hetéia garantia certos direitos mínimos para viúvas, crianças, concubinas, escravos, endividados e servos.

Na Bíblia. As leis hebraicas excediam em qualidade outros códigos contemporâneos por afirmarem o tratamento igualitário a todos os cidadãos, independentemente da sua condição social. Algumas leis no NT até mesmo sobrepujam muitos estatutos progressivos contemporâneos, ao afirmarem os direitos civis. Visto que as leis que protegiam os cidadãos eram estabelecidas por Deus, eram totalmente seguras. Nem mesmo o rei poderia negligenciá-las com impunidade; note como Acabe e Jezabel foram castigados por sua ação maligna, ao matarem Nabote a fim de obterem a vinha dele (1 Rs 21). Estes estatutos não somente estabeleciam garantias de processos justos diante da lei, como também outorgavam aos indefesos certas reivindicações econômicas contra os ricos. Assim, os famintos tinham o direito de respigar alimentos entre as colheitas alheias (Lv 19.9-10; Dt 23.24; 24.19-22; Mt 12.1). Os devedores podiam esperar que seus empréstimos fossem cancelados depois de sete anos (Dt 15.7-11). Estrangeiros, viúvas e órfãos recebiam direitos especiais sobre os alimentos que eram trazidos ao templo como dízimos (Dt 14.28-29).

A profunda compreensão que os israelitas tinham da justiça social era um florescimento da sua fé na atividade criadora de Deus. A criatura, como homem e mulher, foi formada à própria imagem de Deus (Gn 1.27) e podia até mesmo ser descrita como "pouco menor" do que Deus (Sl 8.5). Visto que os seres humanos são tão grandiosamente louvados, oprimi-los, afligi-los e maltratá-los, conforme fizeram os egípcios, era uma violação inerente à sua dignidade, e despertava tanto a compaixão quanto a ira de Deus (Dt 26.5-9). Deus, no entanto, escolheu os hebreus não porque possuíam mérito, posição social ou atrativos, mas, sim, porque eram pessoas cujos direitos de seres humanos criados à imagem de Deus estavam sendo violados. O propósito de Deus em livrar o povo tornou-se a base lógica para o próprio sistema israelita de direitos civis para grupos indefesos (Lv 19.34; Dt 24.22).

Infelizmente, os direitos dos pobres eram quase sempre negligenciados ou até

mesmo desprezados. Os profetas, no entanto, tornaram-se uma força moral eloqüente na reafirmação da tradição dos direitos civis. Sua visão do Deus Santo radicalizou seu modo de entender o pecado e sensibilizou-os à intensidade de exploração econômica que ocorria na terra (Is 5.16; 6.3-5; Jr 22.13ss.; Ez 18.5-18; Mq 3.1-4; Os 6.4-9). Os profetas insistiam tanto na restauração dos direitos civis que, ocasionalmente, ligavam a ativadade espiritual com a busca da justiça (Am 5.4-15; Is 58.3-9; Jr 9.23-24; Mq 6.8). A matéria profética não é a única que defende os direitos civis. Os provérbios populares e os hinos religiosos também ressaltam tal preocupação (Pv 14.31; 29.7; Sl 15; 113.7-9).

O NT reflete a mesma posição forte a favor dos direitos civis como a que é incluída no AT. Os ensinos de Jesus estão bem dentro do enfoque profético e criticam fortemente o tratamento injusto recebido por grupos desprovidos de direitos civis. Em mais de uma ocasião, Ele lembrou Seus adversários de que um ser humano é de grande valor (Mt 12.12; Lc 14.5). No Seu "discurso inaugural" Jesus insistiu em que fatores tais como a posição social ou a identidade nacional eram irrelevantes na solicitude que Deus tem para com as pessoas (veja Lc 4.16-32, onde Deus até mesmo cura um inimigo sírio). Além disso, Ele Se via como o defensor das classes inferiores, o libertador messiânico dos oprimidos (Lc 4.18). Os ensinos e as atividades de Jesus reforçavam continuamente a posição moral dos que não tinham recursos (Mc 12.41-44), dos enfermos (Mt 14.13-14), dos idosos (Mt 15.4-6), das mulheres (Jo 4.7ss.), das crianças (Mc 10.13-14) e de outros grupos socialmente fracos, tais como os presos (Mt 25.36) e os cegos (Mt 11.4-6).

Os escritos de Paulo e as práticas comunitárias da igreja primitiva (At 2.44-45; 4.34-35) mediavam o mesmo fundamento moral e teológico para os direitos civis achado no AT e nos ensinos de Jesus. As afirmações teológicas de Paulo sobre a igualdade eram inequívocas (Gl 3.28; 1 Co 7.3-4; 2 Co 8.13-15), embora ocasionalmente adaptasse suas crenças às realidades históricas (veja 1 Tm 2.11, onde Paulo sugere que as mulheres incultas não devem ter uma posição de liderança na igreja). A doutrina de Paulo sobre a justificação mediante a fé, que subentendia que todos os seres estão diante de Deus como pecadores e não como merecedores de favor, talvez tenha sido a maior contribuição da cristandade ao desenvolvimento dos direitos civis no Ocidente. Depois da Reforma, a crença na justificação pela fé resultou na liberdade de consciência e de crença, origem de outros direitos dentro do estado.

Nos Estados Unidos. Os direitos civis na América do Norte têm estado historicamente vinculados com a luta dos negros para obterem a plena igualdade. O Decreto dos Direitos Civis de 1866 outorgou aos negros a cidadania, e foi a primeira legislação de importância sobre direitos nos Estados Unidos. A Constituição foi emendada, também, para tornar ilegal a escravidão e dar aos negros o direito de voto, embora estas leis muitas vezes tenham sido abertamente desafiadas ou diluídas pelas interpretações dos tribunais. Sob a influência dos protestos dos negros, que emergiram inicialmente da igreja negra, liderada, de modo geral, por Martin Luther King Jr. foram feitas algumas conquistas importantes de direitos civis nas décadas de 1950 e 1960. Estes avanços culminaram nos Decretos dos Direitos Civis de 1964 e 1968, que tornaram ilegal a discriminação em habitação, emprego, educação, votação e lugares públicos.

O relativo sucesso do movimento dos direitos civis tem inspirado outros grupos a fazerem pressões a favor dos seus direitos como cidadãos. Estes grupos incluem mulheres, americanos indígenos, latinos, presos, doentes mentais, homossexuais, inquilinos, defeituosos, idosos e crianças, estrangeiros e refugiados, pobres, fetos, consumidores e empregados. Muitos grupos e organizações eclesiásticos de quase todas as linhas teológicas estão ativamente ocupados em apoiar estes vários grupos na procura dos seus direitos civis.

D. J. MILLER

Bibliografia. E. Corwin, *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law*; A. P.

d'Entreves, *Natural Law: An Historical Survey*; G. Forell e W. Lazareth, eds., *Human Rights: Rhetoric or Reality*; C. Fisher, *Minorities, Civil Rights and Protest*; M. L. King, Jr., *Why We Can't Wait*; W. Laqueur e B. Rubin, eds., *The Human Rights Reader*; D. Lyons, *Rights*; A. Miller, ed., *Christian Declaration of Human Rights*; J. Miranda, *Marx and the Bible*; A. Muller e N. Greinacher, eds., *The Church and the Rights of Man*; P. Ramsey, *Basic Christian Ethics*; J. Rawls, *A Theory of Justice*; J. A. Sigler, *American Rigths Policies*; H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy.*

DISCIPLINA. A disciplina subentende a instrução e a correção, o treinamento que melhora, molda, fortalece e aperfeiçoa o caráter. É a educação moral obtida por meio da imposição da obediência através da supervisão e do controle. Geralmente, o conceito é traduzido por "disciplina", "castigo", e "instrução" (heb. *yāsar, mûsār*; gr. *paideuō, paideia*). A disciplina do crente efetuada pelo Pai celestial é freqüentemente ilustrada pela correção aplicada pelo pai humano. "Como um homem disciplina (*yāsar*) a seu filho, assim te disciplina o Senhor teu Deus" (Dt 8.5; Sl 6.1; 38.1). O crente é ensinado a não desprezar a disciplina, *mûsār*, do Todo-poderoso (Jó 5.17; Pv 3.11). O valor da disciplina aplicada por um pai humano é ressaltado em Pv 19.18.

O ensino do AT é ampliado no NT, especialmente em Hb 12.3-12, ao considerar com cuidado os sofrimentos do Salvador. O cristão é exortado a dar o devido valor à disciplina (*paideia*). A disciplina é uma evidência segura da filiação do crente e do amor de Deus.

A falta de disciplina é evidência de ódio, não de amor (Pv 13.24). Além disso, o resultado final da disciplina, que no momento é dolorosa, é o derradeiro bem da pessoa instruída por ela (Hb 12.10-11).

A disciplina pode ser severa, mas não desastrosa: "... como castigados, porém não mortos" (2 Co 6.9; Sl 118.18); e semelhante castigo liberta a pessoa da condenação com o mundo (1 Co 11.33). A disciplina é freqüentemente aplicada pela dor, pela tristeza e pela perda (Jó 33.19, *yākah*), mediante as quais o cristão compartilha da certeza que Paulo tinha do consolo de Deus (2 Co 1.3-11; 12.7-10). Há uma auto-humilhação (Dn 10.12, o hithpael de *'ānâ*). A humilhação e o sofrimento envolvidos visam livrar das considerações temporais (1 Pe 4.1-2; 2 Co 5.15; 1 Jo 2.15-17).

O propósito da disciplina é a correção, a melhoria, a obediência, a fé e a fidelidade do filho de Deus. O resultado é a felicidade, a bem-aventurança (Jó 5.17; Sl 94.12) e a segurança de Ap 3.19: "Eu repreendo e disciplino a quantos amo". V. R. EDMAN

Veja também DISCIPLINA ECLESIÁSTICA.

Bibliografia. H. Baltensweiler, *NDITNT*, I, 682ss.; G. Bertram, *TDNT*, V, 596ss.

DISCIPLINA ECLESIÁSTICA. Como função eclesiástica, a disciplina é ordenada na Grande Comissão: "Ide... fazei discípulos" (Mt 28.19-20). Um discípulo é aquele que voluntariamente se coloca sob a disciplina de um mestre – que para o cristão importa em aprender a "fazer tudo quanto eu vos ordenei", e que para a igreja significa treinar os que querem ser discípulos na prática da vontade revelada do Senhor. A forma universal da disciplina, portanto (embora não seja sempre vista assim), é a pregação da Palavra de Deus – confessada no protestantismo como uma das chaves do reino do Céu (Mt 16.19; 18.18).

A obra disciplinar da igreja inclui a supervisão ativa da conduta de cada membro, porque o crente é formado como discípulo por aquilo que se ressalta no comportamento como resposta obediente ao que ele recebe como Palavra (Mt 15.11), e porque uma fé

salvífica evidencia-se nos frutos das boas obras (Tg 2.17). O Cabeça do corpo requer semelhante "vigilância" da parte dos líderes da igreja (At 20.28), qualquer que seja o título que os designe; o crente deve acatar as admoestações deles (Hb 13.17). Neste sentido mais rigoroso, a supervisão disciplinar da fé e da vida dos membros é confessada na igreja como uma segunda chave do reino.

O procedimento para a administração da disciplina eclesiástica - desde a admoestação amorosa (Gl 6.1) até a excomunhão (1 Co 5.13) - é geralmente estabelecido pelas constituições eclesiásticas. De modo geral, avançam, segundo a necessidade, do conselho particular e pessoal dado por representantes dos líderes da congregação, passando, então, por uma reunião com aqueles líderes e, em seguida, por um aviso público à denominação (geralmente feito de modo anônimo no início) com um pedido urgente de súplicas, chegando, depois, à citação pública do nome da pessoa sob disciplina, e culminando na excomunhão final - pressupondo-se que houve uma recusa teimosa em confessar o pecado e procurar a restauração (Mt 18.15-17 estabelece o padrão). No decurso de todos estes passos o membro recalcitrante é geralmente colocado sob a "censura silenciosa", isto é, aconselhado a não participar da Ceia do Senhor (1 Co 11.27-32) - separação esta que é confirmada pela excomunhão no caso de não haver arrependimento.

O processo disciplinar procura a restauração do membro desgarrado, a sua volta ao corpo. O céu regozija-se com a congregação local quando o faltoso se arrepende (Lc 15.7). Isto é *amor*.

O derradeiro ato disciplinar, que é a excomunhão, visa duas coisas: (1) deixar claro quão terrível é a questão envolvida, mas ainda levando à restauração da comunhão interrompida; e (2) manter a integridade da igreja - porque o corpo não somente corre o risco de incentivar a rebeldia quando casos são desconsiderados (1 Co 5.7), como também fica manchado diante do mundo por pecados que não são levados em conta (Jd 5-13). Além disso, trata-se de blasfêmia contra o próprio Deus o mau comportamento do cristão não arrependido (Rm 2.23-24). A disciplina que deve ser aplicada mas que é deixada de lado não é amor, mas sentimentalismo, a falsificação do amor.

Educar discípulos mediante a disciplina tem caracterizado a igreja desde os tempos de Adão e de Abraão. É a principal lição da "lei e dos profetas" (Mt 5.17-20) e orientação do NT.

Para o protestantismo, a igreja universal torna-se visível na congregação local. É ali que o poder das chaves é exercido, e a disciplina administrada. Num período em que a Igreja universal espalha-se em igrejas, a administração da disciplina parece estar complicada pela possibilidade de a pessoa disciplinada fugir para outra denominação, onde receberá as boas-vindas. Esta possibilidade, combinada com a grande ênfase dada ao "crescimento das igrejas", tende a dar à disciplina uma característica frouxa e indecisiva. Mas a liderança da congregação local faz bem em lembrar-se de que o Senhor requer das suas mãos uma prestação de contas pelo sangue de cada membro (Ez 3.20-21; At 20.26-27). Aquilo que o membro disciplinado faz, torna-se responsabilidade pessoal dele; aquilo que os líderes deixam de fazer é inevitavelmente responsabilidade deles como grupo.

L. DE KOSTER

Bibliografia. L. De Koster e G. Berghoef, *Elder's Handbook*; Confissão de Augsburgo (28); Confissão Belga (32); Confissão de Westminster (30).

DISCRIMINAÇÃO. A prática de tratar as pessoas de modo desigual por pertencerem a um grupo marcado por certas características físicas, religiosas ou sociais. A discriminação não se limita simplesmente a ações pessoais isoladas, mas também pode estar incluída em disposições estruturais como leis, códigos, ordenanças, políticas, organizações comu-

nitárias e instituições sociais mais amplas.

A discriminação é fertilizada pelo preconceito, pela atitude padronizada de hostilidade (aberta ou oculta) diante de outras pessoas. Seus efeitos são geralmente devastadores para o bem-estar físico e espiritual das suas vítimas. Como um círculo vicioso, os efeitos colaterais deste dano conseguem reforçar mais preconceitos e estereotipagens, que passa, então, a causar uma discriminação ainda maior. Em certas circunstâncias, este ciclo de discriminação pode levar, conforme a própria História já tem confirmado com bastante freqüência, ao mais hediondo dos crimes humanos - o genocídio, o extermínio sistemático de grupos inteiros de pessoas. O Holocausto é o exemplo mais recente e brutal da lógica do preconceito e da discriminação. Por causa de conclusões tão malignas, a discriminação é considerada moralmente repugnante a todas as pessoas de boa vontade.

Para os cristãos, a discriminação é moralmente repudiável, não apenas por suas conseqüências malignas, mas também porque violenta o tema bíblico básico do amor, que toma por certo o valor igual de todos os seres humanos. Não faz parte da natureza de Deus demonstrar parcialidade contra grupos específicos de pessoas (Dt 10.17; 2 Cr 19.7; At 10.34; Rm 2.11; Gl 2.6). Pelo fato de os seres humanos serem criados à imagem da própria natureza de Deus, não apenas são pessoalmente dignos de tratamento igualitário, como também são conclamados a tratar os demais da mesma maneira. Os israelitas foram severamente exortados a não perverterem a justiça, sendo-lhes dada a seguinte aplicação clara: "... não farás acepção de pessoas" (Dt 16.19). Todas as pessoas, incluindo-se as pobres e as fracas, e até mesmo os estrangeiros e os inimigos, devem ser tratadas com amor (Lv 19.1-5; Dt 1.17; 24.17-18). Este conceito incluía disposições para indenizações para os pobres por causa das suas circunstâncias desvantajosas, muitas vezes chamada pejorativamente de "discriminação inversa" (Lv 19.10; 25.35; Dt 15.7-11; 24.19-22). Os profetas, que refletiam a mente de Deus, condenavam tão vigorosamente a discriminação que até mesmo prediziam a destruição de grandes cidades e de nações inteiras pela prática da parcialidade contra os pobres, os órfãos, as viúvas e outros grupos vulneráveis (Is 1.21-23; 3.8-15).

Jesus deu continuidade à tradição profética quando declarou no Seu famoso sermão que os benefícios da parte de Deus são derramados sobre bons e maus da mesma maneira (Mt 5.45). Os próprios inimigos de Jesus disseram que Ele ensinava o caminho verdadeiro de Deus, que, segundo a interpretação deles, consistia em não mostrar parcialidade (Lc 20.21). Não se tratava de mera adulação, pois Ele realmente Se recusava a seguir as práticas discriminatórias baseadas nos preconceitos comuns. Conversou em público com uma mulher samaritana (Jo 4.7-9), comeu com publicanos e pecadores (Mt 9.10-13), defendeu uma mulher surpreendida em flagrante adultério (Jo 8.1-11) e tocou os leprosos (Mt 8.3). Segundo Lucas, a declaração de Jesus no sentido de Deus Se importar com uma viúva faminta "impura" e até mesmo com um general inimigo leproso ofendeu tanto o grupo que "estava por cima" em Nazaré que este se tornou uma turba assassina (Lc 4.25-30).

O princípio da imparcialidade deu ímpeto ao esforço evangelístico mundial da igreja primitiva, representado pelo reconhecimento de Pedro de que Deus não demonstra parcialidade contra vários grupos étnicos (At 10.34; 11.12; 15.9). A não-discriminação tornou-se um elemento tão fundamental da ética da igreja primitiva que na carta de Tiago é um dos principais testes da verdadeira fé em Jesus Cristo (Tg 2.9). Exibir a "lei real" do amor é interpretado no contexto de a pessoa fazer, ou não, uma distinção "desonrosa", ao dar preferência às pessoas ricamente adornadas, em lugar das que estão mal vestidas (vv. 2-9).

Hoje, ainda que muitos esforços tenham sido feitos para se eliminar a discriminação através da educação e das leis dos direitos civis, isto continua sendo uma realidade

Veja também ULTRADISPENSACIONALISMO; DARBY, JOHN NELSON.

Bibliografia. C. B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*; D. P. Fuller, *Gospel and Law*; C. N. Kraus, *Dispensationalism in America*; C. C. Ryrie, *Dispensationalism Today*; E. Sauer, *From Eternity do Eternity*; C. I. Scofield, ed., *A Bíblia de Scofield.*

DISPUTA DE LEIPZIG (1519). Um debate realizado na Universidade de Leipzig, de 27 de junho a 16 de julho de 1519, que envolveu Johann Eck, Martinho Lutero e Andreas von Carlstadt. Eck, um catedrático de teologia na Universidade de Ingolstadt, era um estudioso de distinção e um debatedor temido. Embora fosse originalmente amigo de Lutero, sua crítica às Noventa e Cinco Teses despertou a ira do reformador e provocou um ataque veemente por Carlstadt, amigo de Lutero. O resultado foi um desafio de Eck para Carlstadt confrontar-se com ele numa disputa pública. Originalmente, não se esperava que Lutero participasse, mas ele se envolveu na guerra de panfletos que antecedeu o debate. Parece que Eck queria que Lutero fosse incluído, porque esperava desmascarar o radicalismo da posição de Lutero e desacreditar o reformador.

Eck e Carlstadt começaram o debate com uma discussão sobre a graça e o livre-arbítrio. Embora Carlstadt defendesse com nobreza a sua posição, Eck revelou ser o debatador mais perito. Quando Lutero entrou na disputa, em 4 de julho, o assunto foi mudado para a questão da autoridade papal. Antes do debate, Lutero tinha escrito que a primazia papal era de origem recente e que era contrária ao ensino das Escrituras, aos decretos do Concílio de Nicéia e à evidência da história eclesiástica. Este fato deu a Eck a oportunidade de associar as opiniões de Lutero com as do herege boêmio, João Huss, que tinha sido condenado pelo Concílio de Constança e queimado vivo em 1415. Esta acusação era especialmente séria em Leipzig, porque, depois da morte de Huss, seus seguidores tinham fugido para a Saxônia. Quando Lutero declarou que "entre os artigos de Huss, acho muitos que são claramente cristãos e evangélicos, os quais a igreja universal não pode condenar", Eck ressaltou que o Concílio de Constança não tivera aquela opinião. Lutero respondeu declarando que os concílios podiam errar e que tinham errado no passado, e que somente as Escrituras eram infalíveis. Durante os dias finais do debate, Lutero e Eck tratavam dos assuntos do purgatório, da penitência e das indulgências. A disputa terminou com Carlstadt e Eck voltando às questões da graça e do livre-arbítrio.

Os dois lados reivindicaram a vitória no debate, mas as Universidades de Erfurt e Paris, escolhidas para a arbitragem, nunca forneceram um veredicto claro. O debate foi um sucesso tático para Eck, porque conseguira identificar Lutero como um herege condenado. Para Lutero, a disputa de Leipzig foi um ponto crucial na sua carreira, porque revelou até que ponto ele se desafeiçoara da posição oficial da igreja, e ajudou a esclarecer os seus pensamentos sobre as questões centrais. R. W. HEINZE

Veja também LUTERO, MARTINHO; ECK, JOHANN.

Bibliografia. E. G. Schwiebert, *Luther and His Times*; W. H. T. Dau, *The Leipzig Debate in 1519.*

DIVÓRCIO. Embora haja poucas referências ao divórcio nos primeiros séculos da era cristã, as evidências indicam a sua rejeição com o direito a novo casamento pelos Pais da Igreja. Por volta do século VI, a Igreja Oriental tinha desenvolvido a tradição de permitir o divórcio com o direito a novo casamento por várias razões, e a tradição da Igreja Ortodoxa Oriental de hoje introduziu o conceito da "morte moral" de um casamento. A Igreja Ocidental, no entanto, manteve com firmeza o ponto de vista de que o casamento era in-

dissolúvel. Agostinho, a quem muitos devem o desenvolvimento do conceito do casamento como sacramento, acreditava que ele era indissolúvel, mas no sentido de uma obrigação moral de permanência: o casamento *não devia* ser dissolvido. Entretanto, os escolásticos medievais no Ocidente desenvolveram um conceito sacramental do casamento como indissolúvel num sentido absoluto: o casamento válido *não podia* ser dissolvido. Este ponto de vista prevaleceu na Igreja Romana, e é sustentado pelos cristãos das tradições católicas. Na Idade Média, lado a lado com a rejeição ao divórcio, desenvolveu-se um conjunto complexo de medidas para a dispensa e a anulação, mediante o qual os casamentos penosos eram dissolvidos, evitando ou passando por cima da lei da indissolubilidade.

Os reformadores do continente europeu procuraram voltar a um modo mais bíblico de entender a natureza do casamento. Rejeitaram a elevação do casamento à condição de sacramento, e discordaram da indissolubilidade absoluta do casamento. Levantaram objeções contra os processos de anulação que estavam difamando o ideal divino de permanência. Acreditavam que algumas partes do NT permitiam o divórcio com direito a um novo casamento em certas circunstâncias.

Os reformadores na Inglaterra herdaram idéias tanto da tradição católica ocidental quanto dos reformadores do continente europeu. Se as propostas de Cranmer para uma lei canônica revisada tivessem chegado a fazer parte do Livro dos Estatutos, teriam incluído disposições para o divórcio por motivos de adultério, abandono malicioso, ausência prolongada sem notícias, atentados contra a vida do cônjuge e crueldade. Um castigo severo era ordenado no caso de adultério, mas o cônjuge inocente tinha permissão para casar-se de novo. Desde os tempos da Reforma, a Igreja da Inglaterra tem exibido a tensão entre dois conceitos opostos. De um lado, existe uma forte tradição a favor da indissolubilidade, que proíbe o divórcio por qualquer motivo e, assim, requer a disciplina mais rigorosa de qualquer igreja. Há, também, uma influência significativa favorável à dissolução. No século XVII, vários divórcios foram obtidos mediante um decreto especial do Parlamento, com um subseqüente novo casamento na Igreja. Esta tensão ainda existe, e subjaz os recentes relatórios anglicanos: "O Casamento, o Divórcio e a Igreja" (1971) e "O Casamento e a Tarefa da Igreja" (1978), sendo que os dois (o segundo por uma maioria) recomendavam que a Igreja da Inglaterra relaxasse sua regra rigorosa atual de que nenhuma pessoa com cônjuge ainda vivo pode casar-se na igreja, embora pessoas divorciadas, que tenham recebido permissão para tal, possam ser admitidas à Santa Comunhão.

Os dois lados acreditam que estão sustentando uma tradição cristã de longa data. Além disso, os dois lados reivindicam apoio bíblico para seus argumentos. Os contrários à dissolução insistem em que Jesus afirma nos Seus ensinos a indissolubilidade do casamento, proíbe o divórcio e anula, assim, a lei vétero-testamentária. Os favoráveis à dissolução acreditam que o NT realmente concede permissão para o divórcio, em harmonia com a regra mosaica, como uma concessão à pecaminosidade do coração humano.

Antecedentes Veterotestamentários. Segundo a suposição de que o povo do antigo Israel pré-exílico compartilhou das atitudes e costumes dos seus vizinhos contemporâneos, parece (da Mesopotâmia por volta do século VIII a.C.: as leis de Hamurabi e as leis de Eshuna) que o casamento era comumente planejado pelos pais; que as considerações financeiras demonstravam que a intenção era de que o casamento fosse vitalício; que os maridos esperavam fidelidade da parte da esposa e podiam exigir a pena da morte em caso de adultério. O divórcio, embora fosse uma possibilidade, era raro, a menos entre os ricaços, porque a despesa envolvida era exorbitante. Nos tempos pós-exílicos (em comparação com o Egito do século V a.C.) os costumes eram semelhantes às práticas mais antigas, embora as despesas do divórcio já fossem menores; a pena da morte já não era exigida; e as mulheres, e não somente os homens, podiam abrir proces-

so pedindo o divórcio.

As leis do Pentateuco que regem as relações sexuais parecem ter sido formuladas a fim de conservar o conceito de que, no casamento, o homem e a mulher são unidos numa união destinada a ter um caráter permanente, vitalício e exclusivo. É neste contexto que devemos examinar o parágrafo central do AT no tocante ao divórcio, Dt 24.1-4, que forma os antecedentes de parte da matéria nos Evangelhos.

As traduções mais antigas dão a impressão de que o homem é *obrigado* a divorciar-se da sua esposa se for achada nela "coisa indecente". Mas não se trata bem disso. A versão de Almeida Revista e Corrigida concorda com os comentaristas modernos no sentido de que esta legislação está concedendo permissão, e não expressando um mandamento. Realmente, o argumento principal do parágrafo diz respeito ao novo casamento: uma mulher divorciada do marido por alguma "indecência" dela (provavelmente alguma conduta sexual imprópria e grave que não chegasse ao adultério), e que depois se casa com outro que, então, mais tarde, se divorcia dela, não tem licença de voltar ao seu primeiro marido. O parágrafo reconhece que divórcios acontecem, mas não os ordena nem os encoraja. Além disso, regulamenta o divórcio (o marido tem de dar à esposa um termo de divórcio) para fornecer à esposa alguma proteção. A curiosa proibição no tocante ao novo casamento com o primeiro marido talvez indique uma limitação à crueldade masculina se existisse algum costume de se "emprestar" a esposa por algum tempo.

É importante notar que a lei diz respeito ao divórcio, e não à simples separação. A palavra "divórcio" na frase "termo de divórcio" relaciona-se com a palavra usada para "derrubar árvores" e até mesmo "decapitar". Indica o corte total daquilo que no princípio foi uma união viva. O divórcio, pois, é um tipo de amputação. Não pode acontecer sem causar danos aos respectivos cônjuges. Portanto, esta legislação no AT reconhece o fato de que os casamentos às vezes são rompidos, sem, contudo, haver aprovação do divórcio; vê a necessidade da legislação civil por amor à sociedade (o termo de divórcio); serve para proteger a mulher divorciada e legislar contra a crueldade. De seu próprio modo negativo, portanto, a legislação procura preservar o máximo possível o ideal divino para o casamento num mundo pecaminoso.

Uma rápida visão da prática pós-exílica em Israel revela-nos possíveis indícios de que a prática do divórcio tornara-se mais fácil: assim, Malaquias precisa reafirmar a intenção divina a favor do casamento, ao lembrar aos seus leitores que Deus odeia o divórcio (2.16).

O Ensino Neotestamentário. O divórcio é discutido no NT num contexto onde a Lei do AT era considerada preciosa (embora fosse interpretada de modos diferentes pelas várias escolas dos fariseus) e os costumes greco-romanos exerciam alguma influência (assim, Mc 10.12 coincide com a permissão romana para as mulheres, e não somente os homens, abrirem processo de divórcio, mas Mt 19.9, escrito para judeus, não contém alusão ao costume).

Nos dias de Jesus, estava em andamento uma disputa entre as escolas farisaicas no tocante à interpretação de Dt 24.1-4 e àquilo que se constituía em motivo aceitável para o divórcio. (É esta disputa que está por trás da maneira de ser formulada a pergunta, em Mt 19.3: "É lícito ao marido repudiar a sua mulher *por qualquer motivo?*" cf. Mc 10.2). Os fariseus de Shamai interpretavam a legislação em Deuteronômio de uma forma rigorosa: o divórcio era permitido somente por causa de um pecado sexual grave. Os fariseus mais liberais, de Hilel (com quem talvez se esperasse que Jesus tomasse partido), entendiam "se ela não for agradável aos seus olhos" (Dt 24.1) no sentido de ser uma licença para o divórcio, até mesmo pelos motivos mais triviais (até mesmo estragar um prato de comida destinado a ele). E bem possível que nem mesmo os xamaítas praticassem sempre aquilo que pregavam (cf. Mt 23.4), de modo que o divórcio por razões bastante triviais pode ter sido comum nos tempos de Jesus - embora tenha sido raro em comparação com os pa-

drões modernos.

Parece muito improvável que, nos tempos de Cristo, os tribunais judaicos tivessem licença de impôr a pena da morte por causa de adultério; até mesmo nos tempos antigos de Oséias parece que a exigência da pena de morte por causa de adultério não vigorava. No NT é tomado por certo que a única penalidade pelo adultério é o divórcio. Realmente, os tribunais israelitas podiam *compelir* um marido judeu a divorciar-se de sua esposa por certos motivos. Fica claro, portanto, que os ouvintes de Jesus tomavam por certo que a lei do divórcio era relevante para o crime do adultério, e é altamente provável que tivessem certeza de que o divórcio após o adultério era obrigatório. Se Jesus estivesse introduzindo alguma coisa radicalmente nova, esperaríamos que isto fosse deixado claro.

A matéria nos Evangelhos Sinóticos tem dado origem a disputas consideráveis entre os comentaristas. Em primeiro lugar, Jesus responde à pergunta dos fariseus a respeito do divórcio, fazendo uma referência à intenção original de Deus na criação (Mt 19.4; Mc 10.6). Em contraste com boa parte da concentração da Igreja, durante considerável fase da sua História, naquelas partes do casamento que podemos chamar de exterioridades – as formalidades legais, as disciplinas, as cerimônias – a ênfase bíblica primária recai no casamento como um relacionamento pactual. A linguagem do casamento é usada para descrever o pacto entre Deus e o Seu povo; o relacionamento entre Deus e o Seu povo, e entre Cristo e a Sua Igreja, é citado como o padrão para o relacionamento conjugal. Uma aliança (ou pacto) é um relacionamento pessoal dentro de uma estrutura publicamente conhecida, baseado em promessas feitas e aceitas. É a este relacionamento pessoal que Gn 2.24 (ao qual Jesus se refere, em Mt 19.5) aponta, ao resumir da seguinte maneira o casamento: "deixar pai e mãe" (declaração pública; a dimensão social do casamento); "unir-se" (a palavra do amor e da fidelidade dedicados, segundo a aliança); "tornando-se os dois uma só carne" (uma sociedade unitária completa entre duas pessoas em mútuo relacionamento, simbolizada e aprofundada pela união sexual). Jesus coloca este versículo no contexto teológico de Gn 1.27: a criação do homem à imagem de Deus, homem e mulher. Em outras palavras, o casamento corresponde ao padrão estabelecido por Deus, na criação, para o relacionamento sexual pessoal. Um casamento visa ser uma relação terapêutica, crescente e em amadurecimento com o passar do tempo, uma "colheita do Espírito", que segue o padrão do relacionamento divino segundo a aliança e, por sua vez, revela algo desse relacionamento. Requer, portanto, a previsibilidade, a continuidade, a fidedignidade – ou seja: a permanência. O ideal de Deus a partir da criação, afirma Jesus, é uma união exclusiva vitalícia que não deve ser rompida.

Em segundo lugar, Jesus coloca o divórcio e o novo casamento na categoria de adultério (Mt 19.9: cf 5.27-32). Os fariseus tinham tornado comum o divórcio ao reduzirem seu interesse ao nível dos seus motivos e à necessidade de uma certidão de divórcio. Jesus diz que, à luz da intenção de Deus na Criação, toda infidelidade, todo rompimento do compromisso de "uma só carne", todo "repúdio" (*apolyō*) do cônjuge é pecado. O mandamento: "não adulterarás" significa: "não quebrarás a única carne". O divórcio, portanto, é uma infidelidade a uma aliança: viola este mandamento.

Alguns cristãos acreditam que Jesus, aqui, não fala do divórcio propriamente dito, mas da separação. Então, a ênfase recairia no novo casamento como adultério no sentido físico. Jesus está tornando mais restrita a permissão mosaica; está sendo ainda mais rigoroso do que os xamaítas. O divórcio não é permitido. O novo casamento é adultério. É esta a razão do choque dos Seus discípulos diante deste ensino (Mt 19.10). Outros cristãos acreditam que Jesus realmente *está* falando a respeito do divórcio, e não somente sobre a separação. Não parece provável que ele estivesse usando *apolyō* no sentido da separação sem direito ao novo casamento. Semelhante separação era desconhecida nos dias de Jesus. Se Ele estivesse usando a palavra num sentido novo e limitado, mormente num debate sobre Dt 24 em que o novo casamento (embora fosse restrito) era tomado

muito persistente e sutil em quase todas as sociedades. Tragicamente, o preconceito e discriminação insistentes têm sido perpetuados nas sociedades de orientação cristã, por interesse ou por medo demonstrado. Passam, então, a ser acoplados com uma interpretação errônea de textos bíblicos selecionados. Felizmente, alguns dos movimentos mais fortes contra a discriminação sexual, racial, religiosa e cultural, segundo se revelam na luta contemporânea a favor dos direitos civis dos negros, têm estado arraigados na ética judaico-cristã. Esta ética ajudará a estimular a igreja cristã a aumentar ao máximo seus esforços para desarraigar os preconceitos e abolir a discriminação mediante a transformação do coração, a conversão da mente e as reformas sociais e legais. D. J. MILLER

Bibliografia. G. Allport, *The Nature of Prejudice*, G. S. Becker, *The Economics of Discrimination*; J. Feagin e C. Feagin, *Discrimination American Style: Institutional Racism and Sexism*; A. H. Goldman, *Justice and Reverse Discrimination*; F. Holmes, *Prejudice and Discrimination*; M. L. King Jr., *Why We Can't Wait*; W. Laqueur e B. Rubin, *The Human Rights Reader*; V. Mollenkott, *Women, Men, and the Bible*; V. Mollenkott e L. Scanzoni, *Is the Homossexual My Neighbor? Another Christian View*; R. A. Ruether, *Liberation Theology*; G. E. Simpson e J. M. Yinger, *Racial and Cultural Minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination*; T. Skinner, *Black and Free*.

DISPENSAÇÃO, DISPENSACIONALISMO. As palavras gregas, usadas cerca de vinte vezes no NT, significam "gerir, regular, administrar e planejar os negócios de uma casa". Este conceito da mordomia humana é ilustrado em Lc 16.1-2, onde as idéias de responsabilidade, prestação de contas e possibilidade de mudança são detalhadas. Em outros lugares (Ef 1.10; 3.2, 9; Cl 1.25), a idéia da mordomia divina se destaca - i.é, uma administração ou plano sendo levado a efeito por Deus neste mundo.

Uso Teológico. Edificando-se sobre a idéia da administração divina do mundo ou do Seu plano para o mundo, o dispensacionalismo descreve o desdobrar deste programa em várias dispensações ou planos de mordomia, no decurso da história do mundo. O mundo é visto como um lar administrado por Deus em associação com várias etapas de revelação que demarcam as diferentes economias no desenvolvimento do Seu programa total. Estas economias são as dispensações no dispensacionalismo. Assim, do ponto de vista de Deus, uma dispensação é uma economia; do ponto de vista do homem, é uma responsabilidade diante da revelação específica dada na ocasião. Com relação à revelação progressiva, uma dispensação é uma etapa dentro dela. Então, uma dispensação pode ser definida como "uma economia distinguível dentro do desenvolvimento do programa de Deus".

O Número de Dispensações. Pelo menos três dispensações (conforme comumente entendidas no dispensacionalismo) são mencionadas por Paulo; a que antecede o tempo presente (Cl 1.25-26), a disposição presente (Ef 3.2), e a administração futura (Ef 1.10). Estas três requerem uma quarta - uma antes da Lei; e uma dispensação anterior à Lei parece exigir que seja dividida em economias antes e depois da queda. Assim, cinco administrações parecem claramente distinguíveis (pelo menos dentro de um entendimento pré-milenista das Escrituras). O esquema sétuplo comum inclui uma nova economia depois do dilúvio de Noé e outra com a chamada de Abraão.

O Relacionamento com a Revelação Progressiva. Deus não revelou toda a verdade de uma só vez, mas fê-lo através de vários períodos e etapas de revelação. Este princípio da revelação progressiva fica evidente nas próprias Escrituras. Paulo disse ao seu auditório no Campo de Marte que em tempos passados Deus não levou em conta a ignorância deles, mas que agora notifica a todos os homens que em toda parte se arrependam (At 17.30). A abertura majestosa da Epístola aos Hebreus delineia os vários meios da revelação progressiva (Hb 1.1-2). Um dos versículos mais notáveis no sentido de demonstrar os

diferentes modos de Deus lidar com a humanidade é João 1.17.

O conceito da revelação progressiva não nega a unidade da Bíblia, mas reconhece a diversidade da revelação divina que se desdobra como essencial à unidade da Sua revelação completa.

Características Essenciais. A teologia dispensacionalista desenvolve-se do uso consistente do princípio hermenêutico da interpretação normal, clara ou literal. Este princípio não exclui o uso de figuras de linguagem, mas insiste em que há por trás de cada figura um significado literal.

A aplicação deste princípio hermenêutico leva o dispensacionalismo a fazer uma distinção entre o programa de Deus para Israel e o Seu programa para a Igreja. Assim, a igreja não começou no AT mas no dia do Pentecoste, e a igreja atualmente não está cumprindo promessas feitas a Israel no AT, que ainda não foram cumpridas.

A Salvação. Sem dúvida, a objeção ao dispensacionalismo que mais se ouve é que ele abertamente ensina vários modos de salvação. Esta objeção tem sua origem em se considerar erroneamente cada dispensação como um modo de salvação (haveria, portanto, cinco, seis ou sete modos) ao invés de disposições administrativas que incluíam, entre muitas coisas, uma revelação suficiente para uma pessoa estar em harmonia com Deus. Advém, também, de uma má compreensão do uso de "lei" e "graça" como rótulos para duas das dispensações, como se isto subentendesse que se tratam de dois modos de salvação. Os dispensacionalistas, porém, têm ensinado e continuam ensinando que a salvação ocorre sempre através da graça de Deus. A *base* da salvação em toda dispensação é a morte de Cristo; a *exigência* para a salvação em todas as eras é a fé; o *objeto* da fé é o Deus verdadeiro; mas o *conteúdo* da fé muda nas várias dispensações. Afirmar que o conteúdo da fé era idêntico negaria necessariamente a natureza progressiva na revelação. Os não-dispensacionalistas às vezes podem tornar-se culpados por atribuir ao AT o conteúdo do NT, a fim de conseguirem uniformidade no conteúdo da fé.

As Origens. Muitas vezes, o dispensacionalismo tem sido acusado de ser recente em suas origens e, portanto, falso. Naturalmente, o aspecto recente não implica na falsidade, assim como a antigüidade não garante a veracidade. Declarações não-sistemáticas semelhantes às do dispensacionalismo são encontradiças nos escritos dos Pais da Igreja, mas como sistema o dispensacionalismo não começou a se desenvolver senão na primeira parte do século XVIII nos escritos de Pierre Poiret, John Edwards e Isaac Watts. Embora estes homens tenham exposto esquemas dispensacionalistas, foram o ministério e a obra escrita de John Nelson Darby, no século XIX, que sistematizaram o conceito. A sua obra foi o alicerce para dispensacionalistas posteriores como James H. Brookes, James M. Gray, C. I. Scofield e L. S. Chafer.

Outros Esquemas Dispensacionalistas. Alguns teólogos da aliança (aqueles que consideram que Deus operou segundo uma única aliança da graça a partir da Queda) usam o conceito de dispensações diferentes, mas como partes da aliança da graça. As dispensações do AT e do NT são geralmente reconhecidas, embora alguns acrescentem dispensações que dizem respeito à chamada de Abraão e à promulgação da Lei Mosaica (e.g., Charles Hodge). No entanto, o aspecto unificador é a aliança da graça e da salvação dentro de uma determinada dispensação, de modo que quaisquer alterações entre uma dispensação e outra participam da natureza da antecipação no AT e da realização no NT, ao invés de mudanças distintivas e reais na administração.

Embora existam vários ramos do ultradispensacionalismo, eles são caracterizados por ensinarem a existência de duas igrejas dentro do livro de Atos. Uma foi a igreja judaica, que começou no Pentecoste e terminou quando a segunda, o Corpo de Cristo, foi iniciada pelo ministério do apóstolo Paulo, em At 9, 13 ou 28). Os ultradispensacionalistas freqüentemente não praticam o batismo na água mas geralmente observam a Ceia do Senhor.

C. C. RYRIE

23:291; M. Geldard, "Jesus Teaching on Divorce," *Chu* 92:134; C. Jones, ed., *For Better, For Worse*; K. E. Kirk, *Marriage and Divorce*; J. Murray, *Divorce*; O. M. T. O'Donovan, *Marriage and Permanence*; J. H. Olthuis, *I Pledge You My Troth*; H. Openheimer, *The Marriage Bond*; J. P. Sampley, *And the Two Shall Become One Flesh*; E. Schilebeeckx, *Marriage: Human Reality and Saving Mystery*; D. W. Shaner, *A Christian View of Divorce*; J. R. W. Stott, "The Biblical Teaching on Divorce", *Chu* 85:165; H. Thielicke, *The Ethics of Sex*; B. Thornes e J. Collard, *Who Divorces?* W. R. Winnett, *Divorce and Remarriage and Anglicanism* e *Divorce and the Church*; D. Atkinson, *To Have and to Hold* e *Tasks for the Church in the Marriage Debate*; A. K. Mitchell, *Someone to Turn to: Experiences of Help before Divorce*.

DÍZIMO, A PRÁTICA DO. A prática de se dar a décima parte dos bens ou produtos de uma pessoa, a fim de sustentar instituições religiosas ou o sacerdócio. É uma prática antiga, generalizada na antigüidade e achada no judaísmo bem como nas culturas circunvizinhas do Oriente Próximo.

Os mandamentos sobre o dízimo no AT enfatizam a quantidade (uma décima parte) do dom. Aqui existe a crença de que Deus tem o direito de compartilhar diretamente dos grãos, do vinho e do azeite que aos seres humanos é permitido produzir. Em períodos diferentes da história de Israel, regulamentos variáveis regeram a prática do dízimo. Antes dos tempos do Código Deuteronômico, os dízimos eram usados na celebração de festas cultuais nos lugares santos, como no caso em que Amós menciona os dízimos trazidos a Betel (4.4), provavelmente por causa do voto feito por Jacó (Gn 28.22). Os primogênitos dos rebanhos e o dízimo dos frutos do campo compunham o conteúdo da refeição festiva. O sacerdote do lugar santo, os estrangeiros, as viúvas e os órfãos participavam da refeição com aqueles que traziam as provisões. Aquilo que não era consumido na refeição era dado aos sacerdotes e seus assistentes bem como aos necessitados (Dt 14.22ss.).

No livro de Deuteronômio, os primogênitos dos rebanhos e os dízimos devem ser trazidos para o lugar santo central em Jerusalém ("no lugar que Ele escolher para ali fazer habitar o Seu nome", 14.23). As famílias e os levitas deviam viajar para Jerusalém para a refeição festiva. Se a viagem fosse longa demais, dificultando o transporte do dízimo, era possível vender o dízimo e comprar em Jerusalém aquilo que fosse necessário (vv. 24ss.). Este sistema, no entanto, não supria adequadamente as necessidades dos pobres, de modo que o código estipulava que o dízimo devia ser guardado na cidade local a cada três anos (vv. 28-29; 26.12-15). Seria distribuído aos levitas, aos estrangeiros, aos órfãos e às viúvas, que não podiam produzir alimentos para si.

A viagem para Jerusalém e o dízimo ali ofertado transformaram a natureza do dízimo de um sacrifício da colheita para algo semelhante a um imposto cultual. A concentração da adoração em Jerusalém também significava que os sacerdotes do templo precisavam de uma renda mais ou menos regular. Durante o período do exílio, o dízimo tornou-se um tipo de imposto pago aos sacerdotes. Nos textos pós-exílicos, a refeição cultual já não é mencionada. Já nessa época, os dízimos eram guardados em armazéns (Ne 10.38; Mq 3.10). Então, além disso, já não se exigia que os dízimos fossem trazidos para Jerusalém, mas eram coletados pelos levitas locais (Ne 10.37-38). Com efeito, isto transformou o dízimo em imposto.

São poucas as referências ao dízimo, no NT. Jesus atacou os fariseus por pagarem o dízimo (gr. *apodekatoō*) com exatidão, enquanto negligenciavam as partes mais importantes da Lei: a justiça, a misericórdia e a fé (Mt 23.23; cf. Lc 11.42). O fariseu é retratado orando no templo: "dou o dízimo de tudo quanto ganho" (Lc 18.12). Em Hb 7.6, 8-9, há três referências a Gn 14.17-20.

A igreja primitiva estabeleceu um dízimo para os seus membros. Este, porém, era diferente dos regulamentos do AT, sendo visto como um mínimo absoluto, e devia ser

dado com base na renda total da pessoa. O Didaquê preceituava que as primícias fossem dadas do "dinheiro, das roupas e de todas as suas posses" (13.7).

Na história posterior da igreja, a obrigação do dízimo sempre foi mantida em tensão com a ordem de Cristo de vender tudo e renunciar às posses (Mt 19.21), juntamente com o ensino de Paulo de que Cristo traz a libertação dos preceitos legais (Gl 5.1). Já nos séculos V e VI, a prática do dízimo já estava bem estabelecida nas áreas antigas da cristandade no Ocidente. No século VIII, os soberanos carolíngios tornaram o dízimo eclesiástico parte da lei secular.

Já no século XII, os monges que antes tinham sido proibidos de receber dízimos, sendo obrigados a pagá-los, obtiveram certa medida de liberdade ao obterem permissão para receber dízimos e, ao mesmo tempo, tendo isenção do pagamento deles. Controvérsias sobre dízimos sempre surgiram quando pessoas procuravam evitar o pagamento, ao passo que outras tentavam apropriar para si as rendas dos dízimos.

Os dízimos medievais eram divididos em *prediais*, cobrados sobre os frutos da terra; *pessoais*, cobrados dos salários da mão de obra; e *mistos*, cobrados da produção dos animais. Esses dízimos eram subdivididos, ainda, em *grandes*, derivados de trigo, feno e lenha, pagáveis ao reitor ou sacerdote responsável pela paróquia; e *pequenos*, dentre todos os demais dízimos prediais, mais os dízimos mistos e pessoais, pagáveis ao vigário.

Na Inglaterra, especialmente por volta dos séculos XVI e XVII, a questão dos dízimos foi uma fonte de conflito intenso, visto que a igreja estatal dependia dos dízimos para a sua sobrevivência. Implicações sociais, políticas e econômicas eram consideráveis nas tentativas do Arcebispo Laud de aumentar o pagamento dos dízimos, antes de 1640. Os puritanos ingleses e outros queriam a abolição dos dízimos, substituindo-os por contribuições voluntárias para sustentar os clérigos. Mas a questão do dízimo despertou paixões ferozes e amarguras, notáveis dentre todas as questões associadas com a Guerra Civil Inglesa. Depois da guerra, o dízimo obrigatório sobreviveu na Inglaterra até ao século XX.

D. K. McKIM

Veja também OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS.

Bibliografia. G. Constable, *Monastic Tithes from Their Origins to the Twelfth Century*; C. Hill, *Economic Problems of the Church from Archbishop Whitgift to the Long Parliament*; L. Vischer, *Tithing in the Early Church.*

DOCETISMO. Um termo usado para referir-se a uma perspectiva teológica de alguns na igreja primitiva que consideravam que os sofrimentos e os aspectos humanos de Cristo eram imaginários ou aparentes, ao invés de serem parte de uma encarnação verdadeira. A tese básica de tais docetas era de que se Cristo sofreu, não era divino, e se Ele era Deus, não poderia sofrer. A combinação entre as duas naturezas, Filho de Davi e Filho de Deus, afirmada por Paulo em Rm 1.3-4, aparentemente já estava sofrendo ataques na comunidade joanina (veja 1 Jo 4.2; 2 Jo 7). O pensamento docético tornou-se parte integrante das perspectivas dos gnósticos, que consideravam Jesus como um mensageiro alienígena, procedente não do presente mundo mal, intocado pelo criador maligno. Este Jesus alienígena veio para despertar os gnósticos para o seu destino fora do âmbito da criação. Embora os redatores dos Credos dos Apóstolos e de Nicéia se opusessem ao ensino docético e claramente pressupusessem as duas naturezas de Jesus, foram os redatores da Definição de Calcedônia (451 d.C.) que tornaram explícito o ensinamento cristão a respeito de Jesus Cristo como "vero Deus e vero homem".

G. L. BORCHERT

Veja também CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA; GNOSTICISMO.

por certo – debate este que foi provocado pela falta de acordo entre Shamai e Hilel (sendo que estes dois também tomavam por certo um novo casamento) – Jesus teria sido assim compreendido, sem maiores explicações? Parece ser uma pressuposição natural que o divórcio na matéria sinótica inclui o direito ao novo casamento, e que o pecado de romper a aliança de modo adúltero é o pecado de "repudiar" o cônjuge.

Portanto, encarar o divórcio como rompimento de uma aliança é vê-lo como um ato grave e pecaminoso. Pode ser argumentado que em circunstâncias em que o pecado nos surpreende como uma armadilha, deixando-nos sem uma boa alternativa à disposição, o divórcio pode ser visto como a escolha do "menor dos males". No entanto, quando nos orientamos pela aliança divina, o divórcio nunca é obrigatório; até mesmo o pecado da infidelidade sexual (a esposa de Oséias) pode ser uma ocasião para perdão e reconciliação.

O argumento até esta altura é que os dois princípios precisam ser mantidos juntos: de um lado, o ideal divino para a permanência do relacionamento do casamento como uma sociedade pactual de comunhão pessoal ("uma só carne"), crescendo pela graça do Espírito para cada vez mais concretizar aquilo que, no início, existia como intenção; do outro lado, ao surgirem conflitos, e depois de fracassarem todas as tentativas de reconciliação, em alguns casos que Jesus chamou de "dureza de coração" (Mt 19.8), o divórcio pode ser concedido como uma medida permitida numa emergência.

Estes dois princípios se expressam de modos diferentes no AT e nos Evangelhos Sinóticos. São encontradiços em Paulo, também. Em Rm 7.1ss. e 1 Co 7.10 o apóstolo dá a regra divina: o casamento é permanente. Mas há um pequeno parênteses com uma concessão que reconhece a realidade da separação, em 1 Co 7.1, e parece haver uma permissão para o divórcio no caso de um cristão abandonado por um cônjuge descrente, em 1 Co 7.15 ("em tais casos não fica sujeito à servidão, nem o irmão, nem a irmã").

Motivos para o Divórcio. Há, ainda, mais discórdia entre os cristãos a respeito dos motivos pelos quais o divórcio, se for mesmo apoiado, pode ser permitido. A esta altura devemos considerar a cláusula exceptiva, em Mt 19.9 e 5.32 (não sendo por causa de *porneia*). Há considerável falta de acordo no tocante ao significado desta frase, embora pareça mais provável que *pomeia* se refira a pecado sexual grave, incluindo o adultério. Mas qual função é desempenhada por esta frase em Mateus; e por que Marcos, Lucas e Paulo não se referem a ela? Havia uma opinião mais antiga entre os especialistas bíblicos de que a frase não era autêntica, mas tal pensamento já foi largamente abandonado: ela está presente nos melhores textos. A melhor explicação parece ser que Mateus, com sua preocupação especial com a lei e a ordem por causa dos seus leitores judaicos, reconhecia a exigência civil no sentido de o marido judeu divorciar-se de sua esposa se ela lhe fosse infiel. Marcos e Lucas transmitem-nos a regra sem a exceção (que poderia estar subentendida). Mateus toma o cuidado de incluir a exceção. A cláusula exceptiva indica o tipo de concessão à qual Dt 24.1-4 também se referia. Reconhece que o divórcio, a despeito de ser um desvio pecaminoso da intenção divina para o casamento, às vezes pode ser permitido num mundo pecaminoso.

Estaria Jesus aqui promulgando legislação determinativa? Em outras palavras, o divórcio é permitido somente por causa de *pomeia?* A lei deuteronômica foi lavrada em termos de impedir principalmente a *crueldade*; Mateus coloca diante de nós o *mal comportamento sexual ilícito*; parece que Paulo permite o divórcio como uma conseqüência do *abandono* em certas circunstâncias. É bem possível que estes casos sirvam de paradigmas para esclarecer a extrema seriedade com que se deve abordar a questão do divórcio. Sugerem quais tipos de circunstâncias podem permitir franquear o divórcio como último recurso. O reconhecimento da "dureza de coração", persistente numa sociedade que ainda é afetada pelo pecado, requer o reconhecimento da impossibilidade humana de sanar alguns relacionamentos rompidos. O divórcio, com arrependimento, pode em algumas

circunstâncias extremas ser permitido como um mal menor. Semelhante modo de agir inevitavelmente suscita a pergunta insistente: "É lícito ao marido repudiar a sua mulher por qualquer motivo?" Há perigo de perdermos de vista a resposta de Jesus.

Implicações Pastorais. Se é certo sugerir que a Bíblia permite o divórcio como o menor dos males em certas circunstâncias, embora ele sempre esteja sujeito ao julgamento divino, quais são as implicações pastorais deste conceito?

Em primeiro lugar, devemos empreender esforços mútuos para desenvolvermos personalidades capazes de amar e serem fiéis e dedicados, a fim de que cada vez mais, haja casamentos que revelem algo da natureza da aliança de Deus. Em segundo lugar, a comunidade cristã deve tornar-se conhecida como um contexto onde está à disposição ajuda capaz de levar os casamentos a serem ambientes de correção, educação e crescimento na realização pessoal e mútua. A igreja deve ser um refúgio de apoio, para aqueles cujos relacionamentos estão em dificuldades, e uma agência de reconciliação e de ministério de perdão sempre que possível.

No entanto, quando os casamentos são desfeitos, as tarefas da igreja são basicamente duas. A primeira é a aceitação. Há muito tempo que a atitude básica da igreja para com os divorciados tem sido de rejeição. Não se quer dizer com isto que a disciplina eclesiástica não tem importância, nem se quer afirmar que a igreja não tem um papel profético ao tornar clara a oposição de Deus ao divórcio. Mas a comunidade cristã também é chamada para demonstrar o caráter de Deus visto na aceitação de pecadores como pessoas, sejam quais forem as suas faltas, e ajudá-las a ter uma nova experiência da graça restauradora da parte de Deus. A segunda tarefa é a de apoiar e orientar as pessoas divorciadas, ajudando-as a enfrentarem o futuro. Isto importará em cuidados emocionais e materiais, e possivelmente muita ajuda no decurso do tempo, para se vencerem as complexidades do reajuste e dos sentimentos de culpa e de perda. Para alguns, talvez envolva uma pesquisa quanto às atitudes e ações certas e erradas na difícil questão do novo casamento.

D. J. ATKINSON

Nota dos Editores: A Lei do Divórcio recebeu aprovação no Brasil, em 26 de dezembro de 1977 como Lei nº 6.516. Segundo ela, o divórcio só pode ser concedido após três anos de separação judicial. A separação, no entanto, se for por mútuo consentimento, pode ocorrer dois anos após o casamento, ficando as partes envolvidas desobrigadas de coabitação, fidelidade recíproca e do regime matrimonial de bens. A separação ainda pode ser concedida quando requerida por um cônjuge que alegue conduta desonrosa do outro, desde que haja cinco anos comprovados de ruptura de vida comum e seja confirmada a impossibilidade de reconciliação; ou ainda, em caso de cinco anos de doença mental incurável, manifestada após o casamento; mesmo assim em tais casos, pode ser negada a separação. O pedido de divórcio cabe aos cônjuges. Caso apenas um deles o requeira, este terá o dever de prestar assistência ao outro. O pedido poderá ser negado, desde que o período de três anos de separação judicial não tenha sido atingido e o requerente não tenha cumprido as obrigações assumidas na separação. Os direitos e deveres com respeito aos filhos permanecem inalterados, mas a pensão recebida pelo cônjuge credor termina com o novo casamento. Há possibilidade de nova união entre os que se separam e divorciam, mas isto só ocorre mediante um novo casamento.

Veja também SEPARAÇÃO CONJUGAL; CASAMENTO, TEOLOGIA DO; NOVO CASAMENTO.

Bibliografia. L. Boettner, *Divorce;* D. R. Catchpole, "The Synoptic Divorce Material as a Traditio-Historial Problem", *BJRL 57;* H. Crouzel, "Remarriage after Divorce in the Primitive Church", *ITQ* 38:21; J. Dominian, *Marital Breakdown* e *Marriage Faith and Love;* F. Dulley, *How Christian Is Divorce and Remarriage?* R. J. Erlich, "The Indissolubility of Marriage as a Theological Problem", *SJT*

Bibliografia. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines.*

DODD, CHARLES HAROLD (1884-1973). Ministro congregacional britânico e estudioso do NT. Formado em Oxford, atuou como preletor na Faculdade Mansfield, em Oxford, na Inglaterra (1915-30). Catedrático "Rylands" de Crítica e Exegese Bíblicas na Universidade de Manchester (1930-36) e Catedrático "Norris-Hulse" de Teologia, em Cambridge (1936-49). Depois de aposentar-se da vida acadêmica, atuou como diretor geral da comissão de tradução de uma versão inglesa da Bíblia, a "New English Bible".

Dodd destacou-se grandemente entre os demais estudiosos britânicos do NT durante a sua carreira acadêmica e até mesmo depois de sua aposentadoria. Seus trabalhos sobre as parábolas (1935) foram padronizadores no mundo de língua inglesa assim como os de Jülicher, na Alemanha. Sua interpretação do ensino de Jesus em termos de "escatologia realizada" e sua identificação de um esboço comum do *kērygma* da igreja primitiva (em *The Apostolic Preaching and Its Developments* – "A Pregação Apostólica e os Seus Desenvolvimentos" – 1936) concentraram as atenções dos teólogos do NT durante várias décadas. Em *According to the Scriptures* ("Segundo as Escrituras" – 1952), ressaltou a unidade dos escritores do NT no seu modo de lidar com o AT, ligando-a com os ensinos de Jesus. No seu comentário sobre Romanos (1932) e em outros lugares, argumentou que a ira de Deus devia ser entendida como um processo impessoal de retribuição na história humana mais do que como uma reação divina ao pecado da humanidade. Seguindo linhas semelhantes, rejeitou a idéia da propiciação como essencialmente anti-bíblica. Seus livros *The Interpretation of the Fourth Gospel* ("A Interpretação do Quarto Evangelho" – 1953) e *Historical Tradition in the Fourth Gospel* ("A Tradição Histórica no Quarto Evangelho" – 1963) representam o auge da sua realização erudita, e talvez sejam os estudos mais importantes sobre o Evangelho Segundo João que já foram escritos.

W. W. GASQUE

Veja também ESCATOLOGIA REALIZADA.

Bibliografia. F. W. Dillistone, *C. H. Dodd: Interpreter of the NT*; W. D. Davies e D. Daube, eds., *The Background of the NT and Its Eschatology.*

DODDRIDGE, PHILIP (1702-1751). Ministro não-conformista inglês, educador, autor e hinógrafo. Nasceu em Londres, filho de pais dissidentes piedosos. Doddridge recebeu uma educação típica do século XVIII no lar, na escola secundária e numa academia particular. Recusou uma oportunidade de estudar em Oxford ou Cambridge como preparação para servir na Igreja da Inglaterra; ao invés disto, tornou-se um ministro não-conformista, sem ordenação, em Kibworth, em Leicestershire, em 1723. Depois de transferir-se para Market Harborough, em Leicestershire, reuniu-se com Isaac Watts e vários outros pregadores para estabelecer uma academia, modelada segundo os padrões daquela que freqüentara em Kibworth, e onde foi nomeado tutor principal. Em 1729, foi ordenado ministro de uma grande congregação independente (congregacional), em Northampton, para onde também transferiu a sua academia. Ali permaneceu até à sua morte.

A academia de Doddridge, predominantemente um lugar de treinamento para o ministério, veio a ser uma das escolas mais destacadas do século XVIII, que forneceu gerações de pregadores para as igrejas não-conformistas. Estimulou a maior liberdade de pesquisa entre seus estudantes, insistindo somente em que as Escrituras eram o padrão genuíno da verdade, mas expondo-os a uma ampla gama de considerações teológicas. Esta tradição liberal não parava a maré em direção ao antitrinitarianismo, e o próprio

Doddridge não agradava aos seus colegas Independentes rigorosamente ortodoxos com seus "sentimentos sobre o Cabeça da Trindade". Buscou ansiosamente a unidade cristã entre seus colegas não-conformistas. Sua amizade com João Wesley e a Condessa de Huntingdon era considerada incomum nos seus dias e seu "meio-termo" entre o calvinismo e o arminianismo identificou-o com a tradição "baxteriana" na teologia.

Sua obra teológica mais conhecida, *The Rise and Progress of Religion in the Soul* ("A Ascensão e o Progresso da Religião na Alma"), que relembra as obras de Richard Baxter numa geração anterior, classifica-se juntamente com a *Serious Call* ("A Chamada Séria"), de William Law como uma demonstração notável de dedicação evangélica, percepção espiritual e liberdade das contendas. Além disso, escreveu uma paráfrase e comentário do NT, chamada *The Family Expositor* ("O Expositor Familiar"), extremamente popular e que foi reimpresso numerosas vezes. Um dos seus hinos mais conhecidos, "Ó Dia Feliz, em que Aceitei...", transmite sentimentos que podem ser corretamente atribuídos ao seu autor.

H. P. IPPEL

Bibliografia. G. F. Nuttall, *Philip Doddridge; Correspondence and Diary of Doddridge*, 5 vols.; *Works*, 8 vols., contendo texto de J. Orton sobre sua vida (*Life*).

DOGMA. No NT, a palavra grega *dogma* refere-se a um decreto, ordenança, decisão ou mandamento (Lc 2.1; At 16.4; 17.7; Ef 2.15; Cl 2.14; Hb 11.23). Na filosofia grega posterior, o uso legal era abrangido pela palavra *dogma* como proposições doutrinárias que expressavam o ponto de vista oficial de um mestre ou escola filosófica em particular.

A teologia cristã primitiva finalmente veio a usar o termo da mesma maneira. Basílio Magno, em meados do século IV, distinguiu entre o *kērygma* e os dogmas cristãos no sentido das proposições de fé. A primeira aprovação que a igreja deu a declarações "dogmáticas" ocorreu em 325, no Concílio de Nicéia, onde a consubstancialidade do Filho com o Pai foi declarada como uma confissão de fé.

Na Idade Média, a Igreja Católica Romana desenvolveu o conceito do *depositum fidei* ("depósito de fé"), segundo o qual se considerava-se que à igreja era confiado um certo depósito de verdades cujas ramificações podiam ser licitamente desenvolvidas pela igreja. Finalmente, através do Concílio de Trento (1545-63) e o Primeiro Concílio Vaticano (1870), os pronunciamentos dogmáticos da igreja passaram a ser considerados infalíveis. Assim, o dogma era visto no catolicismo romano, até mesmo antes da Reforma, como uma verdade cujo conteúdo objetivo é revelado por Deus e definido pela igreja. Isto é feito mediante um concílio eclesiástico, por um papa ou através da propagação geral do dogma nos ensinos da igreja.

Desde a Reforma, o protestantismo tem rejeitado a associação entre o dogma e os pronunciamentos eclesiásticos infalíveis. Segundo o pensamento da Reforma, todos os dogmas devem ser testados em comparação com a revelação de Deus nas Sagradas Escrituras. Conforme observou Karl Barth: "A Palavra de Deus está tão acima do dogma quanto os céus estão acima da terra" (*Dogmática Eclesiástica*, I/1, 306). Além disso, para os reformadores, a fé é confiança pessoal em Deus e relacionamento com Ele mediante Jesus Cristo, não basicamente a anuência àquilo que a igreja ordena que seja crido. "Dogma" veio a significar uma expressão de verdade doutrinária que obteve o "status" eclesiástico, porém sem reivindicações à infalibilidade.

A obra escrita em 1845 por John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (*Um Ensaio sobre o Desenvolvimento da Doutrina Cristã*), foi uma contribuição seminal para o surgimento de questões a respeito das tradições, dos desenvolvimentos e das ligações das idéias cristãs. Os estudiosos alemães tais como Ferdinand Christian Baur e Adolf Harnack submeteram os desenvolvimentos históricos dos dogmas

e doutrinas cristãos ao escrutínio crítico. De pontos de vista diferentes, a mesma coisa foi feita por três teólogos escoceses: William Cunningham, Robert Rainy e James Orr.

Karl Barth reinterpretou o antigo uso católico-romano no protestantismo moderno ao definir o dogma como "a concordância entre a proclamação feita pela igreja e a revelação atestada nas Sagradas Escrituras" (*Dogmática Eclesiástica*, I/1, 304). Os dogmas são as formas nas quais o dogma aparece. O dogma torna-se, em última análise, um "conceito escatológico", visto que nenhuma formulação humana chegará a concordar completamente com a Palavra de Deus antes do reino final de Deus, segundo diz Barth. A pesquisa dogmática, no entanto, pode estar livre para trabalhar com dogmas individuais e apreciá-los como tentativas de se expressar a verdade da revelação. D. K. McKIM

Veja também DOGMÁTICA, TEOLOGIA SISTEMÁTICA.

Bibliografia. H. Berkhof, *Christian Faith*; B. Lohse, *A Short History of Christian Doctrine*; J. Orr, *The Progress of Dogma*; J. Pelikan, *Historical Theology*; W. E. Reiser, *What Are They Saying about Dogma?* R. Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, P. Toon, *The Development of Doctrine in the Church*; O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, I.

DOGMÁTICA. Aquele ramo da teologia que procura expressar as crenças e doutrinas (dogmas) da fé cristã – demonstrar "todo o desígnio de Deus" (At 20.27) de um modo organizado ou sistemático. Visto que nenhum teólogo dogmático trata somente dos "dogmas" da igreja, esta disciplina atualmente é mais conhecida por "teologia sistemática" ou simplesmente "teologia".

Os termos "dogmática" e "teologia sistemática" são empregados em sentidos amplo e limitado. Num sentido amplo, os termos designam um dos quatro ramos da teologia, distinguindo, portanto, a teologia sistemática da teologia bíblica, histórica e prática. Num sentido limitado, os termos são usados dentro daquele único ramo da teologia (a sistemática), para distinguir esta disciplina da história da doutrina, da simbólica (o estudo dos credos e das confissões), da apologética e da ética. Este artigo concentra-se no sentido limitado da dogmática (ou sistemática).

A dogmática ou a teologia sistemática geralmente trata das seguintes doutrinas: a revelação (prolegômenos), Deus (a teologia propriamente dita), o homem (a antropologia), a pessoa e a obra de Jesus Cristo (a cristologia), o Espírito Santo e a aplicação da salvação (a soteriologia), a igreja e os meios de graça (a eclesiologia) e o estado intermediário e a Segunda Vinda de Cristo (a escatologia). Mesmo usando termos e disposições organizacionais diferentes, todos os teólogos sistemáticos ou dogmáticos tratam destes assuntos.

Os teólogos dogmáticos ou sistemáticos geralmente ocupam-se das fontes bíblicas e do apoio às doutrinas da fé, da história do desenvolvimento de tais doutrinas, dos dogmas contrastantes de outras comunidades da fé e das opiniões de outros teólogos que tratam de tais doutrinas. Pelo fato de esta disciplina aplicar-se à totalidade, e não somente a doutrinas específicas, a teologia sistemática sempre reflete uma comunidade específica da fé – católico-romana, a ortodoxia oriental, a luterana, a reformada, a liberal, a neo-ortodoxa, a existencialista, etc.

O termo "dogmática" surgiu depois da metade do século XVII, e provavelmente foi usado pela primeira vez em 1659, como título de um livro de L. Reinhardt. Antes daquela ocasião, os teólogos, ao escreverem teologia que apelava às Escrituras, usavam termos tais como "página sagrada" ou "doutrina sagrada". Os teólogos mais famosos no período patrístico foram Orígenes, Agostinho e João de Damasco, sendo que este último representou a tradição da Igreja Grega Ortodoxa. Na Idade Média, a teologia escolástica foi

representada por Pedro Lombardo e especialmente por Tomás de Aquino. Philip Melanchthon refletiu o luteranismo protestante nos *Loci Communes*, ao passo que Calvino expressou a teologia reformada nas suas *Institutas da Religião Cristã*. Nos dois séculos seguintes, multiplicaram-se as obras dogmáticas na tradição protestante.

O pai do liberalismo teológico, Friedrich Schleiermacher, denominou sua obra sistemática *The Christian Faith* ("A Fé Cristã" – 1821), para indicar a ênfase que colocava na fé subjetiva do crente, ao invés de concentrá-la no dogma eclesiástico ou na revelação de Deus. Os teólogos neo-ortodoxos, parcialmente como reação contra o liberalismo, voltaram ao termo "dogmática". Emil Brunner publicou uma *Dogmática* em três volumes; e Karl Barth, uma *Dogmática Eclesiástica* em treze volumes. Mas até mesmo Paulo Tillich, um existencialista, produziu uma *Teologia Sistemática* em três volumes.

Uma nova teologia da História na tradição protestante é evidenciada nos monógrafos sistemáticos de Wolfhart Pannenberg e Jürgen Moltmann. Karl Rahner e Hans Küng têm escritos com base em novas perspectivas católico-romanas. Donald G. Bloesch, nos Estados Unidos, Hendrikus Berkhof, nos Países Baixos, e Otto Weber e Helmut Thielicke, na Alemanha, publicaram recentemente obras dogmáticas/sistemáticas.

Os teólogos reformados têm produzido bastante nesta área durante os séculos XIX e XX, sendo que alguns chamaram as suas obras de "dogmática" e outros de "teologia sistemática". Os teólogos holandeses Abraham Kuyper, Herman Bavinck e G. C. Berkouwer merecem ser mencionados, bem como os norte-americanos Charles Hodge, Louis Berkhof, John Murray, Herman Hoeksema, James Oliver Buswell Jr. e Cornelius Van Til.

Francis Pieper tem escrito da perspectiva do luteranismo confessional, e Augustus Hopkins Strong dentro da tradição batista. Lewis Sperry Chafer escreveu uma dogmática do ponto de vista dispensacionalista. F. H. KLOOSTER

Veja também DOGMA; TEOLOGIA SISTEMÁTICA.

Bibliografia. J. J. Davis, ed., *The Necessity of Systematic Theology*; A. Lecerf, *An Introduction to Reformed Dogmatics*; L. Berkhof, *The History of Christian Doctrines*; G. P. Fisher, *History of Christian Doctrines*; G. Ebeling, *The Study of Theology*; P. Schaff, *Theological Propaedeutic: A General Introduction to the Study of Theology.*

DÖLLINGER, JOHANN JOSEPH IGNAZ VON (1799-1890). Historiador eclesiástico e teólogo alemão. Ordenado sacerdote católico-romano em 1822, ensinou História Eclesiástica em Aschaffenburg (1823-26) e na Universidade de Munique (1826-72). Lingüista e estudioso versátil com uma memória notável, Döllinger veio a se tornar parte de um grupo em Munique que sustentava firmemente os princípios católicos na sociedade. Paulatinamente, as suas opiniões, vistas notavelmente em *Reforma* (1854-48) e *Lutero* (1851), assumiram um crescente nacionalismo. Defendia uma Igreja Católica da Alemanha chefiada por um metropolitano alemão, e estimulava o crescimento de uma imprensa católica. Seus protestos contra o crescente absolutismo papal e o reavivamento da teologia escolástica levaram-no a uma confrontação com os jesuítas, que tendiam a rotular de heréticas as opiniões com as quais não concordassem. Seus temores foram confirmados quando foi pronunciada a imaculada conceição (1854) e o Sílabo de Erros (1864) foi publicado. Foi levado a participar da controvérsia do Vaticano I no tocante às prerrogativas papais, escreveu vigorosamente contra elas, mas arruinou o seu argumento com os seus exageros. Foi excomungado (1871) pouco depois da publicação da sua obra *O Papa e o Concílio* (1869-70), demitido da sua cátedra, mas continuou freqüentando a missa.

Saudado como um dos organizadores da Igreja Católica Antiga, perdeu seu entu-

siasmo quando esta se afastou de algumas práticas romanas (o celibato sacerdotal, a confissão). Os estudiosos católico-romanos têm procurado diminuir a originalidade de Döllinger, ao ligarem as suas idéias com o galicanismo e o febronianismo, mas até mesmo eles reconhecem a sua contribuição relevante em insistir numa abordagem histórica da teologia. J. D. DOUGLAS

Veja também FEBRONIANISMO; GALICANISMO.

DOMINGO DE RAMOS. O domingo anterior ao Domingo de Páscoa, considerado o segundo domingo da Paixão de nosso Senhor Jesus Cristo. O uso de palmas foi introduzido em Roma somente no século XII. As palmas ajudam a simbolizar a última entrada de Jesus em Jerusalém antes da Sua crucificação, ocasião quando o povo espalhou palmas no Seu caminho como sinal de reverência. Na reencenação que hoje se faz daquela entrada em Jerusalém, as pessoas são estimuladas a levar palmas como parte da experiência litúrgica. T. J. GERMAN

Veja também SEMANA SANTA; ANO CRISTÃO.

Bibliografia. W. J. O'Shea, *The Meaning of Holy Week.*

DONATISMO. Um movimento cismático que surgiu no século IV. Na sua etapa inicial foi uma expressão norte-africana de uma doutrina da igreja. No seu estágio seguinte, foi uma rebelião popular que lançou os berberes e os sem-terras contra a elite católico-romana, proprietária de terras. Donato, Bispo cismático de Cartago (313-47), por vezes chamado Donato Magno, dirigiu a igreja cismática com vigor, empregando sutilmente fatores étnicos e sociais, até que o imperador romano o exilou para a Gália ou a Espanha em 347; morreu ali c. de 350. Parmeniano, também um líder capaz, foi seu sucessor.

O donatismo desenvolveu-se dos ensinos de Tertuliano e Cipriano. Seguindo o pensamento destes dois, os donatistas ensinavam que o papel desempenhado pelo sacerdote nos sacramentos era substancial (tinha de ser santo e estar na devida comunhão com a igreja para o sacramento ser válido), ao invés de meramente instrumental. Este último ponto de vista era o de Roma e de Agostinho, Bispo de Hipona e principal porta-voz contra os donatistas. Para Donato, a igreja era uma sociedade visível dos eleitos, separada do mundo, ao passo que Agostinho desenvolveu o conceito católico de uma igreja invisível dentro da visível. Os donatistas também tinham uma reverência ardorosa por toda palavra das Escrituras; por isso, fazer uma libação ao imperador ou entregar uma Bíblia para ser queimada por perseguidores romanos era ser herege ou *traditore*. Quaisquer pessoas que assim tivessem agido estavam para sempre fora da igreja visível, a não ser que fossem rebatizadas (voltando a ser salvas de novo). Agostinho e os católicos aceitavam os *traditores* assim como quaisquer outros desviados; recebiam as boas-vindas de volta à comunhão ao fazerem a penitência apropriada ordenada pelo bispo. Os donatistas consideravam-se a única igreja verdadeira e viam em Agostinho e seus católicos uma multidão mista.

O cisma propriamente dito seguiu-se após a perseguição empreendida por Diocleciano (303-5), que foi especialmente generalizada no norte da África. Ali, os sacerdotes e os bispos freqüentemente tinham possibilidades de escapar à morte entregando às autoridades as Escrituras e suas insígnias. Em 311, Ceciliano foi eleito e consagrado Bispo de Cartago. Religiosamente, a consagração foi considerada inválida porque havia a possibilidade de que o próprio Ceciliano tivesse entregue Escrituras a serem queimadas, e por-

que um dos três bispos que o confirmou, Félix de Aptonga, era um *traditore*. Politicamente, a consagração de Ceciliano era suspeita, porque o primaz da Numídia, Secundo de Tigisi, não estava envolvido, e durante os quarenta anos anteriores a Numídia tinha reinvidicado o direito de ordenar o Bispo de Cartago. Secundo chegou em Cartago com setenta bispos numidianos, declarou inválida a eleição de Ceciliano, e elegeu Majorino como Bispo rival de Cartago. Majorino morreu depois de dois anos, e Donato foi consagrado em seu lugar, em 313.

Constantino, depois de tentar concílios e conciliações, voltou-se para a opressão severa em 317; mas, quando esta fracassou, concedeu liberdade de culto aos donatistas, em 321. Em 371, os donatistas filiaram-se à revolta anti-romana de Firmo. Em 388, o bispo donatista fanático Optato de Tamugadi, juntamente com bandos organizados de terroristas donatistas, chamados Circunceliões, assumiu a liderança de uma revolta comandada por Geldão que durou até à morte de Optato e Geldão, em 398. O donatismo sobreviveu até à conquista muçulmana do norte da África no século VII, que obliterou igualmente católicos e donatistas.

V. L. WALTER

Veja também AGOSTINHO DE HIPONA; TERTULIANO.

Bibliografia. W. H. C. Frend, *The Donatist Church*; W. J. Sparrow-Simpson, *St. Augustine and African Church Divisions*; R. A. Marjus, "Donatism: The Last Phase", in *Studies in Church History*, I.

DONS ESPIRITUAIS. Dons de Deus que habilitam o cristão a realizar o seu serviço (às vezes especializado). Há várias palavras no NT usadas em referência aos dons espirituais. *Dōrea* e *doma* são usadas, mas são raras (Ef 4.8; At 11.17). *Pneumatikos* e *charisma* são freqüentemente encontradas, sendo que *charisma* é a palavra mais comum.

O termo *charisma* ("dom espiritual"), é usado somente por Paulo, excetuando-se 1 Pe 4.10. *Charisma* significa a redenção ou a salvação como o dom da graça de Deus (Rm 5.15; 6.23) e um dom que capacita o cristão a executar o seu serviço na igreja (1 Co 7.7), além de definir um dom especial que habilita o cristão a realizar um ministério específico na igreja (e.g., 12.28ss.).

Paulo oferece instrução sobre os dons espirituais, em Rm 12.6-8; 1 Co 12.4-11, 28-30; Ef 4.7-12. Os dons espirituais eram manifestações incomuns da graça (*charis*) de Deus, nas formas normais e anormais. Nem todo dom espiritual afetava a vida moral daquele que o exercia, mas seu propósito sempre era a edificação dos crentes. O exercício de um dom espiritual subentendia serviço na igreja. No NT, nunca se perde esta abordagem prática, sendo que os dons espirituais são freqüentemente divididos em miraculosos e não-miraculosos; mas visto que alguns são sinônimos de deveres especiais, devem ser classificados, por um lado, de acordo com sua relevância para a pregação da Palavra e, por outro lado, segundo o exercício de ministérios práticos.

Os Dons do Espírito. Há cinco dons do Espírito:

A Operação de Milagres (1 Co 12.10, 28-29). "Milagres" é a tradução de *dynameis* ("poderes"). Em Atos, *dynameis* refere-se à expulsão de espíritos malignos e à cura de enfermidades do corpo (8.6-7, 13; 19.11-12). Isto talvez explique a "operação de poderes", mas este dom não é sinônimo de "dons de curas". Provavelmente aquele era muito mais espetacular do que estes, e pode ter implicado na ressurreição de mortos (At 9.36ss.; 20.9ss.). O próprio Paulo exercia este dom de operar poderes, e para ele se tratava de uma prova do seu apostolado (2 Co 12.12) que autenticava tanto as boas novas que pregava, quanto seu direito de proclamá-las (Rm 15.18ss.).

Dons de Curas (1 Co 12.9, 28, 30). Conforme já foi sugerido, os dons de curas eram semelhantes à "operação de milagres" (poderes). Os ministérios de nosso Senhor (Mt

4.23-24), dos "doze" (Mt 10.1) e dos "setenta" (Lc 10.8-9) são testemunhos disto. Os dons de curas também se destacaram na igreja, depois do Pentecoste (At 5.15-16; cf. também Tg 5.14-15). "Dons" (no plural) indica a grande variedade das doenças curadas e dos meios usados nas curas. A pessoa que exercia o dom e o paciente que era curado tinham um elemento essencial em comum – a fé em Deus. Os escritos dos Pais da Igreja comprovam que "os dons de curas" eram exercidos na igreja séculos depois do período apostólico. Desde então, este dom tem aparecido de modo intermitente na igreja. Por muito tempo, os dons de curas estiveram inativos, mas hoje há denominações reconhecidas da igreja que acreditam que eles estão começando a reaparecer. Infelizmente, o procedimento de alguns que alegam ter recebido o dom tem dado a ele um certo desprestígio. Os tipos de enfermidades curadas no período do NT, a natureza e o lugar da fé, a relevância do sofrimento na economia divina, a importância do subconsciente e a natureza da sua influência sobre o corpo, as associações entre os dons de curas e a ciência médica (um médico era contado entre os companheiros de viagem de Paulo!) – tudo isto não tem recebido a devida atenção, nos dias de hoje. Os dons de curas são um dom permanente do Espírito à Igreja, mas são apropriadamente exercidos apenas por homens do Espírito, de humildade e fé.

O Dom de Socorro (1 Co 12.28). O tipo de dom espiritual subentendido por "socorro" pode ser deduzido de At 20.35, onde Paulo exorta os presbíteros em Éfeso a trabalharem para "socorrer aos necessitados" e a constantemente lembrarem-se das palavras do próprio Senhor: "Mais bem-aventurado é dar que receber". Paulo apóia esta exortação com seu próprio exemplo. A igreja primitiva parece ter tido uma solicitude especial para com os necessitados entre os seus membros, e aqueles que ajudavam os indigentes eram considerados revestidos pelo Espírito para este ministério. Não é impossível que o ofício de presbítero tenha se originado no dom de presidência. Da mesma maneira, o ofício ou dever de diácono pode ter tido sua origem neste dom de socorro. O diácono era alguém que ministrava aos necessitados (At 6.1-6).

O Dom de Governo ou Administração (1 Co 12.28; cf. Rm 12.8). A organização da igreja ainda não era sólida. Os cargos oficiais ainda não tinham sido estabelecidos, nem havia, também, oficiais devidamente nomeados regendo as igrejas. Era necessário, portanto, que certos membros recebessem e exercessem o dom de reger ou governar a assembléia local dos crentes. Este dom tomava a forma de conselhos sádios e julgamento sábio na direção dos negócios da igreja. Paulatinamente, é lógico, este dom de orientar e reger os negócios da igreja chegou a ser intimamente identificado com certos indivíduos, e estes começaram a assumir responsabilidades de uma natureza quase permanente. Chegaram a ser oficiais reconhecidos na igreja, cumprindo deveres bem definidos na administração da comunidade cristã. No início, porém, era reconhecido que alguns cristãos tinham recebido o dom de governar, e tinham liberdade para exercê-lo. Além da administração, questões práticas na direção do culto público exigiam sabedoria e previsão e, neste caso, também, aqueles que reconhecidamente tinham recebido o dom de governar também teriam de legislar.

O Dom da Fé (1 Co 12.9). O dom da fé provavelmente deve ser incluído entre os dons que se relacionam estreitamente com a vida prática e o desenvolvimento da igreja. Estes dons espirituais naturalmente fortaleciam os crentes na sua fé, e convenciam os descrentes quanto à autenticidade da mensagem da igreja. O dom da fé proveniente do Espírito podia efetuar coisas poderosas (Mt 17.19-20) e manter os crentes perseverantes na perseguição. Estes cinco dons espirituais, portanto, relacionavam-se especificamente com os aspectos práticos da vida da igreja, o bem-estar físico dos crentes e a boa ordem da sua adoração e conduta.

Os demais dons do Espírito dizem respeito ao ministério da Palavra de Deus. Por isso, eram mais importantes do que os dons acima alistados; mas estes últimos não dei-

xavam, tampouco, de ser dons espirituais. Em sua origem e natureza eram o resultado de habilitações especiais do Espírito.

O Apostolado. Acerca dos dons especialmente relevantes para a pregação da Palavra, Paulo dá a primazia para a graça do apostolado: "A uns estabeleceu Deus na igreja, primeiramente apóstolos" (1 Co 12.28). A designação "apóstolo" começou a ser aplicada a personagens do NT que não integravam os "doze", especialmente a Paulo. Este atribuía um valor tão alto ao dom do apostolado que o Espírito Santo lhe conferira, que ocasionalmente ele se dava ao trabalho especial de comprovar a sua validez (cf. 1 Co 9.1ss.; Gl 1.12). Os apóstolos tinham a convicção de terem recebido este dom espiritual para capacitá-los a cumprir o ministério da Palavra de Deus; nada, portanto, podia impedi-los de cumprir tal função de suprema importância (At 6.2). Além disso, entendemos pelas palavras de Paulo que o dom do apostolado devia ser exercido principalmente entre os descrentes (1 Co 1.17), ao passo que outros dons espirituais estavam mais proximamente relacionados com as necessidades dos crentes. O apostolado de Paulo devia ser cumprido entre os gentios; o ministério da Palavra por parte de Pedro devia ser exercido entre os judeus (Gl 2.7-8). Obviamente, o dom do apostolado, da parte do Espírito, não se limitava rigorosamente a um grupo de homens cujo dom do apostolado os tornara, por isso mesmo, unidades especiais de uma graça ou autoridade divina. Sua função era, sem dúvida, concebida como a mais importante no que concernia ao ministério da Palavra, mas logo passaremos a ver que este dom espiritual era apenas um entre certo número de outros dons. A igreja era edificada sobre profetas, além de apóstolos (Ef 2.20), sendo que estes ministravam a Palavra à igreja, e os profetas pregavam a Palavra aos não-cristãos. Portanto, uma vez que o dom do apostolado era espiritual, assim também o era a autoridade dos apóstolos. Permaneceu sendo uma prerrogativa do Espírito Santo e nunca se tornou oficial no sentido de que uma pessoa pudesse transmiti-lo aos outros por sua própria vontade. A autoridade dos apóstolos era exercida de forma democrática, e não autocraticamente (At 15.6, 22). Tinham o cuidado de incluir os presbíteros e os irmãos quando substanciavam a validez das diretrizes que estavam promulgando entre as igrejas. Até mesmo quando Paulo recebia um pedido para legislar para as igrejas que ele próprio fundara, sua autoridade não era o seu apostolado, mas uma palavra do Senhor (1 Co 7.10).

Profetas. Os profetas têm o segundo lugar de importância depois dos apóstolos na enumeração que Paulo faz dos dons espirituais (1 Co 12.2ss.). O dom da profecia já foi diferenciado da graça do apostolado, com base na esfera em que cada um era exercido. Em certo sentido, o desejo de Moisés (Nm 11.29) tinha sido realizado na experiência da igreja *como um todo* (At 2.17-18; 19.6; 1 Co 11.4-5), mas alguns indivíduos parecem ter sido especialmente dotados com esta graça (At 11.28; 15.32; 21.9-10). Estes profetas na igreja do NT freqüentemente parecem ter sido pregadores itinerantes. Indo de igreja em igreja, edificavam os crentes na fé, mediante o ensino da Palavra. Seu ministério provavelmente era caracterizado por espontaneidade e poder, visto que parece ter incluído palavras por meio de revelação (1 Co 14.6, 26, 30-31). Nestas passagens, no entanto, as declarações dos profetas eram claramente entendidas, em comparação com as expressões em línguas. Em certas ocasiões, Deus fazia conhecida a Sua vontade através do profeta (At 13.1ss.), ou um evento futuro era predito (At 11.28; 21.10-11); mas o dom especial do profeta era de edificação, exortação, consolação e instrução das igrejas locais (1 Co 14). No período subapostólico, o profeta ainda podia ter precedência sobre o ministro local, mas já estava próximo o dia em que este dom de profecia passaria para os ministros locais que pregavam a Palavra, a fim de edificar os membros da comunidade cristã.

A natureza deste dom de profecia era tal que o perigo dos falsos profetas sempre deve ter estado presente. O Espírito, portanto, comunicava um dom que capacitava alguns, dentre aqueles que escutavam os profetas, a reconhecer a veracidade ou a falsida-

de dos seus pronunciamentos. Não se tratava de entendimento natural nem de juízo sagaz, mas de um dom sobrenatural. Paulo descreve este dom sobrenatural como "discernimento de espíritos". O fato de o profeta falar por revelação tornava quase inevitável o surgimento de falsos profetas; assim, embora Paulo conclamasse seus convertidos a não desprezarem as profecias, nem por isso deviam deixar de provar todas as coisas (1 Ts 5.20-21).

O Dom de Discernimento de Espíritos. Era necessário que os crentes soubessem diferenciar entre os espíritos falsos e os verdadeiros, quando um profeta itinerante alegava estar inspirado para falar por revelação (1 Co 14.29).

O Dom de Ensino. Num íntimo relacionamento com o dom da profecia, mas cuidadosamente distinto dele, temos o dom de ensino (1 Co 12.28-29; Rm 12.7). O profeta era um pregador da Palavra; o mestre explicava aquilo que o profeta proclamava, reduzia-o a declarações doutrinárias e aplicava-o à situação em que a igreja vivia e testemunhava. O mestre oferecia instrução sistemática (2 Tm 2.2) às igrejas locais. Em Ef 4.11, Paulo acrescenta a idéia de pastor àquela de mestre, porque ninguém pode comunicar de modo eficaz (ensinar) sem amar aqueles que estão sendo instruídos (pastorear). De modo semelhante, para ser um pastor eficaz, a pessoa também deve ser um mestre.

O Dom de Exortação (Rm 12.8). Aquele que possuía o dom da exortação cumpria um ministério estreitamente aliado com o do profeta e mestre cristão. A diferença entre eles seria achada na abordagem mais pessoal daquele que exortava. Para que as exortações fossem bem sucedidas, teriam de ser feitas no poder persuasivo do amor, da compreensão e da simpatia. Seu alvo era ganhar os cristãos para um modo superior de vida e para uma dedicação mais profunda a Cristo. O Espírito, portanto, que outorgava o dom da exortação transmitia, juntamente com o dom, a qualidade de persuasão e atração espirituais.

O Dom de Falar a Palavra da Sabedoria (1 Co 12.8). A sabedoria era uma parte importante da dotação do Espírito Santo, no que dizia respeito à comunidade cristã. Este dom transmitia a capacidade de receber e explicar "as coisas profundas de Deus". Há muita coisa misteriosa no tratamento de Deus com os homens, e o cristão comum freqüentemente necessita de uma palavra que lance luz sobre a sua situação; a pessoa equipada pelo Espírito para cumprir este ministério recebe, mediante o Espírito, a palavra da sabedoria. Por causa do forte sentido de revelação ou introspecção subentendido na expressão, talvez este dom fosse semelhante a uma declaração reveladora feita pelo profeta cristão.

O Dom de Falar a Palavra do Conhecimento (1 Co 12.8). Falar a palavra do conhecimento sugere uma palavra falada somente depois de consideração longa e cuidadosa. Tratava-se de uma palavra que o mestre cristão normalmente proferia. Naturalmente, esta atividade mental não estava destituída de ajuda, e atingia-se um ponto em que o Espírito fornecia conhecimento, entendimento e discernimento que poderiam ser descritos como intuição. Mas visto que Paulo indica que tanto a palavra da sabedoria como a do conhecimento são dadas pelo Espírito ou por meio dEle, a ênfase recai sobre o recebimento da palavra, e não sobre a sua interpretação.

O Dom de Línguas. Outro dom espiritual também é mencionado por Paulo. O Espírito outorga "variedades de línguas" (1 Co 12.10, 28). Em 1 Co 14, explica-se a natureza deste dom. (1) A língua em que a pessoa falava era ininteligível e, portanto, não edificava a assembléia cristã (vv. 2-4); (2) A língua (*glōssa*) não era um idioma estrangeiro (*phōnē*, vv. 10-12); (3) Aquele que falava em línguas dirigia-se a Deus, a quem provavelmente oferecia oração e louvor (vv. 14-17); (4) A língua edificava quem a falava (v. 4); (5) Aquele que falava perdia o controle das faculdades intelectuais (vv. 14-15), sendo a língua provavelmente uma série extática de exclamações desconexas em tom agudo, semelhante às línguas faladas nos tempos de despertamento espiritual intermitentemente experimenta-

dos pela igreja.

O Dom da Interpretação de Línguas (1 Co 12.10, 30). Um corolário necessário ao se falar em línguas era a interpretação de línguas. Aquele que falava em línguas podia também exercer o dom da interpretação, mas geralmente outros o exerciam (vv. 26-28; 12.10), embora o conselho de Paulo em 1 Co 14.13 seja interessante. Isto subentendia dar sentido a exclamações extáticas incompreensíveis, assim como um crítico de arte interpreta uma peça de teatro, uma sinfonia ou uma tela, explicando-as aos leigos, embora o intérprete de línguas não dependesse de conhecimentos naturais.

O Evangelista. Outro dom fornecido à igreja é o de evangelista. Timóteo é chamado evangelista, em 2 Tm 4.5, e o mesmo ocorre com Filipe, um dos "sete", em At 21.8. A tarefa de pregar o evangelho, embora teoricamente seja responsabilidade de todas as pessoas, é confiada especificamente a certos indivíduos pelo Espírito Santo. Devem exercer o seu ministério com o pleno reconhecimento de que o poder advém de Deus, sendo, portanto, desnecessárias e erradas as efêmeras técnicas de manipulação. A presença de tais coisas é uma clara indicação da ausência do Espírito. Convertidos provenientes do ministério do evangelista devem ser encaminhados à igreja, onde serão edificados por aqueles que exercem os demais dons.

Ministério (gr. *diakonia*). O ministério (ou serviço) é chamado um dom, em Rm 12.7. Este termo é usado de várias maneiras no NT, desde uma idéia generalizada de ministério (2 Co 5.18, onde a pregação de Paulo é chamada ministério de reconciliação) até um cargo ou tarefa específicos (1 Tm 1.12). É difícil saber com exatidão o sentido pretendido por Paulo aqui. Talvez seja um dom geral de poder para qualquer pessoa que exerça uma função específica na igreja.

Contribuição. Paulo fala na contribuição como um dom (Rm 12.8). Todos devem contribuir para suprir as necessidades da igreja, do seu ministério e dos pobres, mas um dom especial habilita algumas pessoas a fazerem um sacrifício alegre nesta área. Paulo acrescenta que este dom deve ser exercido "sem má vontade" ou "com liberalidade".

Atos de Misericórdia (Rm 12.8). Atos de misericórdia devem ser realizados com alegria, sob a orientação do Espírito Santo. Alguém poderia perguntar-se por que um ato tão nobre exigiria um revestimento carismático, mas as circunstâncias dos tempos o explicam. Oferecer ajuda era perigoso. Semelhante identificação com outros cristãos necessitados estigmatizava quem os ajudava como cristão também, dando lugar à possibilidade de perseguição para este último.

Prestação de Ajuda (Rm 12.8) é a tradução aqui adotada pelo verbo que nas duas versões de Almeida aparece como "presidir". Esta prestação de ajuda, também mencionada como dom, deve ser exercida com zelo É possível que este dom seja outra forma de dom administrativo. Se este for o caso, não há nada de novo. Caso contrário, forma um paralelo mais estreito com os atos de misericórdia.

Conclusão. Ao instruir os cristãos no tocante ao exercício destes dons, Paulo preocupa-se em ressaltar a sua natureza prática. O Espírito outorga Seus *charismata* para a edificação da igreja, a formação do caráter cristão e o serviço da comunidade. O recebimento de um dom espiritual, portanto, trazia uma séria responsabilidade, visto ser essencialmente uma oportunidade de se dar a si mesmo em serviço sacrificial em prol dos outros.

Os dons mais espetaculares (línguas, curas, milagres) necessitavam de algum grau de ordem que impedisse o seu uso indiscriminado (1 Co 14.40). Os espíritos dos profetas devem estar sujeitos aos profetas (v. 32). Paulo claramente insiste em que os dons espetaculares eram inferiores àqueles que instruíam os crentes na fé e na moral, e que evangelizavam os não-cristãos. Não era proibido o falar em línguas (v. 39), mas a exposição inteligente da Palavra, a instrução na fé e na moral, e a pregação do evangelho eram infinitamente superiores. Os critérios usados para julgar os valores relativos dos dons espi-

rituais eram doutrinários (1 Co 12.3), morais (1 Co 13) e práticos (1 Co 14).

O problema estava em onde colocar o ponto de equilíbrio. O maior perigo achava-se em enfatizar demasiadamente os dons, o que tendia a exaltar os ofícios que se desenvolveram a partir deles. Esse fato levava inevitavelmente ao "eclesiasticismo" institucional e à indubitável correspondente perda da consciência que a igreja tinha da presença do Espírito e da experiência do poder do Espírito.

J. G. S. S. THOMSON e W. A. ELWELL

Veja também BATISMO NO ESPÍRITO; MOVIMENTO CARISMÁTICO; ESPÍRITO SANTO; GLOSSOLALIA.

Bibliografia. L. Morris, *Spirit of the Living God*; H. W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*; J. R. W. Stott, *Batismo e Plenitude do Espírito Santo*; C. Williams, *The Descent of the Dove*; M. Griffiths, *Grace-Gifts*; K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*; J. R. Williams, *The Gift of the Holy Spirit Today*; A. A. Hoekema, *Tongues and Spirit Baptism*; F. D. Bruner, *Teologia do Espírito Santo*; E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutics*.

DOOYEWEERD, HERMAN (1894-1977). Filósofo da Igreja Reformada Holandesa. Formado pela Universidade Livre de Amsterdã, Dooyeweerd trabalhou como funcionário público até 1922, quando, então, foi nomeado diretor assistente do Instituto Kuyper, em Haia, onde era responsável pela publicação de *Staatkunde*, uma revista mensal anti-revolucionária do instituto, que tratava de uma ampla gama da questões políticas e econômicas. Em 1926, foi nomeado para a cadeira de filosofia jurídica na Universidade Livre, posição esta que ocupou até à sua aposentadoria em 1965. Dooyeweerd é melhor conhecido pela sua obra em quatro volumes: *Uma Nova Crítica do Pensamento Teórico* (1953-58).

Dooyeweerd obtinha a sua inspiração da tradição calvinista holandesa, conforme desenvolvida durante o século XIX por Groenvan Prinsterer e Abraham Kuyper. Em 1935, Dooyeweerd e seu cunhado, D. H. Th. Vollenhoven, desempenharam um papel de destaque no estabelecimento da Associação para a Filosofia Calvinista e começaram a publicação da revista acadêmica *Philosophia Reformata*. À medida que o pensamento de Dooyeweerd amadurecia, escolheu mudar o nome Filosofia Calvinista para um título mais simples: Filosofia Cristã. Embora de muitas maneiras a sua tentativa de estabelecer uma filosofia cristã tenha sido negligenciada pelo estabelecimento filosófico e por muitos grupos cristãos, nem por isso Dooyeweerd deixou de atrair um número pequeno, porém dedicado, de seguidores. Provavelmente seus alunos mais conhecidos foram Hans Rookmaaker e Cornelius Van Til, enquanto que Francis Schaeffer serviu como propagador das suas idéias.

Dooyeweerd era um pensador inovador que enfrentava com coragem os desafios intelectuais dos seus dias. Seus escritos exigem atenção concentrada e uma familiaridade com a história intelectual do mundo ocidental, a qual ele desafia ousadamente do ponto de vista cristão. A parte mais conhecida da sua obra é sua crítica transcendental ao pensamento ocidental, que procura sujeitar a tradição filosófica ocidental a um exame totalmente eficiente. "Por que", pergunta Dooyeweerd , "se a filosofia baseia-se na razão, as várias escolas de filosofia nunca podem concordar entre si?" Como resposta a esta pergunta, argumenta que a dedicação religiosa, mais do que a razão sem idéias preconcebidas, está por trás do pensamento de todos os homens. Tendo estabelecido este argumento, e demonstrado, pelo menos de modo satisfatório a ele mesmo, as fraquezas das várias escolas filosóficas, Dooyeweerd passa a desenvolver uma filosofia cristã que consiga manter uma cosmovisão unificada. Para fazer isto, constrói um complexo sistema de

âmbitos de esferas hierarquicamente relacionados entre si, que, segundo declara, são parte fundamental de toda a realidade e existem num arcabouço estrutural cada vez mais complexo.

Os escritos de Dooyeweerd devem ser comparados com os de Kant, com cuja filosofia ele está em constante debate. Rejeitou a distinção analítica/sintética cerca de trinta anos antes de o filósofo de Harvard, W. V. O. Quine, e debateu a importância daquilo que Thomas Kuhn haveria de chamar de paradigmas, muito tempo antes de Kuhn assim fazê-lo. Outra questão contemporânea com que Dooyeweerd lidou é a sociologia do conhecimento. Neste caso, também, a sua contribuição tem sido negligenciada em grande medida.

Embora muitas críticas possam ser feitas à obra de Dooyeweerd, ele parece ser o único pensador criado por uma comunidade cristã conservadora que procurou desafiar as idéias intelectuais dos seus dias e ainda permaneceu leal às suas raízes religiosas. O valor da sua obra acha-se, não nas soluções que ele propõe, mas, sim, no alicerce que ele lançou e no exemplo que ofereceu do pensador cristão que não tem medo da interação criadora com o pensamento moderno. I. HEXHAM

Veja também KUYPER, ABRAHAM.

Bibliografia. L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy*; A. L. Conradie, *The Neo-Calvinistic Concept of Philosophy*; V. Brummer, *Transcendental Criticism and Christian Philosophy*; R. Nash, *Dooyeweerd and the Amsterdam Philosophy*; J. M. Spier, *An Introduction to Christian Philosophy*.

DOR. Uma série de conceitos cerca o ensino bíblico sobre a dor. O termo em si é usado mais freqüentemente nas Escrituras para referir-se a uma sensação física de mal-estar. Pode ser usado para denotar também a tensão emocional e mental. Um termo correlato que designa tais conceitos é "angústia". Embora a dor e a angústia sejam retratadas nas Escrituras como efeitos físicos e emocionais que a pessoa experimenta, a aflição, a tribulação e a desgraça aparecem como suas causas. As Escrituras são ricas em seus ensinos sobre o assunto da dor, e os dados bíblicos a respeito dela podem ser organizados dentro de três tópicos principais: (1) as palavras bíblicas correspondentes a dor, angústia e aflição; (2) o uso bíblico de tais termos; e (3) o ensino bíblico a respeito dos propósitos de semelhante dor e aflição.

Através das Escrituras, há dez palavras básicas correspondentes a "dor". As palavras no AT são *ḥēbel* ("dor aguda", Is 66.7), *ḥîl* ("contorção", "dor", Sl 48.6), *halḥālâ* ("dor aguda", Is 21.3), *ke'ēb* ("dor", Jr 15.18), *mak'ôb* ("dor", "tristeza", Jó 33.19), *mēṣar* ("angústia," "aflição", Sl 116.3), *'āmāl* ("sofrimento", "labuta", Sl 25.18), e *ṣîr* ("dor aguda", 1 Sm 4.19). O NT emprega duas palavras básicas correspondentes a dor: *ponos* ("labuta", "dor", Ap 16.10-11) e *ōdin* ("dor aguda", At 2.24). Nas formas verbais há também uma variedade no uso bíblico dos termos referentes a "dor". Por exemplo, o AT emprega *ḥûl, ḥîl* ("estar com dor", "contorcer-se") em passagens tais como Is 13.8 e Mq 4.10). *Kā'ab* também é usado em Jó 14.22 para refererir-se ao fato de se ter dor ou estar com dor. Finalmente, *ḥālâ* é usado em Jr 12.13 no sentido de "ficar doente, aflito, com dor". No NT, *basanizō* é usado em Ap 12.2 com o sentido de "provar", "torturar".

As palavras bíblicas básicas correspondentes a "tribulação" são *ṣar* "aflição", Dt 4.30) e *ṣārâ* ("aflição", Jz 10.14), no AT, e *thlibō* ("comprimir", "apertar", "afligir", 1 Ts 3. 4) e *thlipsis* ("pressão", "aflição", Mt 13.21; Jo 16.33) no NT. Há, também, uma riqueza de usos bíblicos para "angústia". As palavras básicas no AT são *māṣôq* ("angústia", Sl 119.143), *meṣûqâ* ("angústia", Jó 15.24), *ṣar* e *ṣārâ*, também são usadas em referência a "tribulação" (em passagens tais como Jó 7.11 e Jr 4.31 têm o significado de "angústia"

ou "aflição"), *qōṣer* ("ânsia", Êx 6.9), e *šābāṣ* ("*angústia e confusão*", 2 Sm 1.9). No NT, *thlipsis* às vezes é usada em referência a "pressão" e "angústia", como em Jo. 16.21. Outras palavras no NT são *stenochōria* (Rm 2.9) e *synochē* (2 Co 2.4).

Finalmente, há uma série de palavras usadas em correspondência a "afligir". No AT, empregam-se verbos tais como *yāga* (Is 51.23), *lāḥas* (Am 6.14), *'ānâ* (Gn 15.13; Sl 88.7), *ṣārar* (Sl 129.1), e *rā'a'* (Nm 11.11; Jr 31.28), ao passo que no NT *thlibō* (2 Co 1.6) é a palavra básica. O substantivo "aflição" tem várias palavras bíblicas associadas a ele. No AT, "aflição" é a tradução de palavras tais como *'āwen* (Jr 4.15), *laḥaṣ* (1 Rs 22.27), *mû'āqâ* (Sl 66.11), *'ānāh* (Sl 132.1), *'ōnî* (Gn 16.11; 1 Sm 1.11; Lm 1.3, 7, 9), *ṣārâ* (1 Sm 26.24; Jr 14.8), *šeber* (Jr 30.15), e *ra'* (Sl 34.19; Jr 48.16). No NT, *thlipsis* (Mc 4.17; Fp 1.16) é a palavra principal, mas *kakōsis* (At 7.34) e *pathēma* (2 Tm 3.11; 1 Pe 5.9) também são usadas.

Não somente há uma variedade de palavras referentes a "dor", "angústia" e "aflição"; há, também, uma multiplicidade no uso de tais palavras. No que diz respeito às palavras para dor, um dos usos mais freqüentes é relativo à dor física (e.g., Jó 14.22; 33.19; Jr 15.18; Ap 21.4). Um segundo uso principal refere-se aos problemas mentais e emocionais ou à angústia (Sl 25.18; Is 13.8; Jr 4.19; Jl 2.6). Às vezes, há referência à dor mental ou emocional que leva à dor física, como em Is 21.3. A figura de linguagem mais comum no que diz respeito à dor – seja ela física, emocional ou até mesmo um problema nacional – é a dor de parto (Is 26.17-18; Jr 22.23; Mq 4.10). Ocasionalmente, a dor é usada para referir-se ao julgamento divino sobre um pessoa, uma cidade, uma nação ou simplesmente em referência à destruição de tal cidade ou nação. Freqüentemente, em tais casos, a dor é usada metaforicamente para falar de destruição e condenação (Jr 51.8; Ez 30.16; Na 2.10). Em um caso (At 2.24), há referência à libertação das dores da morte, empregando-se "dor" como termo geral referente à totalidade da experiência da morte. Finalmente, há uma referência às dores de parto usadas metaforicamente, em relação à nação de Israel "dando à luz" o Messias (Ap 12.2).

As palavras bíblicas referentes a "tribulação" parecem ser usadas de quatro maneiras básicas. (1) A tribulação refere-se a perturbações e problemas políticos e nacionais, e tais problemas normalmente se referem aos relacionamentos entre uma nação e outras (Dt 4.30; Jz 10.14; 1 Sm 10.19). (2) As palavras correspondentes a "tribulação" são usadas em várias passagens em referência ao evento escatológico, a tribulação (Mt 24.21, 29; Mc 13.24; Ap 7.14). (3) Em pelo menos uma passagem (Rm 2.9), "tribulação" é usada em referência à calamidade no sentido da condenação divina. (4) O maior grupo de referências à tribulação trata dos problemas, aflições, desgraças e perseguições que sobrevêm ao crente (Jo 16.33; At 14.22; Rm 5.3; 12.12; 2 Co 1.4; 2 Ts 1.4, 6; Ap 2.9-10, 22).

As palavras bíblicas correspondentes a "angústia" também são usadas de várias maneiras. (1) "Angústia" é usada de modo geral em relação aos problemas ou desgraças da pessoa (Sl 119.143; Is 30.6). (2) "Angústia" é usada com bastante freqüência em relação a confusões mentais e emocionais (Jó 7.11; Gn 42.21; 2 Co 2.4). Incluídos em tais confusões estão o desânimo, a depressão e a tristeza (Ex 6.9; 2 Sm 1.9). (3) Outro tipo de confusão mental freqüentemente representado por "angústia" é o medo (Dt 2.25; Jó 15.24; Jr 6.24; 49.24; 50.43). (4) "Angústia" é usada numa ocasião em relação à tribulação e angústia no sentido do castigo divino (Rm 2.9). (5) Em várias ocasiões, "angústia" é usada em referência à dor que parece ser física em sua natureza (Jr 4.31; Jo 16.21).

Finalmente, as palavras bíblicas correspondentes a "aflição " parecem ser usadas com maior freqüência de duas maneiras gerais – viz., em referência à aflição ou desgraça nacional e aos problemas e sofrimentos individuais. Algumas das referências aos problemas nacionais dizem respeito a eventos tais como a escravidão de Israel no Egito (Ex 1.11; Ne 9.9). Em outros casos, dizem respeito à aflição nacional durante o tempo dos profetas (Lm 1.5). Algumas referências são às aflições e desgraças em escala nacional

durante os tempos do fim (Os 5.15; Mc 13.19). No que se refere às aflições pessoais, há, também, uma ampla variedade. "Aflição" é usada em relação aos sofrimentos preditos de Cristo (Is 53.4, 7). É usada, também, em referência ao tratamento duro que Hagar recebeu às mãos de Sarai, depois de Ismael ter sido concebido (Gn 16.11). Em alguns casos, refere-se à perseguição que o crente sofre quando toma posição firme ao lado de Cristo e luta contra Satanás (1 Pe 5.9). É evidente a riqueza de usos para este termo.

Embora haja várias palavras empregadas para a dor, a aflição, a desgraça e a angústia, sendo usadas em vários contextos, há mais do que isto no ensino bíblico sobre a dor. As Escrituras estão repletas de comentários no tocante aos propósitos do sofrimento. No que diz respeito ao descrente e ao desobediente, as Escrituras ensinam que Deus freqüentemente envia a dor e a aflição como meios de julgamento pelo pecado (e.g., Jó 4.7-9). Às vezes, semelhante dor e aflição podem vir para fazer o indivíduo voltar-se para o Senhor (e.g. Jonas) ou para trazer uma pessoa ou nação para a salvação (Israel na tribulação, Zc 12). No que diz respeito ao motivo do sofrimento dos justos, a Bíblia também ajuda muito. Eventualmente, o crente será afligido como meio de disciplina (Sl 94.12-13; cf. Hb 12.16). Deus usa a aflição para manter humildes os Seus servos, como no caso de Paulo (2 Co 12.7). Em algumas ocasiões, o propósito da aflição humana é demonstrar a Satanás que há aqueles que servem a Deus porque O amam, não porque lucram com isso (Jó 1-2). Segundo Pedro, o sofrimento promove a santificação (1 Pe 4.1-2). Assim o faz de várias maneiras, tais como refinar a fé do crente (1 Pe 1.6-7); educá-lo nas virtudes cristãs, tais como a persistência e a perseverança (Tg 1.3-4; Rm 5.3-4); ensinar-lhe algo mais a respeito da soberania de Deus, de modo que entenda melhor seu Senhor (Jó 42.2-4), e dar-lhe uma oportunidade de imitar a Cristo (1 Pe 3.17-18). Qualquer destas coisas, ocorrendo na vida do crente, será evidência da santificação, e esta é operada mediante a aflição. A aflição e a dor oferecem uma oportunidade para o crente ministrar aos outros que estão passando por aflições (2 Co 1.3-4). Em algumas ocasiões, o propósito de Deus ao afligir os justos é prepará-los para o julgamento de suas obras, visando os galardões. Num dia, os crentes prestarão contas de suas obras diante do Senhor, e a aflição ajuda a preparar o crente de tal maneira que, naquele dia, sua fé seja achada para honra e glória na vinda do Senhor (1 Pe 1.7). Se isto acontecer, o crente será galardoado, de modo que, em tais casos, a aflição, em última análise, é um meio de receber recompensa. Finalmente, Deus usa a aflição como um prelúdio à exaltação do crente. O tema do sofrimento e da glória prevalece em todas as partes das Escrituras, especialmente em 1 Pedro. O exemplo de Cristo é o padrão. (Fp 2.5-11; 1 Pe 3.17-22), e Deus quer fazer a mesma coisa a favor do crente que se humilha diante de Deus, mesmo se tal humilhação envolver aflição (1 Pe 5.6).

Esta lista de propósitos da dor e da aflição não pretende esgotar o assunto, mas apenas indica as riquezas do ensino bíblico sobre ele. As Escrituras não nos dão a impressão de que a dor é puramente infundada. J. S. FEINBERG

Veja também PROBLEMA DO MAL; TEODICÉIA.

Bibliografia. J. Hick, *Evil and the God of Love;* C. S. Lewis, *The Problem of Pain;* E. Madden e P. Hare, *Evil and the Conceptfo God;* J. Wenham, *The Goodness of God.*

DORNER, ISAAC AUGUST (1809-1884). Teólogo luterano alemão. Nascido em Neuhausen, em Würtemberg, na Alemanha, filho de um pastor luterano, Dorner estudou filosofia e teologia na Universidade de Tübingen, de 1827 a 1832. De 1832 a 1834, atuou como assistente da paróquia do pai, e no último ano foi nomeado professor adjunto em Tübingen, sendo promovido a catedrático assistente quatro anos mais tarde. Em 1839,

aceitou uma cátedra em Kiel, e mudou em 1843 para Königsberg, em 1847 para Bonn, e em 1853 para Göttingen. Em 1862 foi nomeado para uma cátedra em Berlim, onde lecionou até aposentar-se em 1883.

A importância de Dorner para a teologia é tríplice. (1) Foi co-fundador da revista *Jahrbucher für deutscher Theologie (Livro do Ano para a Teologia Alemã)* em 1856, e permaneceu trabalhando com esta publicação até que ela foi encerrada, em 1878. (2) Escreveu tratados eruditos sobre vários aspectos da história da teologia, especialmente *A História do Desenvolvimento da Doutrina da Pessoa de Cristo* (5 vols., 1846-50) e *A História da Teologia Protestante* (2 vols., 1867). (3) Fez uma exposição da sua própria teologia construtiva em *Um Sistema de Doutrina Cristã* (4 vols., 1879-81).

No seu sistema teológico, Dorner enfatizava a importância central para o cristianismo da Pessoa e da obra de Jesus Cristo, o Salvador divino-humano. Interpretava de modo distintivo o desenvolvimento pessoal de Jesus Cristo durante os dias da Sua carne. A partir da premissa de que Deus e o homem não são dessemelhantes, mas têm afinidade entre si, descreveu a Encarnação como o Logos, o princípio divino da revelação e da auto-entrega, entrando pessoalmente em Jesus na Sua natureza humana, sem, contudo, participar da pecaminosidade da natureza, porque sustentava que Jesus era impecável, e que Ele criou, assim, uma nova humanidade, destinado a ser o Cabeça de uma raça humana redimida, "o progenitor da humanidade espiritual". Deste modo, Dorner pensava na encarnação de Jesus Cristo, não como algo completado de uma só vez, mas como algo que aumentou continuamente no decurso da Sua vida terrestre, à medida que Deus, o Logos, sempre controlava e Se apropriava daqueles novos aspectos do crescimento gerados pelo desenvolvimento verdadeiramente humano de Jesus. N. V. HOPE

Bibliografia. C. Welch, *God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology; APTR*, 1863, pp. 42-64, 251-80, 406-14.

DORT, SÍNODO DE (1618-1619). Uma assembléia eclesiástica internacional convocada pelos Estados Gerais dos Países Baixos para solucionar certas questões eclesiásticas e doutrinárias que estavam perturbando a Igreja Reformada dos Países Baixos. Consistiu de trinta e cinco pastores e um grupo de presbíteros das igrejas holandesas, cinco catedráticos de teologia dos Países Baixos, dezoito deputados dos Estados Gerais e vinte e sete delegados estrangeiros.

Os problemas que o Sínodo enfrentou foram complexos. Em primeiro lugar, teve de lidar com o antigo problema do erastianismo, o controle da Igreja pelo Estado. A igreja holandesa era confessadamente calvinista. A convicção de Calvino era de que a Igreja devia ser independente do Estado, sem deixar de cooperar com ele. Já em 1554, ele vencera aquela batalha em Genebra, mas nos tempos de Dort, e mais tarde, a igreja holandesa possuía um forte elemento, incluindo líderes como Oldenbarneveldt, Grotius e Coolhaas, que favorecia o controle do Estado sobre a Igreja. Assim, até mesmo o Príncipe de Orange em 1575 emitiu uma ordem no sentido de os consistórios serem nomeados pelos magistrados locais, conceito este que gozava de apoio geral.

Um segundo problema que Dort teve de enfrentar foi um humanismo anticonfessional que era mais helenista do que bíblico no seu espírito. Erasmo e Coornheert eram os heróis dele. Embora estes homens tivessem vivido muito tempo antes da reunião do Sínodo, sua rejeição à doutrina da depravação humana e a defesa do livre arbítrio foram aceitas pelo partido arminiano, cujo nome adveio de Jacobus Arminius, catedrático de teologia na Universidade de Leiden. Uma questão importante diante do Sínodo foi a categoria dos credos. O partido arminiano, embora tivesse de reconhecer que a igreja tinha uma confissão, não gostava da limitação confessional, e procurava obter a revisão dos credos.

O terceiro problema com que Dort teve de se haver foi uma questão fundamental de doutrina cristã. A predestinação era a doutrina mais atacada, especialmente a parte chamada reprovação. O partido arminiano foi ajudado no seu ataque pelas posições extremadas de alguns dos seus oponentes. Além disso, na sua *Reclamação* de 1610 e depois, o partido arminiano, cujos proponentes vieram a ser chamados "reclamantes", estava indisposto a dizer que o homem é totalmente incapaz de salvar a si mesmo; sustentava, pelo contrário, que, embora a natureza humana tenha sido danificada pelo pecado, a vontade continua sendo livre e capaz de corresponder à graça de Deus. Alegou que Deus resolveu salvar todos quantos cressem, e recusou-se a aceitar o ensino de que a eleição é para a fé. Sustentava que Cristo morreu por todos, ainda que somente os que crêem beneficiam-se da Sua morte; que a graça não é irresistível; e que a fé pode ser perdida. Além de desafiar publicamente as doutrinas da predestinação, do pecado, da graça e da perseverança dos santos, os "reclamantes" indicavam que tinham incerteza quanto a outras doutrinas, também; o pecado original, a justificação pela fé, a expiação e até mesmo a divindade de Cristo eram questionados. O fato de terem duvidado da divindade de Cristo não é bem reconhecido historicamente, mas contribuiu para a seriedade e a amargura da controvérsia. Somente depois da morte de Arminius, em 1609, tornou-se notável a tendência para o socianismo, uma versão do unitarismo. A nomeação de Conrad Vorstius à cadeira de teologia em Leiden, que havia sido deixada vaga por Arminius, despertou suspeitas; em 1622, ele tornou pública a sua adoção do socianismo.

Como resultado de tudo isto, um forte espírito partidário se desenvolveu em todas as partes do país, ameaçando uma separação na igreja e nas províncias dos Países Baixos. Líderes arminianos levaram autoridades civis a decretar que nenhuma doutrina contestada poderia ser pregada e, em alguns casos, conseguiram interditar púlpitos contra ministros. As classes reformadas retaliaram, e onde os contra-reclamantes ou ortodoxos não podiam obter a maioria, às vezes adoravam nas casas ou nos celeiros, sendo castigados por isso pelas autoridades civis. A situação deteriorou-se ao ponto de ficar aparente em 1617, a possibilidade de uma guerra civil. No dia 11 de novembro daquele ano, os Estados Gerais decretaram que um Sínodo fosse convocado para solucionar as questões que perturbavam o país e levá-lo à paz. Houve numerosos pedidos anteriores feitos por classes, para que se realizasse um sínodo nacional, feitos pelos reclamantes quando achavam que poderiam ter uma maioria se os Estados Gerais selecionassem delegados, pelos sínodos provinciais e pelas autoridades civis.

Quando o Sínodo de Dort se reuniu em 1618, os reclamantes esperavam ser reconhecidos em pé de igualdade, e que o Sínodo fosse uma conferência para a discussão de questões controvertidas. Ao invés disso, o Sínodo convocou os reclamantes a comparecerem diante dele como réus e, no devido tempo, as suas doutrinas foram condenadas. Os Cânones de Dort expuseram: (1) A eleição incondicional e a fé são dons de Deus. (2) Embora a morte de Cristo seja abundantemente suficiente para expiar os pecados do mundo inteiro, sua eficácia salvífica é limitada aos eleitos. (3, 4) Todos estão tão corrompidos pelo pecado que não podem levar a efeito a sua própria salvação; na Sua graça soberana, Deus os chama e os regenera para a novidade da vida. (5) Àqueles que assim são salvos, Ele preserva até ao fim; logo, há a certeza da salvação mesmo quando os crentes são perturbados por muitas fraquezas.

Dort, portanto, conservou as doutrinas agostinianas e bíblicas do pecado e da graça contra as alegações de que a humanidade decaída tem livre arbítrio, de que a condição humana no pecado não é tão desesperadora quanto o partido ortodoxo diz ser e de que a eleição é apenas a resposta de Deus à decisão do homem no sentido de crer. Foi uma reunião tão prestigiada que serviu de exemplo para a Assembléia de Westminster, realizada na Grã-Bretanha uma geração mais tarde, e fixou a direção que a Igreja Holandesa haveria de seguir durante séculos. M. E. OSTERHAVEN

Veja também ARMINIANISMO; RECLAMANTES; CALVINISMO.

Bibliografia. M. G. Hansen, *The Reformed Church in the Netherlands*; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, I, III; J. Hale, *Golden Remains*; P. Y. DeJong, *Crisis in the Reformed Churches*; L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*; H. E. Dosker, "Barneveldt, Martyr or Traitor", *PRR* 9:289-323, 438-71, 637-58; W. Cunningham, *Historical Theology*, II, 371-86; A. A. Hoekema, "A New English Translation of the Canons of Dort", *CTJ* 3:133-61.

DOXOLOGIA. O termo, que deriva do grego *doxa* (glória), denota a atribuição de louvor às três pessoas da Santíssima Trindade. Na sua forma mais comum, conhecida como *Gloria Patri* ou "Doxologia Menor", é traduzida: "Glória ao Pai, e ao Filho, e ao Espírito Santo: Como era no princípio, é agora, e sempre será, mundo sem fim. Amém". Seu uso no fim dos salmos, conforme é ordenado, e.g., no *Livro de Oração Comum*, data do século IV. É, portanto, um símbolo do dever de cristianizar os salmos e serve, ao mesmo tempo, "para vincular a Unidade da Deidade conhecida pelos judeus com a Trindade, conforme os cristãos a conhecem" (*Tutorial Prayer Book* – "Livro Didático de Oração" – pg. 101).

A chamada Doxologia Maior é a *Gloria in Excelsis*, "Glória a Deus nas alturas". Por causa das suas primeiras palavras, extraídas diretamente de Lc 2.14, às vezes é chamada o Hino Angelical. Esta doxologia é de origem grega (século IV) e era usada originalmente como um hino matutino. Mais tarde, foi incorporada à Missa Latina, onde ocupava um lugar no início do culto. No Culto da Comunhão em inglês de 1552, os reformadores transferiram o hino para o fim do ofício, sem dúvida de conformidade com a prática na primeira eucaristia: "E tendo cantado um hino, saíram" (Mt 26.30). Nesta posição, forma uma conclusão digna do sacrifício cristão de louvor e de ações de graças.

Concorda-se de modo geral nos dias de hoje que a doxologia no fim da Oração Dominical não faz parte do texto original de Mt 6.9-13. Pode ser considerada um antigo acréscimo litúrgico à oração, adotado pela Igreja Grega mas não pela Latina.

F. COLQUHOUN

Veja também ADORAÇÃO NA IGREJA.

DOZE ARTIGOS DOS CAMPONESES, OS (1525). Produzidos no sul da Alemanha, estes artigos são uma exigência de direitos religiosos, sociais e econômicos diante da continuação do sistema feudal segundo o qual o camponês era praticamente um escravo. A Europa tinha testemunhado levantes entre os camponeses desde 1381. John Ball, um sacerdote inglês, rejeitou a justificação teológica medieval da servidão, e fez uma aplicação social do *Dominion*, de Wycliffe. De modo semelhante na Alemanha, os levantes de 1524-25 extraíram idéias de Lutero; mas também deram uma interpretação secular para *A Liberdade do Cristão*.

Num período de inquietude entre as cidades e as camadas superiores dos camponeses, os *Doze Artigos* foram publicados por Sabastian Lotzer de Memminge, em 1º de março de 1525. Podem ter sido revisados por Baltasar Hubmaier, que aprovou os alvos dos camponeses. Entre seus papéis foi achado um exemplar anotado, com apoio neotestamentário para cada artigo.

Os artigos começam com uma petição em favor do direito de "toda a comunidade" de escolher e demitir pastores. O propósito era garantir o ensino "do Santo Evangelho puro e simples" com a finalidade de que "Sua graça aumente dentro de nós e seja confirmada em nós". O segundo artigo concorda com o dízimo mas insiste em que seja cobrado e controlado pelos presbíteros e usado para sustentar o ministro e a sua família. O

terceiro artigo pede liberdade pessoal. Começa: "Tem sido costume, até agora, os homens nos manterem como seus bens pessoais". Mas porque Cristo morreu por todos, todos estão livres, embora estejam sujeitos à autoridade num estado organizado. O quarto e o quinto pedem o direito à caça, à pesca e ao recolhimento de lenha. Os números seis, sete e oito pedem a libertação do serviço excessivo, da opressão pessoal e dos aluguéis. O nono pede a cessação do "grande mal da constante criação de novas leis". O décimo pede a devolução das "terras públicas" confiscadas. O décimo-primeiro deseja a abolição da lei da herança que permite aos nobres escolher qualquer item do espólio de um falecido, roubando, assim, viúvas e órfãos.

Os artigos surgiram quando a União Cristã de camponeses procurou estabelecer um estado evangélico, onde privilégios especiais seriam abolidos e todos os homens seriam iguais. Os camponeses entendiam o NT de modo bem literal, e aplicavam os ensinos dados à comunidade cristã à sociedade em geral. Infelizmente, elementos radicais dirigidos por Thomas Müntzer tornaram-se violentos, e isto provocou uma cruzada empreendida pelos príncipes que esmagaram as forças dos camponeses. No fim, as cidades e os camponeses sofreram, e a Reforma perdeu prestígio. Somente os príncipes lucraram.

O testemunho dos camponeses aos direitos civis implícitos no evangelho estava pelo menos cem anos adiantado ao seu tempo. Os *Doze Artigos* permanecem, juntamente com a obra de Hubmaier: *Os Hereges e os que os Queimam* como uma chamada para a liberdade religiosa e a justiça social. W. N. KERR

Veja também HUBMAIER, BALTASAR; REFORMA RADICAL; PROFETAS DE ZWICKAU.

Bibliografia. H. J. Hillerbrand, *The Reformation in Its Own Words*; B. J. Kidd, *Documents Illustrative of the Continental Reformation*, 83; R. W. Scribner, "The German Peasants War", in S. Ozment, *Reformation Europe: A Guide to Research.*

DUALISMO. Teoria de interpretação que explica determinada situação ou âmbito em termos de dois fatores ou princípios opostos entre si. De modo geral, os dualismos são classificações duplas que não admitem graus intermediários. Há três tipos principais: o metafísico, o epistemológico e o ético ou ético-religioso.

O dualismo metafísico afirma que os fatos do universo são melhor explicados em termos de elementos mutuamente irredutíveis. Freqüentemente são considerados a mente e a matéria, ou, por Descartes, o pensamento e a extensão. A mente é geralmente concebida como a experiência consciente; a matéria, como algo que ocupa espaço e está em movimento. São, portanto, duas ordens de realidade qualitativamente diferentes.

O dualismo epistemológico é uma análise da situação do conhecimento que sustenta que a idéia ou objeto de julgamento é radicalmente diferente do objeto real. Considera-se que o "objeto" do conhecimento é conhecido somente através da mediação das "idéias". Este tipo de pensamento levanta a importante questão da maneira pela qual o conhecimento pode ligar o abismo entre a idéia de um objeto e o objeto propriamente dito.

O dualismo ético ou ético-religioso afirma que no mundo, há duas forças ou existências mutuamente hostis, sendo que uma delas é a origem de todo o bem, e a outra, a origem de todo o mal. O tipo mais nítido de dualismo ético-religioso é visto na antiga religião iraniana, geralmente associada ao nome de Zoroastro, em que Ahura Mazda e Arimânio representam a projeção para a cosmologia das forças do bem e do mal, respectivamente. O universo torna-se o campo de batalha para estes dois seres opostos, identificados respectivamente com a luz e as trevas. Formas mais moderadas de dualis-

mo permeiam a maioria das religiões, manifestando-se, por exemplo, pela distinção entre o sagrado e o profano, ou pela análise da realidade em termos de *yang* e *yin*, no pensamento chinês.

A teologia cristã geralmente aceita um dualismo moral modificado, reconhecendo Deus como supremamente bom, e Satanás como uma criatura deteriorada que pretende introduzir o mal em todos os lugares. No entanto, não se trata de dualismo no sentido geral da sua definição, visto que a teologia cristã não considera Satanás como um ser ulterior ou original, e entende que, no final, ele será excluído do universo.

H. B. KUHN

Veja também MANIQUEÍSMO; ZOROASTRISMO.

Bibliografia. D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, 84-85.

DULIA. A disposição de honrar aquelas pessoas cujas vidas merecem a honra; também o próprio ato de honrar. Originalmente, a palavra podia significar a honra que um escravo devia ao seu senhor. Por causa deste sentido, a dulia tem sido desenfatizada desde o Concílio Vaticano II; o concílio insistiu no caráter comum e na igualdade básica do povo de Deus.

T. J. GERMAN

Veja também HIPERDULIA; LATRIA.

Bibliografia. H. Delehaye, *Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité.*

DUNS SCOTUS, JOHANNES (1266-1308). Teólogo escolástico franciscano, nascido na Escócia e formado nas universidades de Oxford e Paris. São vagos os pormenores da sua vida, mas sabe-se que ele ensinou em Oxford, Paris e Colônia. Seus ensinos são preservados num comentário sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, nas glosas de textos aristotélicos e em debates sobre vários assuntos. Embora seja venerado como um santo dentro da sua própria ordem, outros grupos do catolicismo romano não aceitaram esta sua condição.

Scotus é um pensador de difícil interpretação, e isto se deve a vários motivos: o fato de que ele nunca escreveu uma apresentação completa do seu sistema; suas obras estão preservadas em péssima condição - estando à disposição quase sempre apenas na forma de notas dos alunos; ele cunhava novos termos e conceitos para explicar as suas idéias. Como conseqüência, sua obra tem sido interpretada de numerosas maneiras. Alguns têm alegado que ele representava o desenvolvimento mais complexo do raciocínio escolástico, ao passo que outros acreditam que ele separava a filosofia da teologia, e a razão da fé, de tal maneira que ensinava um sistema chamado a verdade dupla, semelhante a Siger de Brabante. Este ponto de vista afirmava que há algumas conclusões que a pessoa aceita na filosofia mas que não pode aceitar na fé, e quando ocorrem tais contradições, é necessário aceitar as conclusões da fé.

As idéias de Scotus foram formadas numa atmosfera de antagonismo à posição filosófica anterior de Tomás de Aquino. Scotus achava que a fé era mais uma questão da vontade do que um processo baseado em provas lógicas. Embora dependesse de alguns argumentos em prol da existência de Deus, ensinava que as verdades cristãs mais básicas, tais como a ressurreição e a imortalidade, devem ser aceitas pela fé. Enfatizando o amor de Deus, usava esta característica para explicar a criação, a graça, a encarnação e o céu. Suas idéias influenciaram o pensamento franciscano posterior, e seus conceitos da imaculada conceição contribuíram para a fé católica de modo mais geral.

Scotus recebeu dos seus admiradores o título de *Doctor Subtilis*, mas foi ridicularizado por outros, incluindo-se os humanistas e os reformadores protestantes. Estes grupos, não tendo simpatia pela teologia escolástica, têm usado o seu nome como epíteto, chamando de "duns" uma pessoa cujas idéias são obscuras. A despeito disso, indivíduos tão diferentes como C. S. Peirce e Gerard Manley Hopkins consideraram profundos os seus pensamentos. R. G. CLOUSE

Veja também ESCOLASTICISMO.

Bibliografia. F. Copleston, *A History of Philosophy*, II, parte 2; A. Maurer, *Medieval Philosophy*; J. K. Ryan e B. Bonansea, eds., *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, III; J. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*.

DÚVIDA RELIGIOSA. Do mesmo modo pelo qual a crença pode ser proposicional ou pessoal, assim também uma pessoa pode duvidar no tocante a proposições ou a pessoas e objetos. No que diz respeito às proposições, a dúvida é chamada uma atitude proposicional, isto é, uma atitude intelectual específica que a pessoa adota diante de uma proposição. Tais proposições podem dizer respeito a entidades religiosas ou não-religiosas, mas a dúvida, em todos os casos, é tal que expressa uma atitude de incerteza no tocante à veracidade ou falsidade da proposição. Deve-se notar que a respectiva proposição pode, na realidade, ser verdadeira e até mesmo verificada, mas a dúvida ou incerteza relaciona-se com o fato de a proposição ter sido percebida como verdadeira ou não - isto é, é uma atitude subjetiva que não precisa ter nada a ver com a certeza objetiva (grau até o qual a proposição foi verificada ou mesmo sua própria veracidade) da proposição.

A dúvida de uma pessoa pode ser reduzida a uma dúvida proposicional. Por exemplo, duvidar de Deus talvez signifique nada mais do que duvidar da veracidade da proposição: "Deus existe". Por outro lado, a dúvida de uma pessoa freqüentemente envolve muito mais do que questionar a veracidade de uma proposição a respeito da existência da pessoa. Quase sempre envolve especialmente a questão da desconfiança. Assim, se alguém duvidar de Deus, talvez não indique qualquer descrença na existência de Deus, mas somente que não acha Deus fidedigno e, portanto, sente que não pode confiar e depender dEle. Um exemplo de importância desta questão da confiança pode ser visto nas palavras de Jesus: "Não se turbe o vosso coração; credes em Deus, crede também em mim" (Jo 14.1). Jesus afirma claramente mais do que o simples fato de que os discípulos devem crer que Deus e Ele existem. Posto que estavam na presença dEle, não haveria dúvida de que Ele existia e, para monoteístas tais como os discípulos, a existência de Deus era indubitável. Em vez disso, a intenção de Cristo era obviamente de que eles deviam confiar nEle e entregar-se aos Seus cuidados. Estas questões de desconfiança e indisposição em comprometer-se formam uma clara distinção entre duvidar de uma pessoa e duvidar de uma proposição.

No que diz respeito a uma dúvida proposicional, há várias formas, e a maioria delas pode ser ilustrada nas Escrituras. Em primeiro lugar, há a dúvida filosófica, e os filósofos podem distinguir duas formas dela. Por um lado, há a dúvida definitiva que pode ser chamada a dúvida cética, ao passo que, por outro lado, há a dúvida provisória (exemplificada no método de Descartes) que lança dúvidas sobre certos itens com a finalidade de se chegar a uma conclusão mais fidedigna, isto é, a dúvida com vistas ao aprendizado. O cético duvida, não somente porque não têm resposta, mas porque pensa que não há respostas e que elas não poderiam existir. Exemplos de dúvida cética são raros nas Escrituras, mas a Bíblia está repleta de casos de dúvidas provisórias. Por exemplo, a dúvida de Tomé parece encaixar-se nesta categoria, e é importante notar que não há uma só pala-

vra de repreensão a Tomé da parte do Senhor, nem uma só palavra de arrependimento de Tomé. Parece, portanto, que semelhante dúvida não é pecaminosa.

Um segundo tipo geral de dúvida é equivalente à negação. O indivíduo não propõe uma pergunta a fim de aprender, nem é necessariamente um cético. Pelo contrário, suas dúvidas têm o sentido de negações veladas. Semelhante dúvida simplesmente diz "não" à presença das evidências (o argumento do cético é de que não há evidência). Um exemplo supremo de semelhante dúvida é a reação de Satanás perante Eva, no jardim. Em Gn 3.1, Satanás pergunta: "É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?" Obviamente, não está pedindo informações, porque a sua pergunta é uma negação velada que se desvenda nos vv. 4-5. De modo semelhante, os pedidos incessantes dos fariseus, que exigiam outro sinal da parte de Jesus, a despeito de todos os milagres operados, fornecem outro exemplo. Diante das próprias evidências, recusaram-se a crer, e pediram outro sinal. Jesus reconheceu o pedido deles como recusa em crerem nas evidências, e a Sua resposta foi uma repreensão, acompanhada de recusa em dar outro sinal (Mt 12.38-42).

Finalmente, há um tipo de dúvida que pode ser chamada de "dúvida ignorante". É a dúvida que busca evidências diante das próprias evidências, mas não porque haja uma rejeição das evidências. Pelo contrário, o indivíduo tem evidências suficientes para crer, mas ainda duvida, porque pensa que há alguma explicação adicional que resolverá completamente todas as dúvidas. Em tal caso, não sabe o que seria uma explicação satisfatória, porque se o soubesse poderia reconhecer que já a possui. Assim, semelhante dúvida não tem base racional. É ignorante porque a pessoa que duvida está procurando algo adicional mas não pode explicar o que seria isto. Embora exemplos de semelhante dúvida estejam presentes na vida de todos os dias, não há muitos deles nas Escrituras. Talvez a resposta que Agripa deu a Paulo, a despeito das evidências (At 26), seja um exemplo de semelhante dúvida, mas até mesmo isto não está claro. Sua dúvida pode ser um exemplo de ceticismo ou até mesmo de negação.

Com base na discussão dos vários tipos de dúvida, deve também ficar evidente que há vários elementos envolvidos na dúvida. O elemento mais óbvio é o racional ou intelectual. Por outro lado, a pessoa ainda pode duvidar diante das evidências, ainda que se tratem de evidências que ela compreenda plenamente. Em tal caso, parece apropriado argumentar que há também problemas emocionais e/ ou volitivos envolvidos, ou seja, a pessoa pode conhecer a verdade mas não se sentir bem com o efeito que a verdade tem sobre si, de modo que ainda se recusa a crer. Ou pode ser que alguém compreenda as implicações em termos de mudança de modo de vida, no caso de se entregar àquilo que sabe ser verdadeiro e, portanto, resolve recusar semelhante entrega (problema volitivo) e, como resultado, começa a questionar a verdade do respectivo item. Por exemplo, tendo em vista Tg. 2.19, pode-se dizer com segurança que a dúvida e a descrença de Satanás e dos demônios não são basicamente um problema intelectual, mas volitivo e emocional. Em semelhante caso, o indivíduo pode ter crença proposicional no sentido intelectual, mas simplesmente se recusar a acrescentar-lhe a fé na pessoa (confiança e compromisso). Por outro lado, as Escrituras também indicam e os teólogos têm argumentado que há vários elementos na fé salvífica, ou seja: um elemento intelectual (devemos conhecer os fatos do evangelho para sermos salvos), um elemento emocional (o assentimento - a concordância de que aquilo que a pessoa sabe em geral é apropriado para si mesma), e um elemento volitivo (o elemento de dedicar a vida àquilo que se sabe ser a verdade).

J. S. FEINBERG

Veja também FÉ; DEUS, ARGUMENTOS EM PROL DA EXISTÊNCIA DE.

Bibliografia. R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*; N. Malcolm, *Knowledge and Certain-*

ty; H. H. Price, "Belief 'in' and Belief 'That'", in *The Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell; L. Wittgenstein, *On Certainty*.

DWIGHT, TIMOTHY (1752-1817). Ministro congregacional, autor e educador, nascido em Northampton, estado de Massachusetts, e formado em Yale, nos E.U.A. Depois de formado, Dwight foi mestre-escola e então se tornou clérigo e capelão no Exército Continental. Mais tarde, aceitou o pastorado da Igreja Congregacional em Greenfield Hill, estado de Connecticut, nos E.U.A, onde serviu de 1783 até 1795. Durante esses anos, subiu a uma posição de destaque por causa do seu papel em fundar instituições educacionais, pelas suas atividades como autor e pela liderança que deu à causa congregacional em Connecticut. Em 1795, foi escolhido presidente da Universidade de Yale, posição esta que ocupou durante o restante da sua vida. Não somente foi um administrador bem sucedido, tendo ampliado o currículo para incluir o treinamento científico e médico, como também ensinou retórica, lógica, metafísica, ética e teologia. Tornou-se o maioral entre os calvinistas conservadores na Nova Inglaterra. Este fato levou-o a estimular um reavivamento religioso e a fomentar um federalismo antidemocrático. A despeito dos seus oponentes, que o chamavam de "Papa Dwight", seus partidários, que o consideravam um segundo Paulo, parecem ter obtido a vitória com a chegada do Segundo Grande Despertamento.

As obras literárias de Dwight incluem *The Conquest of Canaan* ("A Conquista de Canaã" - 1785) e *Greenfield Hill* (1794). Além disso, deixou registros em muitos volumes das suas *Viagens na Nova Inglaterra e em Nova Iorque*, e uma série de sermões que tinham sido repetidos durante um ciclo regular de quatro anos em Yale, publicados com o título *Theology Explained and Defended* ("A Teologia Explicada e Defendida" - 5 vols., 1818-19). Boa parte daquilo que ele disse e escreveu durante seus anos como presidente em Yale visava fazer cessar a maré de infidelidade que ele identificava com o Iluminismo. A despeito de tais esforços, ele mesmo foi afetado pelo movimento racionalista do século XVIII, e recebeu a promoção da filosofia escocesa na América do Norte. R. G. CLOUSE

Veja também GRANDES DESPERTAMENTOS, OS; TEOLOGIA DA NOVA INGLATERRA; REALISMO ESCOCÊS.

Bibliografia. C. E. Cunningham, *Timothy Dwight*, 1752-1817; J. Haroutunian. *Piety Versus Moralism: The Passing of the New England Theology*; K. Silverman, *Timothy Dwight*.

ENCICLOPÉDIA HISTÓRICO-TEOLÓGICA DA IGREJA CRISTÃ

Volume 2
E–M

Sumário

Verbetes

Ee

EBIONITAS. Ascéticos que escolheram a pobreza como modo de vida e que, talvez, tenham obtido este nome do termo hebraico referente a "pobres" *('ebyônîm)*. Quatro versículos das Escrituras parecem centrais para os ebionitas. Mt 5.3 menciona os pobres de espírito; Lc 4.18 e 7.22 falam dos pobres. Dt 18.15 era tão central para a sua teologia quanto as outras referências o eram para o estilo de vida que escolheram. Aceitavam Jesus de Nazaré como "um profeta do meio de ti, semelhante a mim". Isto significava que os ebionitas deviam ser classificados entre as várias seitas cristãs primitivas. De modo geral, rejeitavam as epístolas paulinas, e se apegavam, em lugar delas, a aspectos da lei judaica; por isso, devem ser contados entre as seitas cristãs judaicas.

Orígenes tinha conhecimento de dois grupos de ebionitas: os que aceitavam o nascimento virginal e os que entendiam que Jesus era um profeta, filho de José; declara que observavam a Páscoa juntamente com os judeus. Eusébio acrescenta que os ebionitas que de fato aceitavam o nascimento virginal ainda rejeitavam a preexistência de Cristo, e associava a eles o Evangelho dos Hebreus. Epifânio foi o primeiro dos pais da igreja a dizer que se originaram depois da destruição do templo em 70 d.C. entre os cristãos que fugiram para Pela. Epifânio atribui a fundação da seita a Ebião, que, segundo diz, mudou-se para Cocabá, perto de Carnaim, e se originou de um grupo cristão judaico chamado os nazarenos. Jerônimo acrescenta que praticavam a circuncisão e viviam segundo a Lei, mas que esperavam a volta de Cristo e o milênio. Os ebionitas, portanto, parecem ser um reflexo contínuo na Igreja Primitiva dos judaizantes retratados em Atos e nas epístolas como oponentes de Paulo. Chegaram a certa posição de destaque depois de 70 d. C. e entraram em declínio depois do século IV.

Além de aceitarem Jesus como sucessor profético de Moisés (quer nascido da virgem, quer gerado por José) e de praticarem o ascetismo, especialmente a pobreza, os ebionitas tendiam a negar a preexistência do Logos, a venerar Jerusalém, a ver o cristianismo como a obediência a um código moral superior à Lei ou que a cumpria, a ver Jesus transformado no Ungido na ocasião do Seu batismo, a ensinar que Jesus foi assim selecionado por ter observado com perfeição a Lei, a ressaltar a Epístola de Tiago e a rejeitar a soteriologia paulina. Alguns podem ter tendido a um gnosticismo dualista. Muitos eram vegetarianos e praticavam várias abluções rituais que culminavam no batismo. Os estudiosos modernos acham que, provavelmente, os ebionitas são responsáveis por porções das Homilias e Reconhecimentos Clementinos, bem como o Evangelho dos Ebionitas; mas Klijn e Reinink apresentaram bons argumentos para desassociá-los do Evangelho dos Hebreus.

V. L. WALTER

Veja também JUDAIZANTES.

Bibliografia. A. F. J. Klijn and G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*; H.J. Schoeps, *Jewish Christianity*.

ECK, JOHANN (1486-1543). Nasceu com o nome de Johann Maier em Eck (ou Egg) na Suábia; pouca coisa se sabe a respeito dele, a não ser que foi um oponente de Lutero. Depois de estudar em Heidelberg, Tübingen e Freiburg, conseguiu o doutorado de teologia em 1510 e tornou-se catedrático em Ingolstadt, onde posteriormente veio a ser prochanceler. Ganhou reputação como humanista e atraiu atenção com sua defesa de uma taxa modesta de juros (1514). Embora, inicialmente, tivesse uma amizade com Lutero, respondeu às Noventa e Cinco Teses com o folheto *Obeliscos* (1518), ao qual Lutero respondeu com *Asterisco*. Falando em prol do papado na Disputa de Leipzig (1519), Eck revelou ter uma memória excelente, erudição sólida e um domínio tático de debate que confundiu Carlstadt e forçou Lutero a admitir alguma solidariedade com Hus e a colocar as Escrituras infalíveis acima dos papas, concílios e pais falíveis. Eck deu seguimento à sua campanha ao ajudar a obter a condenação de Lutero na bula *Exsurge Domine* (1520) e ao defender a autoridade papal no tratado *Da Primazia de Pedro* (1521). Passou, então, a compor uma obra que foi republicada várias vezes (1525): *Um Manual de Lugares Comuns contra Lutero e os Demais Inimigos da Igreja* (Melanchthon e Zuínglio). Na Dieta de Augsburgo (1530) apresentou 404 proposições contra Lutero e escreveu uma *Confutação* da Confissão. Para contrapor-se à Bíblia de Lutero, tentou fazer sua própria versão (1537), mas com pouco sucesso. Sua presença em Worms (1521), Hagenau (1540) e Regensburg (1541) nada fez para promover a desejada restauração da união. Embora talvez ultrapassasse Lutero em pura erudição, Eck dificilmente se compara com ele na percepção teológica. É por motivo justo, portanto, que é lembrado principalmente pela sua função negativa.

G. W. BROMILEY

Veja também LUTERO, MARTINHO; DISPUTA DE LEIPZIG

Bibliografia. T. Wiedermann, *Dr. Johann Eck*.

ECUMENISMO. Tentativa organizada de levar a efeito a cooperação e a união entre todos os crentes em Cristo. A palavra "ecumênico" provém do grego *oikoumenē*, "a totalidade da terra habitada" (At 17.6; Mt 24.14; Hb 2.5).

O Ecumenismo Primitivo. A base teológica da união cristã está no NT. Jesus orou por Seus seguidores, "a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste" (Jo 17.21). Da mesma forma, Paulo exortou os efésios assim: "... esforçando-vos diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz" porque "há somente um corpo e um Espírito... um só Senhor, uma só fé, um só batismo" (Ef 4.3-5). Através de todo seu ministério, o apóstolo Paulo esforçou-se para manter a união da igreja face a desvios teológicos (Gálatas e Colossenses) e divisões internas (1 e 2 Coríntios).

Na Igreja pós-apostólica os antigos mestres procuraram manter essa união, a despeito das grandes distâncias geográficas entre as várias congregações e das diferentes culturas em que estavam localizadas. Na sua discussão da "regra de fé", Irineu declarou que a igreja, "embora espalhada pelo mundo inteiro, mesmo assim,

como se ocupasse uma única casa, conserva cuidadosamente [a fé]... Porque, embora sejam diferentes os idiomas do mundo, o significado da tradição é exatamente o mesmo". Os primeiros cristãos consideravam-se unidos pela sua lealdade ao evangelho dos apóstolos, expressa no cânon apostólico e preservado pelos clérigos apostólicos. Quando as heresias e as discordâncias ameaçavam essa união "católica" (universal), os líderes eclesíasticos se reuniam em concílios ecumênicos para resolver as disputas. Esse ideal antigo foi articulado de modo claro no Credo de Nicéia (325): cremos "numa só Igreja santa, católica e apostólica".

A despeito de tais tentativas de manter a união eclesiástica, surgiram numerosas divisões quanto às questões de fé e prática. Os primeiros concílios ecumênicos freqüentemente fracassaram nas suas tentativas de impedir cismas e heresias. Por uma variedade de razões, as Igrejas Oriental e Ocidental excomungaram-se mutuamente, em 1054, rachando por inteiro a cristandade. A Igreja Ocidental foi dividida pela Reforma protestante do século XVI, e esta, por sua vez, abriu a porta para uma proliferação rápida e extensa de denominações e seitas.

Muitos cristãos não se dão por satisfeitos com essa situação e têm trabalhado para restaurar, no mínimo, alguma medida de cooperação entre as várias denominações e, talvez, ainda produzir uma união mais visível. Por exemplo, no início do século XIX, cristãos norte-americanos de várias denominações cooperaram para estabelecer numerosas sociedades evangelísticas, missionárias, beneficentes, bíblicas e de distribuição de folhetos. Em 1846, indivíduos de mais de cinqüenta denominações britânicas e norte-americanas formaram a Aliança Evangélica para promover a liberdade religiosa e várias atividades evangelísticas e educacionais em mútua cooperação. Em 1908, trinta e uma denominações protestantes norte-americanas formaram o Concílio Federal de Igrejas, absorvido em 1950 pelo Concílio Nacional de Igrejas, que era maior.

O Movimento Ecumênico Moderno. Teve seu início em Edimburgo, em 1910, na Conferência Missionária Internacional. Sob a liderança do metodista norte-americano John R. Mott, os mil representantes presentes captaram a visão da união cristã. Como resultado, três organizações foram estabelecidas para continuar a obra e concretizar a promessa da Conferência de Edimburgo. O Concílio Missionário Internacional (Lake Mohonk, Nova Iorque, 1921) procurou realizar a cooperação entre as agências missionárias protestantes; a Conferência sobre a Vida e o Trabalho (Estocolmo, 1925) buscou unificar os esforços para solucionar os problemas sociais, econômicos e políticos; e a Conferência sobre a Fé e Ordem (Lausanne, 1927) tratou da base teológica da união da igreja. Já em 1937, a Conferência sobre a Vida e o Trabalho e a Conferência sobre a Fé e Ordem concordaram que era necessária uma nova organização, mais abrangente, e propuseram a formação de um Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Sobreveio a Segunda Guerra Mundial, que impediu a rápida implementação da proposta, mas, finalmente, em 1948, 351 delegados que representavam 147 denominações em 44 países reuniram-se em Amsterdã, e formaram o Conselho Mundial, sob a liderança de W. A. Visser't Hooft. Mais tarde, outras assembléias gerais do CMI foram realizadas em Evanston, E.U.A. (1954), Nova Delhi, Índia (1961), Uppsala, Suécia (1968), Nairobi, Quênia (1975), e Vancouver, Canadá (1983). Na assembléia em Nova Delhi, a Igreja Ortodoxa Russa filiou-se ao CMI, o Conselho Missionário Internacional submeteu-se ao controle do CMI e foi adotada a "base" confessional: "O Conselho Mundial de Igreja é uma comunhão de igrejas que confessam o Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador, de conformidade com as Escrituras e que, portanto, procuram cumprir juntas a vocação que têm em comum, para a glória do único Deus, Pai, Filho e Espírito Santo".

A ausência notável na maioria desses esforços ecumênicos tem sido a Igreja

Católica Romana. Durante décadas, a falta de acordo sobre a primazia do pontífice romano, o significado e a prática da Eucaristia, e coisas semelhantes, têm mantido uma grande distância entre os católicos romanos e os protestantes ecumênicos. No Concílio Vaticano II, o Papa João XXIII abriu as portas para um diálogo ecumênico maior. No Decreto sobre o Ecumenismo, baixado pelo Concílio Vaticano II em 1964, Roma manteve sua insistência tradicional em que "somente através da Igreja Católica de Cristo, a ajuda universal à salvação, os meios de salvação podem ser alcançados em toda sua plenitude". Mas, pela primeira vez, esteve disposta a reconhecer que há cristãos autênticos ("irmãos separados") fora do aprisco romano. As Igrejas Orientais, por exemplo, não estão longe de Roma em sua doutrina, ordem eclesiástica e liturgia. A Comunhão Anglicana também manteve boa parte da sua tradição católica, ao passo que outras igrejas, embora tenham diferenças sérias, não deixaram de conservar alguns elementos importantes da doutrina católica. O decreto declarou a esperança de que, com base no rito cristão de iniciação, todos os "irmãos pelo batismo" possam cooperar para conseguir a união plenamente integrada que a Igreja Romana já possui.

Como reflexo desse novo espírito, o Papa romano e o Patriarca de Constantinopla cancelaram mutuamente, em dezembro de 1965, a excomunhão que dividira as Igrejas Católica Romana e Ortodoxa Oriental desde 1054. Além disso, vários contatos ecumênicos foram feitos sob os auspícios do Secretariado do Vaticano para a Promoção de União Cristã.

Os Evangélicos e o Ecumenismo. Os evangélicos conservadores formam o último grupo que permanece fora do movimento ecumênico. Quase desde o início do ecumenismo moderno, os evangélicos tem questionado a tentativa de unificar as igrejas segundo o sistema de "federação". Citam, por exemplo, a base doutrinária um pouco nebulosa do CMI, e sua fraca dedicação à evangelização. Além disso, em tempos mais recentes a maioria dos evangélicos levanta objeções àquilo que considera como apoio político da parte do CMI aos movimentos esquerdistas do Terceiro Mundo.

Esta reticência quanto a um envolvimento ativo no movimento ecumênico não significa, necessariamente, que os evangélicos se oponham a toda ação coletiva. Desde os tempos dos despertamentos evangélicos do século XVIII, eles têm cooperado entre si na evangelização e nas missões estrangeiras. Na década de 1940, os evangélicos norte-americanos fundaram duas organizações cooperativas, a Associação Nacional de Evangélicos (NAE) e o Conselho Americano de Igrejas Cristãs (ACCC). Os dois grupos eram historicamente ortodoxos quanto à doutrina, embora diferissem em suas opiniões acerca da "separação". A NAE aceitava em seu rol qualquer grupo ou indivíduo que fosse evangélico de um modo geral, ao passo que o ACCC exigia lealdade a uma declaração doutrinária muito mais estreita, e rejeitava quem tivesse quaisquer contatos com o CMI ou com o Conselho Nacional de Igrejas. As duas organizações obviamente se interessavam mais em fomentar a evangelização e o apoio mútuo, em vez de levar a efeito uma união do tipo federativo.

No cenário internacional, os evangélicos têm trabalhado para incentivar os esforços unidos em várias áreas. Em 1951 foi organizada a Comunhão Evangélica Mundial (WEF). A filiação à WEF está aberta às comunhões evangélicas nacionais que aceitam uma declaração de fé ortodoxa. A WEF ajuda na educação teológica no mundo inteiro, promove obras humanitárias e ministérios bíblicos e evangelísticos.

De modo geral, no entanto, os evangélicos parecem interessar-se mais pela promoção da evangelização. Como fruto do ministério de Billy Graham, o Congresso Mundial de Evangelização foi realizado em Berlim, em 1966, e atraiu delegados de mais de cem países. Em 1974, mais de 2.700 delegados participaram do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, em Lausanne, na Suíça. O congresso de

Lausanne marcou uma nova maturidade nos esforços pela união entre os evangélicos. Reconheceu que "a união visível da Igreja em torno da verdade é propósito de Deus". A união da Igreja é uma dádiva de Deus mediante o Espírito, possibilitada pela obra redentora de Cristo na cruz. O congresso declarou que essa união se baseia na verdade (segundo o evangelho histórico) e deve, segundo o mandato divino, declarar a todas as pessoas um evangelho de reconciliação. Como a igreja poderá declarar ao mundo um evangelho de paz, enquanto ela mesma permanece fragmentada e sem reconciliação interna? Como resultado do congresso, foi estabelecida uma Comissão para a Continuação da Evangelização Mundial, com quarenta e oito membros, "para incentivar e ajudar, onde for necessário, a formação de comissões regionais e nacionais para a promoção da evangelização mundial em todas as áreas".

Portanto, em resumo, até à década de 1980, tornaram-se evidentes entre os cristãos dois modelos de "ecumenismo". O modelo federativo do Conselho Mundial de Igrejas tende a minimizar a necessidade da concórdia doutrinária e da evangelização, ao passo que ressalta a ação política e social conjunta em nome de Cristo. O modelo cooperativo dos evangélicos conservadores procura restaurar a evangelização ao lugar de primazia na missão da igreja, com a esperança de que se sigam tipos mais visíveis de união.

T. P. WEBER

Veja também UNIDADE; MOTT, JOHN RALEIGH.

Bibliografia. R. Rouse e S. C. Neill, eds., *A History of the Ecumenical Movement*, 1517-1948; H. Fey, ed., *A History of the Ecumenical Movement*, 1948-1968; R. M. Brown, *The Ecumenical Revolution*; N. Goodall, *The Ecumenical Movement* e *Ecumenical Progress: A Decade of Change in the Ecumenical Movement*, 1961-1971; J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice*; B. Leeming, *The Vatican Council and Christian Unity*; J. D. Murch, *Cooperation Without Compromise: A History of the National Association of Evangelicals*.

EDDY, MARY BAKER (1821-1910). Fundadora da Igreja de Cristo, Cientista, e autora do famoso manual do movimento: *Ciência e Saúde com Chave às Escrituras*. Nascida como Mary Morse Baker, foi criada num devoto lar congregacional, mas posteriormente rejeitou o calvinismo rigoroso dos seus pais. Embora sua educação formal fosse limitada devida a enfermidades crônicas, estudou matérias tais como ciências naturais, filosofia moral, lógica, grego e hebraico sob a orientação do seu irmão que se formara em Dartmouth. Em 1843, casou-se com George W. Glover que morreu antes do nascimento do primeiro filho deles. Seu segundo casamento, com David Patterson (1853), terminou em divórcio. Em 1877, aos cinqüenta e seis anos de idade, casou-se com um dos seus primeiros alunos da Ciência Cristã, Asa Gilbert Eddy.

Tendo pouca saúde durante a maior parte da sua vida, Mary se preocupava com questões de saúde. Na busca da cura, submeteu-se aos ensinos metafísicos de Phineas P. Quimby, e foi curada. Tendo sofrido uma queda séria em 1866, foi curada mediante a leitura da Bíblia e pela prática dos princípios metafísicos. Considerava aquele incidente como a descoberta da Ciência Cristã. Seu sistema metafísico desenvolveu-se paulatinamente e foi publicado com o título de *Ciência e Saúde com Chave às Escrituras*, em 1875. Embora seus seguidores considerem esta obra divinamente inspirada, seus críticos argumentam que depende profundamente das obras de Francis Lieber e Quimby. No ano seguinte, fundou a Associação Cientista Cristã que, três anos mais tarde, veio a ser a Igreja de Cristo, Cientista.

A posição teológica de Eddy tem pouca coisa em comum com o cristianismo

ortodoxo histórico. É edificada inteiramente sobre uma base metafísica. Ela emprega o vocabulário teológico de um cristianismo tradicional, mas atribui aos termos significados metafísicos. Para ela, Deus é "Tudo no Todo"; Ele é mente; Ele é o princípio divino de toda a existência, e não uma pessoa. Como a causa única da existência, Deus é realidade, e nada à parte dEle pode ser real. Visto que Deus é Espírito e é Tudo, a matéria não pode existir. Uma vez que toda a realidade é divina e Deus é bom, toda a realidade é boa. Não podem existir o mal, o pecado, a doença nem a morte. Imperfeições de todos os tipos são ilusórias e irreais — são delírios da mente carnal.

A Trindade é definida por Eddy como os princípios da vida, da verdade e do amor. O conceito histórico de três Pessoas numa só Deidade é classificado como pagão. Cristo não é considerado uma Pessoa, mas a idéia verdadeira de Deus e Sua morte e ressurreição não podem ter ocorrido, visto que o mal e o pecado não têm existência.

Os principais escritos de Eddy incluem: *The People's Idea of God* ("A Idéia Popular Sobre Deus" — 1886), sua autobiografia *Retrospection and Introspection* (Retrospecto e Introspecção — 1891), *Unity of Good* ("A Unidade do Bem" — 1891), *Manual of the Mother Church* ("Manual da Igreja-Mãe" — 1895) e *Miscellaneous Writings* ("Escritos Diversos" — 1896).

P. G. CHAPPELL

Veja também IGREJA DE CRISTO, CIENTISTA.

Bibliografia. S. Wilbur, *Life of Mary Baker Eddy;* R. Peel, *Mary Baker Eddy: The Years of Discovery;* E. M Ransey, *Christian Science and Its Discoverer;* C. Smith, *Historical Sketches from the Life of Mary Baker Eddy;* W. Martin, *The Christian Science Myth; M. F. Bednarowski, "Outside the Mainstream: Women's Religion and Women Religious Leaders," JAAR 48:207-31.*

EDIFICAÇÃO. Este termo ocorre onze vezes em português na ARA (Rm 14.19; 15.2; 1 Co 14.5, 12, 26; 2 Co 10.8; 12.19; 13.10; Ef 4.12, 16, 29). Em todos estes casos, traduz o substantivo grego *oikodomē*, que literalmente significa "construção". O substantivo abstrato correspondente, *oikodomia*, é traduzido por "serviço" [ARA] e "edificação" [ARC] em 1 Tm 1.4. Além disso, o verbo *oikodomeō*, que literalmente significa "construir uma casa", é traduzido por "edificar" na maioria das suas ocorrências (incl. At 9.31; 1 Co 8.1; 10.23; 14.4 [duas vezes], 17; 1 Ts 5.11).

Um vislumbre das referências bíblicas acima demonstrará que o pensamento da edificação era predominante com o apóstolo Paulo. Todas as referências acima, menos uma, são tiradas das suas epístolas. Repetidas vezes o grande apóstolo expressa sua solicitude pelo fortalecimento espiritual dos crentes e das suas congregações. Fica claro, também, que era a igreja em Corinto que tinha necessidade especial de ser fortalecida no amor e na unidade.

Conforme já foi notado, a idéia primária das palavras gregas referentes a "edificar" e "edificação" é "construir" e "fortalecer". Paulo se preocupava com a edificação, na fé e no amor, dos crentes e das congregações individuais, como também de toda a igreja de Jesus Cristo.

R. EARLE

EDIFÍCIO. A metáfora da igreja como um edifício baseia-se nas palavras do próprio Jesus. Em Mt 16.18, Ele declarou: "Sobre esta pedra edificarei a minha igreja". O verbo é *oikodomeō*, derivado de *oikos*, casa, normalmente usado para o levantar de uma construção, mas aqui usado de modo metafórico. Nos três Evangelhos Sinóticos,

registra-se que Jesus citou o Sl 118.22: "A pedra que os construtores rejeitaram, essa veio a ser a principal pedra, angular". Jesus é a chave que mantém unido o edifício (cf. 1 Pe 2.7).

Paulo escreveu aos Coríntios: "Edifício de Deus sois vós" (1 Co 3.9). Jesus Cristo é o único alicerce (1 Co 3.11) desta "casa espiritual" (1 Pe 2.5). O substantivo *oikodomē* é freqüentemente traduzido por "edificação".

R. EARLE

Veja também IGREJA, A.

EDWARDS, JONATHAN (1703-1758). Ministro congregacional de Massachusetts (E.U.A.) que produziu um dos mais convincentes e impressionantes compêndios teológicos da história da América do Norte. Edwards, filho de um ministro congregacional, ingressou no ministério em 1726, depois de obter um bacharelado em Yale, de fazer mais estudos independentes e de servir por breve tempo como tutor em Yale e na Igreja Presbiteriana na cidade de Nova Iorque. Seu primeiro pastorado foi em Northampton, Massachusetts, onde serviu até ser demitido em 1750, depois de uma controvérsia com a sua congregação no tocante aos padrões para a admissão na igreja. Passou, então, a trabalhar na cidade fronteiriça de Stockbridge, Massachusetts, como ministro de congregações de índios e brancos. Sua morte, decorrente de uma inoculação contra a varíola, ocorreu em 22 de março de 1758, poucas semanas depois de ter começado o seu trabalho como presidente da Faculdade de Nova Jersey.

O direito de Edwards ser considerado o maior teólogo evangélico da América do Norte, e talvez o maior entre todos os demais, baseia-se na profundidade e na amplidão dos seus escritos e na sua importância para a religião tanto prática quanto teórica. Foi ele o teólogo do Primeiro Grande Despertamento, tão importante na explicação daquele movimento quanto George Whitefield tinha sido ao promovê-lo. Além disso, foi o expositor mais poderoso do calvinismo experimental em todo o século XVIII. Entre suas lutas ativas como pastor e sua pregação e escritos mais populares, achou tempo para compor obras de rara construção teológica que são um desafio aos estudiosos até nos dias de hoje. Grandes foram as suas contribuições, não somente em várias divisões da teologia definidas mais estreitamente, como também na metafísica, na ética e na psicologia.

Teologia. Edwards é mais freqüentemente estudado por causa da sua descrição agostiniana da pecaminosidade humana e da total suficiência divina. Nos sermões mais antigos, tais como: "Deus Glorificado na Dependência do Homem" (1731), "Uma Luz Divina e Sobrenatural" (1733), e "Pecadores nas Mãos de um Deus Irado" (1741), antecipava de modo popular os temas que comporiam seus tratados teológicos posteriores. A raiz da pecaminosidade humana era o antagonismo contra Deus; Deus era justificado ao condenar os pecadores que menosprezavam a obra de Cristo em favor deles; a conversão importava numa mudança radical do coração; o cristianismo verdadeiro envolvia não somente compreender algo de Deus e dos fatos das Escrituras, como também um novo "senso" da beleza, santidade e verdade divinas.

Edwards finalmente resumiu muitas destas interpretações em 1754, quando publicou *Uma Pesquisa Cuidadosa e Rigorosa das Idéias Atualmente Predominantes Acerca daquele Livre Arbítrio, o qual, Supostamente, é Essencial à Agência Moral, Virtude e Defeito, Recompensa e Punição, Louvor e Culpa*. Neste tratado impressionante, Edwards argumentou que a "vontade" não era uma faculdade independente, mas uma expressão de motivação mais básica. "Determinar" alguma coisa era agir de acordo com os motivos mais fortes que predominavam dentro de uma

pessoa. Edwards argumentava aqui, de modo agostiniano e calvinista tradicional, que a ação humana sempre é coerente com o caráter humano. Mas ele dedicou a sua perícia dialética especialmente para demonstrar que versões modernas de "livre arbítrio" serviam apenas para fugir da responsabilidade humana e para reduzir a análise da escolha humana a uma regressão infinita sem sentido.

Na mente de Edwards, as implicações para conversão, que este conceito da natureza humana subentendia, ocupavam o lugar principal. Dizia que um pecador, *por natureza*, nunca escolheria glorificar a Deus, a não ser que o próprio Deus mudasse o caráter daquela pessoa ou — segundo a expressão do próprio Edwards — implantasse um novo "senso do coração" para amar e servir a Deus. A regeneração, ato de Deus, era a base para o arrependimento e a conversão, que eram as ações humanas.

Num volume publicado postumamente: *Original Sin* ("O Pecado Original" — 1758), Edwards defendeu o conceito da natureza humana que subjazia o argumento em *Livre Arbítrio*. Esta obra argumentava que toda a humanidade estava presente em Adão na Queda, e que todas as pessoas, como conseqüência, compartilhavam da tendência ao pecado que Adão trouxera sobre si. Edwards achava que poderia demonstrar, desta maneira, como os indíviduos eram responsáveis pela sua própria pecaminosidade mas, ao mesmo tempo, estavam presos aos ditames de uma natureza caída, até serem convertidos pela graça soberana de Deus. A disposição de Edwards de postular uma conexão quase platônica entre Adão e o restante da humanidade também forneceu um relance do raciocínio filosófico íntimo com que andava enchendo seus cadernos de anotações particulares durante anos.

Como resultado das suas convicções calvinistas, além das suas experiências no Grande Despertamento, Edwards também propunha idéias importantes sobre a igreja e a escatologia. Para Edwards, a Igreja era a noiva de Cristo que, como tal, devia consistir somente dos professadamente regenerados. Embora, em última análise, Deus deva ser o juiz do coração, a Igreja na terra tinha a responsabilidade de preservar o seu caráter, e especialmente a sua administração da ceia do Senhor, de modo tão puro quanto possível. Foi esta convicção que levou Edwards a repudiar a crença do seu avô, Salomão Stoddard, de que a ceia do Senhor devesse ser franqueada a todas as pessoas "não escandalosas" de uma comunidade, até mesmo aquelas sem uma profissão de fé. E foi esta convicção que acabou levando Edwards a ter de abandonar seu púlpito em Northampton.

Animado pelos primeiros sucessos do Grande Despertamento, Edwards abraçou a idéia de que a aurora milenar estava para raiar na Nova Inglaterra. Uma série de sermões que acabou sendo publicada em 1744 como *A History of the Work of Redemption* ("Uma História da Obra de Rendenção"), expressou suas esperanças mais calorosas no tocante ao início do Reino realizado como resultado da obra do Espírito Santo no Despertamento. Mais tarde, à medida que as chamas do reavivamento se apagavam, Edwards universalizou suas esperanças para o Tempo do Fim e planejou escrever um relato completo da atividade de Deus na história universal. A morte impediu-o de completar tal empreendimento, mas ele acabou uma obra correlata: *A Dissertation Concerning the End for Which God Created the World* ("Uma Dissertação a Respeito da Finalidade para a qual Deus Criou o Mundo" — 1765), que expunha uma visão mais geral da glória de Deus como o fim em direção ao qual toda a História avançava.

Psicologia. O exame que Edwards fez da psicologia religiosa surgiu diretamente das suas experiências nos reavivamentos em Northampton e, mais tarde, no Grande Despertamento na totalidade da colônia. Uma carta a Benjamin Colman, de Boston, em 1736, que mais tarde foi publicada como *Narrative of Surprising Conversions* ("Narrativa

de Conversões Surpreendentes") foi a primeira de uma série de obras que examinavam a natureza e a expressão da experiência religiosa despertada. Esta obra analisava eventos que ocorreram durante o reavivamento local em Northampton, mas dentro de pouco tempo Edwards publicou *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England* ("Alguns Pensamentos no Tocante ao Atual Avivamento da Religião na Nova Inglaterra" — 1743) para levar em conta o movimento mais amplo. Em especial, respondeu às acusações feitas pelos anti-reavivamentistas de que o reavivamento era só de emoções, superficialidade e desordens. Edwards reconhecia que o emocionalismo do Despertamento podia subverter o cristianismo autêntico, mas também defendia o Reavivamento, apontando para a adoração mais intensa e para as vidas permanentemente transformadas que ele deixava como conseqüência.

Três anos mais tarde, Edwards publicou o seu exame mais maduro deste assunto, *A Treatise on the Religious Affections* ("Tratado das Afeições Religiosas"), livro este que, com exatidão e justiça, tem sido comparado com a obra de William James: *Varieties of Religious Experience* ("Variedades da Experiência Religiosa"). Aquele volume argumentava que a religião verdadeira reside no coração, ou no centro das afeições, emoções e inclinações. Mas também detalhava com escrutíneo minucioso os tipos de emoções religiosas que, em grande medida, são irrelevantes a qualquer determinação da espiritualidade verdadeira. O livro terminava com uma descrição de doze "marcas" que indicavam a presença da religião verdadeira. A primeira era uma afeição religiosa que surgia "daquelas influências e operações sobre o coração, que são espirituais, sobrenaturais e divinas." A última era a manifestação da religião verdadeira — afeições genuinamente graciosas — na prática cristã. A análise cuidadosa de Edwards sobre a fé genuína enfatizava, em resumo, que não era a quantidade de emoções que indicava a presença da verdadeira espiritualidade, mas a origem de tais emoções em Deus, e a sua manifestação em obras de acordo com a lei divina.

Metafísica. As especulações metafísicas de Edwards também merecem consideração como parte das suas convicções religiosas, por terem sido tão intensamente teológicas. Foram desconsideradas, em grande medida, na história subseqüente da teologia evangélica norte-americana, mas ainda representam um esforço impressionante para considerar a realidade dentro de termos rigorosamente teístas. Edwards registrou a maior parte de seus escritos metafísicos em cadernos que somente em anos recentes começaram a ser publicados. Mas estas reflexões mais substanciais estão em consonância com modos de pensamento presentes em *Livre Arbítrio* e em outras obras publicadas durante a sua vida.

Num sentido mais amplo, as reflexões metafísicas de Edwards demonstram a veracidade do argumento de James Ward Smith de que somente Edwards, entre todos os teólogos norte-americanos dos séculos XVIII e XIX, entendia o "espírito mais profundo" bem como o "conteúdo superficial" da nova ciência associada com Newton e Locke. Edwards lia estes dois gigantes com interesse intenso e prazer considerável. Aceitava, também, aspectos importantes do pensamento deles, tais como a descrição de Newton do relacionamento entre entidades físicas (*i.e.* a atração gravitacional universal) e as noções de Locke a respeito da memória e, com algumas qualificações, a respeito da sensação. Edwards, no entanto, não estava ligado cegamente a estes dois, e também tirava proveito das suas amplas leituras de outros filósofos do século XVII, inclusive Henry More, o platonista de Cambridge.

O compromisso metafísico mais importante que Edwards adotava era com o idealismo. A realidade e as leis físicas não são alto-explicáveis, segundo Edwards, mas são os resultados das escolhas constantes e voluntárias de Deus. Com esta convicção, Edwards ainda podia aceitar a maior parte da ciência newtoniana. Conforme ele se

expressou: "Descobrir as razões das coisas na filosofia natural é simplesmente descobrir a proporção da atuação de Deus. E a questão permanece a mesma... quer suponhamos que o mundo é somente mental em nosso sentido, quer não". Edwards, no entanto, repudiava o dualismo entre a mente e matéria que Newton tomava por certo, e que era o centro da epistemologia de Locke. Pelo contrário, conforme a expressão de Edwards nas suas notas sobre "A Mente": "Aquilo que é verdadeiramente a substância de todos os corpos é a idéia infinitamente exata e precisa e perfeitamente estável na mente de Deus, ao lado de Sua vontade estável de que a mesma seja, aos poucos, comunicada a nós e a outras mentes, de conformidade com certos métodos e leis fixos, exatos e estabelecidos".

Para Edwards, este idealismo era resultado do alto e supremo conceito que ele tinha sobre Deus. Toda realidade, e não somente todas as ocorrências religiosas, dependiam da harmonia, da bondade, da consistência e da metodologia de Deus.

Ética. A maioria dos principais temas de Edwards se reunia nos interesses éticos que dominaram o último período da sua vida. Em especial, zelava por argumentar contra "a nova filosofia moral" do Iluminismo do século XVIII. Tratava-se de uma tendência que remontava ao Terceiro Conde de Shaftesbury (1671-1713), ao moralista escocês Francis Hutcheson (1694-1746) e a muitos outros éticos dos séculos XVII e XVIII, que argumentavam que os seres humanos possuíam alguma faculdade ou senso natural que, se fosse corretamente cultivado, poderia indicar o caminho para uma vida verdadeiramente virtuosa. Como resposta a esta tendência intelectual geral, que era o equivalente ético dos conceitos geralmente "melhoradores" da natureza humana que predominavam naquele século, Edwards reagiu fortemente, argumentando que a virtude verdadeira não podia ser entendida à parte de Deus e da Sua revelação. O argumento de Edwards, especialmente na obra publicada postumamente, *Nature of True Virtue* ("Natureza da Virtude Verdadeira" – 1756), era que a moralidade genuína se origina somente na misericórdia regeneradora de Deus.

Nas suas deliberações éticas, Edwards voltava-se constantemente para a contribuição da graça ao comportamento ético. Seu dilema era demonstrar como sua bem desenvolvida teologia do coração renovado (um tema agostiniano compartilhado por puritanos tais como William Ames) era diferente do sentimentalismo natural de Shaftesbury e Hutcheson. O alvo de Edwards era dar aos conceitos do século XVII no tocante à piedade puritana, que vinculava a virtude verdadeira à obra de Deus no coração, uma defesa filosófica respeitável para seu próprio século.

A abordagem de Edwards envolvia três passos. Em primeiro lugar, reconhecia um valor limitado na obra dos novos moralistas. As pessoas realmente possuíam pela sua natureza, por causa da graça geral de Deus, a capacidade de agir eticamente num sentido cuidadosamente qualificado. A consciência natural realmente tinha um valor consultivo ao regular a conduta, os sentimentos de simetria e a beleza realmente forneciam idéias da natureza da moralidade humana, a piedade e a afeição dentro da família realmente ajudavam a estabilizar a sociedade, e um "sentido moral" natural, na verdade, revelava alguns fatos a respeito do mundo ético.

Em segundo lugar, no entanto, Edwards insistia em que os benefícios socialmente úteis na virtude natural estavam muito aquém da virtude verdadeira. Para ele, o alicerce inabalável permanecia sendo a graça regeneradora, mediante a qual Deus vivificava o pecador. Nas suas próprias palavras: "Nada possui a natureza da virtude verdadeira, a não ser que nela Deus seja o princípio e o fim." Em suma, Edwards estava afirmando na ética aquilo que antes declarara no tocante à vida interior em *Afeições Religiosas* e quanto à conversão em *Livre Arbítrio*. Nenhuma coisa verdadeiramente boa, rigorosamente falando, existe sem depender de Deus, sempre e em todos os casos.

Em terceiro lugar, Edwards também procurava demonstrar que o quadro de virtude apresentado pelos novos filósofos morais era meramente uma descrição confusa de prudência, de egoísmo e de amor próprio. Nestes esforços, Edwards procurava preservar a particularidade da graça. Ao assim fazer, esperava reafirmar a bondade sem igual de Deus como a única fonte legítima da virtude verdadeira.

O pensamento de Edwards tem sido um verdadeiro ponto de referência para muitos cristãos norte-americanos posteriores, mas bem poucos têm feito uma tentativa séria de atuar segundo suas coordenadas. Esta falta de sucessores para continuar suas ênfases teológicas talvez se deva às condições alteradas de uma América do Norte cada vez mais democrática, ou a fraquezas nos pensamentos dele, ou à incapacidade daqueles que se chamavam "edwardseanos". De qualquer maneira, a teologia de Jonathan Edwards continua sendo de profundo interesse tanto para os historiadores do século XVIII quanto para alguns teólogos modernos, em especial para aqueles que sentem a necessidade de uma apresentação renovada da teologia calvinista e agostiniana filosoficamente sofisticada no mundo moderno.

M. A. NOLL

Veja também TEOLOGIA DA NOVA INGLATERRA; GRANDES DESPERTAMENTOS, OS.

Bibliografia. Edwards, *The Nature of True Virtue*, ed. W. K. Frankena, and *Representative Selections*, ed. C. H. Faust and T. H. Johnson. *The Works of Jonathan Edwards: Freedom of the Will, ed. P. Ramsey; Religious Affections, ed. J. E. Smith; Original Sin,* ed. C. A. Holbrook; *The Great Awakening,* ed. C. C. Goen; *Apocalyptic Writings,* ed. S. J. Stein; *Scientific and Philosophical Writings, ed. W. E. Anderson. C. Cherry, The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal*; E. H. Davidson, *Jonathan Edwards: The Narrative of a Puritan Mind*; N. Fiering, *Jonathan Edward's Moral Thought and Its British Context;* P. Miller, *Jonathan Edwards*; H. P. Simonson, *Jonathan Edwards: Theologian of the Heart*; J. W. Smith, "Religion and Science in American Philosophy," in *the Shaping of American Religion,* ed. Smith and A. L. Jamison; O. E. Winslow, *Jonathan Edwards, 1703-1758.*

ELEIÇÃO, ELEITO. A Escritura emprega um rico vocabulário para expressar vários aspectos da eleição, escolha e predestinação soberanas de Deus. É necessário fazer distinção entre cinco tipos de eleição. (1) Há uma só referência aos "anjos eleitos" (1 Tm 5.21; cf. 1 Co 6.3; 2 Pe 2.4; Jd 6). (2) A eleição para um serviço ou cargo fica evidente na escolha que Deus fez de Davi como rei de Israel (1 Sm 16.7-12) e na escolha que Jesus fez dos discípulos e apóstolos (Lc 6.13; Jo 6.70; 15.16; At 9.15; 15.7). (3) A eleição dos descendentes de Abraão para formar a nação teocrática de Israel é um tema bíblico comum (Dt 4.37; 7.6-7; 10.15; 1 Rs 3.8; Is 44.1-2; 45.4; 65.9, 15, 22; Am 3.2; At 13.17; Rm 9.1-5). A eleição de Israel teve sua origem na escolha soberana de Deus, expressava o Seu amor segundo a aliança, e serviu para atingir o alvo da história da redenção que culminou em Jesus Cristo. (4) A eleição do Messias é um quarto tipo. Isaías referiu-se ao Servo do Senhor como "Meu Escolhido" (42.1; cf. Mt 12.18). Dos sinóticos, somente Lucas se refere a Jesus como o Escolhido (9.35; 23.35). Pedro reflete outra referência de Isaías (28.16), em 1 Pe 1.20 e 2.4, 6. Estas referências indicam o ofício mediador sem igual de Cristo e o prazer que o Pai teve nEle. O restante deste artigo não se preocupará com a eleição básica do último tipo, (5) a eleição para a salvação.

A referência mais comum no NT é a eleição eterna feita por Deus de certas pessoas para a salvação em Jesus Cristo. O assunto é tratado de modo abrangente em Ef 1.3-11 e Rm 8.28-11.36. João Calvino, que veio a ser um importante defensor da doutrina

reformada, via toda a doutrina da eleição como resumida em Ef 1. Todas as Confissões Reformadas incluem a eleição divina, mas os Cânones de Dort, que refletem a controvérsia com os arminianos, oferecem a maior quantidade de pormenores. A eleição faz parte do decreto eterno de Deus, e tem um papel soteriológico: "O fato de que alguns dentro do tempo recebem fé da parte de Deus, e que a outros não é dada esta fé, procede do Seu decreto eterno" (I.6). A eleição passa, então, a ser definida como "o propósito imutável de Deus mediante o qual, antes da fundação do mundo, dentre a raça humana inteira que caíra, por sua própria culpa, da sua integridade original para o pecado e a ruína, Ele, segundo o mais livre beneplácito da Sua vontade, pela graça somente, escolheu em Cristo para a salvação certo número de homens específicos, nem melhores nem mais dignos do que outros, mas com eles juntamente envolvidos na desgraça" (I. 7).

A dupla predestinação é a típica doutrina reformada. Os Cânones de Dort fazem distinção entre a eleição e a condenação, porque a Escritura "declara que nem todos os homens são eleitos, mas que alguns não foram eleitos, ou foram omitidos da eleição eterna por Deus. A estes, Deus, no Seu beneplácito totalmente livre, justo, inculpável e imutável, decretou deixar na desgraça geral em que eles, por sua própria culpa, se afundaram, e não lhes dar a fé salvífica e a graça da conversão" e "finalmente condená-los e castigá-los eternamente" por todos os seus pecados (1.15). A predestinação, portanto, inclui a eleição e a condenação, e a reprovação inclui tanto uma desistência soberana (preterição) quanto uma condenação justa.

Princípios da Eleição. Seis aspectos principais da eleição merecem atenção.

(1) A eleição é um decreto soberano e eterno de Deus. Os eleitos foram "predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade" (Ef 1.11). Deus nos escolheu em Cristo "antes da fundação do mundo" (Ef 1.4). O decreto soberano de Deus não é arbitrário: "em amor nos predestinou... segundo o beneplácito de sua vontade" (Ef 1.5; cf. Rm 8.29). Esta perspectiva é refletida na definição de Dort sobre a eleição, citada acima (I.7).

(2) A pressuposição do eterno decreto divino da eleição é que a raça humana é caída; a eleição envolve o plano gracioso de Deus para o resgate. Não se baseia nas obras humanas nem na presciência de Deus quanto a essas obras (Rm 9.11). Os eleitos são escolhidos para serem "santos e irrepreensíveis perante ele"; "para adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo" (Ef 1.4-5). Daí, a eleição leva à "redenção, pelo seu sangue, a remissão dos pecados" (Ef 1.7). A mesma perspectiva fica evidente em Romanos, porque aos que Deus de antemão conheceu "também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho" (8.29). A pressuposição é de que estão caídos e, portanto, a predestinação divina inclui a chamada, a justificação e a glorificação. Esta pressuposição, de que a raça caída é o objeto da predestinação, reflete a perspectiva infralapsária que também é a dos Cânones de Dort (cf. I.1, 8, 15).

(3) A eleição é "eleição em Cristo"; a eleição inclui o resgate do pecado e da culpa e o recebimento dos dons graciosos da salvação. A eleição em Cristo está evidente nas palavras já citadas de Ef 1.4-5, 11 e Rm 8.29. Cristo não é meramente um meio subseqüente para efetuar um decreto de eleição; a eleição é em Cristo e mediante Cristo. Este fato é claramente expresso nos Cânones de Dort: "Ele escolheu em Cristo para a salvação... Desde a eternidade Ele também nomeou Cristo para ser o Mediador e o Cabeça de todos os eleitos e o alicerce da sua salvação. Ele, portanto, decretou que daria a Cristo aqueles que deveriam ser salvos e que os chamaria de modo eficaz, atraindo-os para a comunhão com Ele, mediante a Sua Palavra e o Seu Espírito" (I. 7). Assim, a eleição divina está em Cristo e Ele é o fundamento da eleição e da salvação. Calvino também se referiu a Cristo como o espelho da nossa eleição.

(4) A eleição envolve tanto a salvação dos eleitos quanto os meios para tal fim. Este fato já fica evidente nas repetidas referências à eleição em Cristo, mas é tornado ainda mais específico. Deus escolheu os eleitos para serem "santos e irrepreensíveis perante ele... para a adoção de filhos" (Ef 1.4-5); os eleitos são aqueles que Deus "de antemão conheceu... predestinou.... chamou... justificou... glorificou" (Rm 8.29-30). Deus escolheu os eleitos "para a salvação, pela santificação do Espírito e fé na verdade" (2 Ts 2.13). Por isso a pregação do evangelho é indispensável para levar a efeito a eleição divina (Rm 10.14-17; cf. At 18. 9-11). A salvação dos eleitos tem sua origem decisiva antes do tempo, é realizada através de meios na história, e culmina na glorificação eterna. Tudo isto é refletido nos Cânones de Dort: "Ele decretou que lhes daria a fé verdadeira nEle, que os justificaria, que os santificaria e, depois de os ter conservado poderosamente na comunhão com o Seu Filho, finalmente os glorificaria, para a demonstração da Sua misericórdia e o louvor das riquezas da Sua graça gloriosa" (I.7). Este aspecto da eleição nega a objeção de que se uma pessoa é eleita, será salva independentemente de crer ou não. Exclui, também, a objeção de que a eleição leva a um espírito libertino; a incredulidade e o viver descuidado são incompatíveis com a doutrina bíblica da eleição.

(5) A eleição (bem como a reprovação) é individual, pessoal, específica, particular. Efésios refere-se repetidas vezes a "nós" em ligação com a eleição (1.4-5, 12). Em Romanos, Paulo refere-se "àqueles" que Deus de antemão conheceu, predestinou, chamou, justificou, e glorificou (8.29-30). Rm 9 indica que a eleição pessoal para a salvação operava dentro da eleição de Israel. Paulo declara que "nem todos os de Israel são de fato israelitas" (9.6, 8) e demonstra que o propósito de Deus na eleição distinguia entre Isaque e Ismael, entre Jacó e Esaú (9.7, 11-13). Esta também é a implicação das expressões em Jo 6.37-40; 10.14-16, 26-29; 17.2, 6, 9, 24. Por isso, os Cânones de Dort referem-se à eleição como a seleção de "certo número de homens específicos" (I. 7) e também declaram que "nem todos os homens são eleitos, mas alguns não foram eleitos", mas deixados por fora no decreto de Deus (I. 15). A Confissão de Westminster expressa este conceito ainda mais enfaticamente, ao referir-se aos predestinados como "particular e imutavelmente designados; o seu número é tão certo e definido, que não pode ser aumentado nem diminuído" (III.4). Os arminianos sustentavam uma eleição indefinida e condicional, a eleição daqueles que crêem. O ponto de vista reformado levava a sério as referências bíblicas acima citadas, bem como a certeza consoladora de que nada "nos separará do amor de Cristo" e de que "em todas estas coisas, porém somos mais que vencedores, por meio daquele que nos amou" (Rm 8.35-39). A eleição particular e pessoal leva ao consolo do crente e não promove o descuido nem a falsa confiança.

(6) Finalmente, o derradeiro alvo da eleição é a glória e o louvor de Deus. A eleição para a salvação envolve o privilégio pessoal, a bênção, a segurança e o consolo para os eleitos. Mas as Escrituras deixam claro que tudo leva "para louvor da glória da Sua graça" (Ef 1.6). Os eleitos foram escolhidos e predestinados "a fim de sermos para louvor da sua glória" (Ef 1.12). O alvo de Deus é " de fazer convergir em Cristo... todas as coisas, tanto as do céu como as da terra" (Ef 1.10; cf. 1 Pe 1.1; 2.9; Mt 13.27-30; 24.31). Quando Paulo terminou sua longa discussão da eleição em Romanos, concluiu com uma doxologia (11.33-36). Aquele louvor também é refletido nas confissões reformadas; a glorificação final dos eleitos é "para a demonstração da Sua misericórdia e o louvor das riquezas da Sua graça gloriosa" (Cânones de Dort I.7). A Confissão de Fé de Westminster conclui sua discussão do decreto eterno de Deus e da predestinação com palavras semelhantes: "Assim, a todos os que sinceramente obedecem ao Evangelho, esta doutrina proporciona motivos de louvor, reverência e admiração de

Deus, bem como de humildade, diligência e abundante consolação" (III.8).

F. H. KLOOSTER

Veja também DECRETOS DE DEUS; PREDESTINAÇÃO; REPROVAÇÃO; SUPRALAPSARISMO; SOBERANIA DE DEUS.

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *Divine Election;* L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*; J. Calvino, *Institutas 3.21-24;* P. Y. De Jong, ed., *Crisis in the Reformed Churches: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618-1619;* F. H. Klooster, *Calvin's Doctrine of Predestination;* B. B. Warfield, "Predestination", in *Biblical Doctrines,* "Predestination in the Reformed Confessions," in *Studies in Theology,* and "Election", in *Selected Shorter Writings of B. B. Warfield, I, 285-98.*

ELEMENTOS, ESPÍRITOS ELEMENTARES. O significado radical desta expressão do NT (*ta stoicheia)* é "pertencente a uma série". Era usada para descrever, entre outras coisas, a ordem das letras do alfabeto e, portanto, os princípios elementares (o ABC) de qualquer ciência ou sistema. Este uso é refletido em Hb 5.12, onde os cristãos imaturos são criticados por não conseguirem ultrapassar a sua infância doutrinária. *Stoicheia* também era usada em grande medida nos tempos do NT para representar os quatro elementos primários do mundo físico (a terra, a água, o ar e o fogo). Desta maneira, 2 Pe 3.10, 12 prediz a destruição dos elementos no dia escatológico do Senhor.

O significado que Paulo atribui a *stoicheia* não fica tão claro (Gl 4.3, 9; Cl 2.8, 20). Com "os rudimentos do mundo" [ARA] talvez ele queira dizer simplesmente a ordem deste mundo, ou seja: as verdades elementares da religião natural, expressas em preceitos éticos básicos, que estruturam a vida das pessoas comuns. Muitos comentaristas, no entanto, acreditam que Paulo tinha em mente poderes sobrenaturais. Certamente parece que ele personifica os *stoicheia* (Gl 4.2-3) e os liga com o culto aos anjos (Cl 2.18). Fontes judaicas e cristãs primitivas atestam uma crença generalizada em agências espirituais por trás dos elementos naturais (Jub. 2.2; 2 Ed 6.3; Aristides: *Apologia* 3-6, 7.4). Se a heresia atacada em Colossenses for uma combinação sincretista entre a religião oriental e a lei judaica, Paulo também pode ter tido em vista a adoração das divindades astrais (*stoicheia,* com o passar to tempo, veio a significar "estrelas"; cf. 1 Enoque 80.6).

O argumento principal contra esta interpretação é que todas as ocorrências conhecidas de *stoicheia* com uma referência espiritual aparecem depois do século I d.C. Paulo também liga a escravidão aos *stoicheia* com o legalismo judaico. Quaisquer que tenham sido as falhas dos judaizantes, é difícil acreditar que ele quisesse acusá-los de adoração às estrelas. Identificar os espíritos elementares com os anjos que mediaram a outorga da Lei (Gl 3.19) somente complica o problema, ao se fazer a sugestão de que havia um desprezo não-paulino da própria Lei (*contra* Rm 9.4-5).

Quer Paulo desejasse espiritualizar os "elementos", quer não, fica claro o impacto teológico do seu argumento. Os *stoicheia* representam todas as práticas religiosas e éticas, quer a guarda da Lei pelos judeus, quer a adoração pagã daqueles que "não são deuses" (Gl 4.3-5, 8-9), que pertencem à vida fora de Cristo. Em comparação com Ele, são todos "fracos e pobres" (Gl 4.9). Ele triunfou sobre eles, e pretende que Seus seguidores sejam livres da escravidão a eles (Cl 2.20).

D. H. FIELD

Bibliografia. G. Delling, *TDNT*, VII, 670-87; H.H. Esser, *NDITNT, III, 47ss.; E. Lohse, Colossians and Philemon;* D. Guthrie, *NT Theology*; G. E. Ladd, *Teologia do NT*.

ELIAS. Das quatro pessoas com este nome no AT, apenas a vida de uma delas é conhecida detalhadamente: Elias, o tesbita, um dos profetas, proveniente da região de Gileade na Transjordânia. O nome significa "Javé é Deus". O ministério profético de Elias foi realizado na parte do Norte, Israel, c. de 875-850 a.C., durante a dinastia de Onri, principalmente durante o reinado de Acabe e da sua esposa estrangeira, Jezabel.

No AT, as principais fontes sobre a vida de Elias acham-se em 1 Rs 17-19; 21.17-29 e 2 Rs 1-2. Uma série de incidentes na sua vida e no seu ministério é conhecida, mas não é possível reconstruir uma biografia completa. Elias é descrito somente nas narrativas históricas do AT; ao contrário de muitos outros profetas, nenhum livro recebeu o seu nome. Incidentes-chaves na sua vida incluem a ressurreição do filho da viúva, a confrontação no monte Carmelo com os profetas de Baal, o encontro com Deus no Monte Horebe, e sua partida deste mundo num carro de fogo. Seu discípulo de destaque, Eliseu, foi seu sucessor.

Na religião de Israel, Elias permaneceu firme na tradição da fé mosaica, e foi defensor de uma volta aos caminhos antigos, em contraste com as invasões da religião introduzida em Israel por Jezabel. Enfatizava certo número de perspectivas importantes na fé de Israel. (1) Ressaltava os perigos do sincretismo: a fé verdadeira teria ficado perdida se fosse fundida com a religião de Baal-Melcarte. (2) Enfatizava o relacionamento íntimo entre a fé e a ética. O incidente da vinha de Nabote (1 Rs 21) ilustra a defesa da causa justa de um indivíduo contra a autoridade de um monarca. (3) Percebia a natureza internacional do poder de Deus; até mesmo um rei estrangeiro maligno podia ser usado para levar a efeito os propósitos de Deus.

No judaísmo posterior, Elias veio a ser considerado um precursor da era messiânica; este conceito se baseava parcialmente na sua trasladação, e parcialmente na profecia de Malaquias (4.5-6). Além disso, é freqüentemente referido no Talmude e nos escritos místicos posteriores do judaísmo como alguém que visitava os rabinos e os místicos, instruindo-os a respeito do significado da Torá. Acredita-se que Elias está presente: no ritual judaico contemporâneo da circuncisão; uma cadeira é deixada para ele, sendo que a sua presença simboliza a fidelidade à aliança.

A continuidade com a tradição judaica pode ser observada nas referências a Elias no NT. Muitas pessoas hesitavam em aceitar a mensagem de Jesus, alegando que o reino não poderia vir até que Elias tivesse voltado; Jesus indicou que Elias já havia aparecido na pessoa de João Batista (Mc 9.11-13). Na realidade, muitas pessoas pensavam que o próprio Jesus era Elias (Mc 8.27). Na Transfiguração, Jesus falou com Moisés e Elias, que representavam a Lei e os Profetas.

Elias é, também, um personagem importante no islamismo, e é referido várias vezes no Corão. Sua tentativa de afastar as pessoas da adoração de Baal, de volta para a fé verdadeira, é usada na pregação de Maomé para exemplificar a profecia verdadeira.

P. C. CRAIGIE

Bibliografia. J. Gray, *I and II Kings*; H. H. Rowley, "Elijah on Mount Carmel," *BJRL* 43:190-210; g. E. Saint-Laurent, "Light from Ras Shamra on Elijah's Ordeal on Mount Carmel", in *Scripture in Context*, ed. C. D. Evans, W. W. Hallo, and J. B. White.

EMANAÇÃO. A palavra usada em português para descrever *aporroia*, que em grego significa "um fluir de cima para baixo", que veio a ser um termo técnico para filósofos gregos tais como Empédocles, que emprega a idéia da emanação para ligar realidades externas com percepções mentais. Em Filo, a doutrina do Logos torna-se a primeira etapa para ligar o abismo entre o Deus transcendente e o mundo da percepção dos sentidos ou entre o âmbito da unidade e o mundo da pluralidade. Plotino procura interpretar a mudança da transcendência para o mundo dos sentidos por meio de uma analogia à luz e à sua intensidade enfraquecida, à medida que se penetra cada vez mais longe da sua origem.

Nos sistemas gnósticos, o conceito da emanação torna-se a base para explicar o problema do mal com base num defeito na própria deidade. O processo da emanação numa estrutura valentiniana começa com um par transcendente de deidades – a "profundeza ulterior" e o "silêncio" – e termina com uma "Sofia" ou "sabedoria" defeituosa, sujeita a uma "queda" ou uma deserção do estado destinado para ela.

Na Idade Média, as idéias neoplatônicas de Plotino e de outras pessoas foram misturadas com perspectivas cristãs e deram origem ao misticismo de pensadores tais como João Escoto Erigena. A proposição universal é real, e um processo de causas dá origem à proposição particular. Sendo assim, a ordem criada é realmente Deus desdobrado em particularidades. Este processo de desdobramento é basicamente o processo de emanação de Plotino, e concebe-se dos anjos do misticismo cristão de conformidade com a ordem neoplatônica.

G. L. BORCHERT

Veja também NEOPLATONISMO; GNOSTICISMO; MISTICISMO.

EMANUEL. Literalmente "conosco [está] Deus". Com três ocorrências na Bíblia (Is 7.14; 8.8; Mt 1.23), a palavra hebraica *'immaānû'ēl* (grego *Emmanouēl*) é empregada como um nome próprio em todos os três versículos, e, como tal, é o nome do Filho prometido da *'almâ* ("mulher solteira") em Is 7.14 e da *parthenos* ("virgem") em Mt 1.23, sendo que Ele possui (Is 8.8) e protege (v. 10) a terra e o povo de Israel.

Como nome próprio, também descreve a natureza divina deste Filho bem como Sua obra messiânica da graça. Por si só, este nome, naturalmente, não comprova que este Filho da virgem também seria o Filho de Deus, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Mas quando ficamos sabendo, pela revelação no Novo Testamento, que o Filho de Maria realmente era Deus encarnado (Jo 1.1, 18; 20.28; Rm 9.5; Tt 2.13; Hb 1.8; 2 Pe 1.1; 1 Jo 5.20; cf. Lc 1.35; Cl 2.9; 1 Tm 3.16), então fica claro que Seu nome indicava algo mais do que a idéia de que Deus simplesmente estava ativo mediante Jesus para governar e proteger o Seu povo; torna-se mesmo uma descrição da natureza divina do Cristo encarnado.

Como este nome subentende Sua obra graciosa fica claro na preposição "com" no Seu nome. Quando refletimos sobre as duas partes a cada lado da preposição: de um lado, Deus, infinitamente santo, em quem não há treva nenhuma (1 Jo 1.5), que tem olhos puros demais para contemplar o mal com qualquer grau de aprovação (Hc 1.13); e, do outro lado, os homens, dos quais nenhum é justo (Rm 3.10) e que são todos merecedores da ira de Deus (Ef 2.3); dificilmente poderíamos culpar a Deus se Ele tivesse enviado Seu Filho como "Deus contra nós" ou "Deus que Se opõe a nós". Quando, no entanto, Ele revela Seu Filho como "Deus *conosco*", a tarefa messiânica, cheia de graça e da promessa da salvação, é declarada. O próprio Jesus afirma que Seu ministério cumpre a tarefa messiânica prometida pelo nome Emanuel, ao declarar: "E eis que estou convosco todos os dias"' (Mt 28.20). E a esperança que esta

declaração oferece é satisfeita de maneira final e completa no novo céu e na nova terra, quando "eles serão povos de Deus e Deus mesmo estará com eles" (Ap 21.3).

R. L. REYMOND

EMERSON, RALPH WALDO (1803-1882). Transcendentalista, ensaísta e poeta norte-americano. Descendente dos puritanos, Emerson foi pai de uma tradição cultural que seus ancestrais espirituais decerto teriam deplorado. Ele ajudou a cortar os laços finais entre aquela tradição e a fé cristã histórica, e é considerado a figura central no nascimento e desenvolvimento de uma literatura distintivamente norte-americana. Por causa do seu impacto imediato sobre Thoreau, Hawthorne, Whitman, Melville e Dickinson, e sua contínua influência sobre figuras tão diversas como William James, Robert Frost e Henry Ford, é quase totalmente impossível imaginar o desenvolvimento da vida literária e cultural norte-americana sem Emerson.

Como seu pai, pastor de uma das igrejas mais influentes de Boston, Emerson também estudou para o ministério. Mas embora o Unitarismo dos dias de Emerson exigisse pouco compromisso teológico específico, Emerson achava asfixiantes até mesmo as exigências limitadas dele. Pediu demissão do seu próprio pastorado em 1832, por causa de uma disputa no tocante à ceia do Senhor. Como verdadeiro protestante radical, Emerson questionava tanto a moralidade como a eficácia de qualquer evento histórico ou prática ritualista que alegasse de alguma maneira ser mediadora da experiência direta de Deus sentida pela alma.

Ao treinamento no cristianismo liberal e no realismo do bom-senso que recebera em casa e na Universidade de Harvard, Emerson acrescentou, mediante ampla leitura nos seus primeiros anos de adulto, as influências do sectário controvertido Emanuel Swedenborg, do filósofo neoplatonista Plotino, do poeta e crítico inglês Samuel Taylor Coleridge e, através de Coleridge, do filósofo alemão Imanuel Kant. Numerosas referências avulsas destas fontes literárias, bem como de outras, entraram nos diários de Emerson e, finalmente, nas preleções e ensaios, mediante os quais estabeleceu a sua fama em fins da década de 1830 e durante a de 1840. Tendo abandonado o púlpito e os sermões, achava na plataforma de conferencista e nas preleções um fórum perfeitamente adequado para as suas necessidades.

Naquele fórum pregou uma mensagem de idealismo romântico distintivamente sua e nitidamente norte-americana. Em *Nature* ("Natureza" — 1836), *Essays, First Series* ("Ensaios, Primeira Série" — 1841), Essays, Second Series ("Ensaios, Segunda Série" — 1844) e *Representative Men* ("Homens Representantes" — 1850), Emerson exortava seus auditórios a viverem vidas de retidão e propósito autoconfiantes. Retomou muitos temas que subjaziam a experiência norte-americana — um desprezo ao passado, uma desconfiança da autoridade, uma fé irresistível no futuro — e fez deles o conteúdo claro da sua fé artística e religiosa. "A imitação é suicídio", proclamou Emerson em "Autoconfiança", e pregou repetidas vezes a necessidade de os autores norte-americanos se libertarem da escravidão às tradições formais e temáticas da literatura inglesa e a necessidade de a espiritualidade romper com o cristianismo histórico. Ao invés de uma fé ligada àquilo que considerava ser a letra morta das Escrituras e da tradição, Emerson fez um apelo, em seu "Discurso Diante da Faculdade de Divindades", a favor de "uma fé, como a de Cristo, na infinitude do homem". Nos seus momentos mais inspirados, Emerson previa nada menos do que a regeneração total da vida histórica, um milênio secularizado introduzido mediante o exercício de princípios norte-americanos.

R. LUNDIN

Veja também TRANSCENDENTALISMO.

Bibliografia. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, 12 vols.; *The Journal and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, I-XIV; F. O. Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman;* J. Porte, *The Representative Man: Ralph Waldo Emerson in His Time;* G. W. Allen, *Waldo Emerson: A Biography.*

EMOÇÃO. As emoções têm sido consideradas de várias maneiras pelos cristãos. Alguns as consideram uma das maiores dádivas de Deus à raça humana, refletindo algo da natureza divina que confere riqueza ao funcionamento pessoal. Outras as têm considerado uma complicação séria da vida; às vezes são até mesmo consideradas resultado da queda. Esta ambivalência tem sido ressaltada em anos recentes pela atenção dada à emoções pela psicologia moderna, sendo que alguns psicológos até mesmo nos mandam confiar em nossas emoções como uma orientação certa do nosso comportamento. Os grupos da sensibilidade incentivam a livre expressão emocional. Muitos cristãos têm recuado diante desta cultura da emotividade.

O devido entendimento do papel que as emoções devem desempenhar na personalidade deve começar com o relato da Criação nas Escrituras. Deus criou o homem à Sua própria imagem e pronunciou que o produto criado era bom. A emoção fazia parte da criação original e não é uma conseqüência da Queda. Isto fica claro no registro de Eva sentindo prazer ao considerar o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 3.6).

Mas se o homem foi criado com emoções e se é descrito como feito à imagem de Deus, logo, Deus deve ter emoções. De fato, o registro bíblico torna abundantemente claro que assim acontece. Deus é descrito experimentando tristeza (Gn 6.5-6), ira (Dt 13.17), prazer (Sl 149.4) e certo número de outras emoções. Um exame da vida de Jesus reforça ainda muito mais este argumento. É relatado que Jesus sentiu ira em numerosas ocasiões (Jo 2.14-22; Mc 3.1-5; Mt 23). Ele sentia, também, medo (Mt 26.38-39), grande pesar (Jo 11.35), tristeza (Lc 19.41-42), alegria (Jo 15.11), compaixão (Mc 1.41) e amor (Jo 14.31). As emoções eram tão características de nosso Senhor que nós O chamamos o Homem de Dores.

Na Bíblia, muita ênfase é dada aos estados emotivos na descrição de indivíduos. Na realidade, as Escrituras não somente falam a respeito das emoções, como falam às nossas emoções e através delas. A própria Bíblia é literatura emotiva, cheia de expressão emocional e projetada não só para comunicar-se com a nossa racionalidade como também nos comover emocionalmente, afirmando, assim, a nossa emocionalidade.

Mesmo assim, descobrir que Deus afirma as nossas emoções não responde à nossa pergunta a respeito do papel que devem desempenhar na personalidade. Deus faz de nós criaturas emotivas porque Ele é emotivo na Sua natureza e quis criar-nos à Sua semelhança. Mas como devemos corresponder às nossas emoções? Podem ser dignas de confiança como orientação para o comportamento?

Uma resposta a estas perguntas difíceis deve começar com o reconhecimento de que nossa emocionalidade traz as marcas da Queda. Expressões de emoções podem ser pecaminosas; Paulo nos adverte, por exemplo, que assim pode acontecer com a nossa ira (Ef 4.26, 31). O exemplo de Cristo, no entanto, nos ensina que é possível a expressão da ira ser um ato de justiça (Mc 3.5). Parece que qualquer expressão emocional tem o potencial de honrar ou desagradar a Deus.

A reação de alguns cristãos diante deste reconhecimento tem sido a de suprimir

a expressão das emoções. Acham que, embora não possam controlar a experiência da emoção, certamente podem controlar a sua expressão. Ao invés de deixar a sua vida complicar-se ao terem que decidir entre expressões apropriadas ou não, simplificam as coisas ao procurarem reduzir ao mínimo as expressões emocionais. Semelhante supressão emocional, no entanto, não somente é a causa de muitos problemas psicológicos, como também deve provavelmente ser vista como uma reação pecaminosa à emoção, por violar as intenções de Deus. As emoções foram dadas a fim de energizar o comportamento e Deus pretendia que fosse um catalisador para a ação. Por causa da Queda, são guias imperfeitos ao comportamento, de modo que não podemos simplesmente "agir conforme nossos sentimentos". Mesmo assim, devemos prestar atenção aos nossos sentimentos. Somente quando são reconhecidos é que podemos corresponder de modo apropriado.

Somente o cristianismo, entre todas as religiões do mundo, dá um lugar equilibrado à vida emocional do homem. Ao contrário dos estóicos, que consideravam irracionais as emoções, e dos epicureus, que aquiesciam à inevitabilidade das emoções, Jesus enfrentava de modo realista as emoções na vida do homem e nos forneceu diretrizes para a expressão emocional. A vida ganha intensidade e riqueza quando as emoções são usadas como meio válido de relacionamento com o mundo, com outras pessoas e com Deus. Por isso, os cristãos devem dar graças a Deus pelas suas emoções e permitir que elas enriqueçam suas vidas da maneira que Deus sempre pretendeu.

D. G. BENNER

Bibliografia. B. B. Warfield, "The Emotional Life of our Lord," in *The Person and Work of Christ;* J. E. Pedersen, "Some Thoughts on a Biblical View of Anger," *JPT* 2:210-15; J. E. Eccles, *The Human Psyche;* E. Lutzer, *Managing Your Emotions.*

EMPIRISMO, TEOLOGIA EMPÍRICA. A teoria filosófica de que todas as idéias derivam da experiência, afirmando que as experiências interna e externa são o único fundamento do conhecimento verdadeiro e da ciência. Embora personagens do Iluminismo, tais como John Locke e Francis Bacon, tenham estado associados com a abordagem empirista, David Hume é o mais claro representante do empirismo. Na sua obra *An Enquiry Concerning Human Understanding* ("Uma Pesquisa Sobre o Entendimento Humano"), Hume sustenta que a totalidade do conhecimento que a pessoa tem do mundo é produto da experiência. Embora o homem possa conhecer com certeza o relacionamento entre idéias, a própria realidade delas não pode ser estabelecida além da probabilidade. Assim, a natureza e escopo verdadeiros do conhecimento comum e científico podem ser revelados somente por uma "ciência do homem", fundamentada na experiência e na observação. Segundo o conceito de Hume, a observação e a experiência ensinam que todos os pensamentos derivam da experiência passada. Em contraste com os cegos, por exemplo, os homens podem pensar nas cores porque já as viram. Em última análise, é das impressões dos homens que todas as suas idéias são derivadas. As impressões são as percepções dinâmicas e vivas do homem, ao passo que as idéias nada mais são que cópias fracas das impressões. A lembrança de uma dor, segundo Hume, é obviamente uma percepção menos vívida do que uma dor sentida.

O empirismo de Hume estabeleceu um critério para o significado e a relevância que tem sido adotado por muitas pessoas desde os tempos dele. Idéias complexas são apenas combinações de idéias simples. Deste modo, a idéia de uma "montanha

dourada" é apenas a reunião de duas idéias simples, previamente experimentadas: "ouro" e "montanha". Visto que as idéias simples são cópias de impressões, podemos testar a relevância de declarações tanto científicas quanto filosóficas, ao perguntarmos: "De qual impressão deriva aquela suposta idéia?" Se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, devemos considerar suspeita aquela declaração. Qualquer verdade que possa ser descoberta exclusivamente pelo pensamento nunca diz nada à pessoa a respeito do mundo, mas somente acerca dos relacionamentos internos entre as nossas idéias. Semelhante verdade é uma declaração verídica somente pela sua definição, cuja negação é auto-contraditória, *e.g.*: "Todas as solteiras não estão casadas". Por isso, na abordagem empírica, todo raciocínio a respeito dos relacionamentos entre idéias, *e.g.*, a lógica, a aritmética, a geometria, a álgebra, é analítico e baseado no princípio da não-contradição; todo o raciocínio no tocante do dia-a-dia da pessoa — baseia-se em observações e experiência passadas, simplesmente prováveis.

Embora a afirmação de que "todas as idéias são derivadas da experiência" seja o ponto crucial do empirismo, a palavra "empírico" tem sido empregada em demasia e aplicada erroneamente, de modo que, no decurso destes últimos dois séculos, figuras ideologicamente incompatíveis, tais como Francis Bacon, Thomas Hobbes, Imanuel Kant, William James, Henri Bergson, Rudolf Carnap e Edmund Husserl têm sido apontadas numa ocasião ou outra, como empiristas. A maior parte desta confusão resulta de diferenças na definição e interpretação de "idéias", "derivado de" e "experiência". Visto que Hume é quem chega mais próximo de um empirismo mais radical, os problemas com a abordagem empirista talvez sejam vistos mais claramente nos critérios dele. Quando seus critérios são aplicados de modo consistente, eles estreitam o escopo do conhecimento genuíno quase ao ponto do desaparecimento. Por exemplo, quando Hume aplicou os seus critérios ao método científico (a indução), concluiu que, porque a generalização empírica é fundada no princípio da causa e do efeito, e porque a causa e o efeito não podem, por si só, ser claramente confirmados pela experiência, o método científico não tem fundamentos certos. Na realidade, tais princípios empíricos levaram Hume a declarar que não se pode saber se objetos físicos (tais como um corpo, uma casa, ou uma árvore) realmente existem. Tudo quanto se poderia asseverar é que existiram, e continuam existindo, impressões e idéias específicas de coisas físicas.

O problema radical com qualquer forma de empirismo é o do relacionamento entre qualquer exposição concernente à experiência e os dados fatuais ou empíricos. Envolve o relacionamento entre experiências e os "significados" pelos quais as experiências podem ser conceptualizadas, articuladas e comunicadas. Visto poder haver uma variedade de interpretações daquilo que se constitui uma experiência, qualquer apelo à experiência como o único árbitro do significado e da relevância é problemático. Semelhante apelo depende totalmente de qual interpretação da experiência a pessoa aplica. Este problema destacou-se especialmente quando os positivistas lógicos procuravam construir uma abordagem unificada para todas as áreas do conhecimento e da ciência. Esta tentativa fracassou, porque os positivistas lógicos não conseguiram impedir que as interpretações teóricas entrassem na sua linguagem de "observação".

O empirismo tem sido aplicado à teologia de várias maneiras. Hume acreditava que se devia estudar a religião de modo científico, porque nada havia de único e sem igual na experiência religiosa. Friedrich Schleiermacher, por outro lado, acreditava que a experiência religiosa era sem igual, e cria que a teologia somente poderia fornecer símbolos para descrever a grande diversidade de experiências religiosas do homem. Cada homem, portanto, precisa ter uma descrição particular dos seus sentimentos, uma teologia individual. Algumas pessoas sugeririam que Schleiermacher é a fonte de

todas as teorias da "experiência religiosa" que estão em voga hoje. Os teólogos liberais do fim do século XIX e do início do século XX aplicaram à religião o método científico, procurando reconstruir a fé cristã de acordo com as conclusões "modernas" da ciência. Por isso, um modo cristão apropriado de compreender o mundo e o seu progresso exigiria o método empírico. Este desejo de harmonizar a fé cristã com o método empírico da ciência não é meramente um fenômeno liberal moderno, mas também pode ser achado nas teologias naturais do século XVIII de escritores conservadores, tais como William Paley e Bispo Butler. Alguns conservadores modernos, tais como John Warwick Montgomery, têm continuado esta tendência.

D. A. RAUSCH

Veja também HUME, DAVID.

Bibliografia. A. Pasch, *Experience and the Analytic*; H. Morich, ed., *Challenges to Empiricism;* J. W. Montgomery, *The Shape of the Past.*

ENCARNAÇÃO. (Latim *in* e *carō*, raiz *carn*, que significa "carne"). No contexto da teologia cristã, o ato mediante o qual o Filho eterno de Deus, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, sem deixar de ser aquilo que Ele é, Deus Filho, aceitou em união consigo mesmo o que não possuía antes daquele ato, a saber, uma natureza humana; "e assim [Ele] foi e continua a ser Deus e homem, em duas naturezas distintas, e uma só Pessoa para sempre" (Catecismo Menor de Westminster, p. 21). O apoio bíblico para esta doutrina é abundante, *e.g.*, Jo 1.14; Rm 1.3; 8.3; Gl 4.4; Fp 2.7-8; 1 Tm 3.16; 1 Jo 4.2; 2 Jo 7 (cf. também Ef 2.15; Cl 1.21-22; 2 Pe 3.18; 4.1).

A Natureza da Encarnação. Como muitos outros termos teológicos, este termo pode ser enganador. Poderia sugerir que o Logos eterno, mediante o ato da encarnação, foi limitado ao corpo humano de Jesus de Nazaré. A implicação de semelhante interpretação do resultado da Encarnação é que Deus Filho, "quenoticamente esvaziando" a Si mesmo, destituiu-Se do Seu atributo de estar sempre e em todos os lugares imediatamente presentes no Seu universo. Mas sustentar semelhante ponto de vista equivale a argumentar que Aquele que Se encarnou como Jesus de Nazaré, embora fosse indubitavelmente mais do que um homem, não era completamente Deus. Os atributos divinos, no entanto, não são características separadas e distintas da essência de Deus que Ele pode deixar de lado quando assim desejar. Pelo contrário, é exatamente a soma dos atributos de Deus que se constitui na essência da Sua divindade e que expressa Sua glória divina. Jesus, durante os dias da Sua carne, reivindicou onipresença para Si mesmo, em Mt 18.20 e 28.20. Reconhecendo este fato, o Concílio de Calcedônia (451 d.C.), cujos labores confessionais produziram a definição cristológica que fixou os limites para todas as discussões futuras, declarou que Jesus Cristo possuía "duas naturezas sem confusão, *sem mudança*, sem divisão, sem separação, sendo que a qualidade distintiva das naturezas não é removida de modo nenhum por causa da união, mas são conservadas *as propriedades de cada natureza*" (grifos nossos; cf. também Calvino: *Inst.* 2.13.4; Catecismo de Heidelberg, p. 48). A doutrina, esclarecida desta maneira, significa que, na Encarnação, o Logos divino, enquanto estava no corpo de Jesus e pessoalmente unido a ele, também estava além dos limites da natureza humana que Ele assumiu.

É muito importante, à luz daquilo que acaba de ser dito, ressaltar que na Encarnação o Logos divino não aceitou em união consigo uma pessoa humana; de outra forma, Ele teria sido *duas* pessoas, *dois* egos, com *dois* centros de *auto*-consciência. As Escrituras não toleram semelhante ponto de vista. Jesus Cristo

nunca diz, ao fazer alusão a Si mesmo: "nós" ou "nosso"; Ele sempre usa "Eu", ou "Me" ou "Meu". O que o Logos divino, que já era eternamente uma Pessoa, realmente fez, mediante a operação do Espírito Santo, foi tomar em união consigo uma *natureza* humana com o resultado que Jesus Cristo era *uma* Pessoa com uma natureza divina (*i.e*, um complexo de atributos divinos) e uma natureza humana (*i.e.* um complexo de atributos humanos). Não se quer dizer com isso que a natureza humana de Cristo é impessoal: "a natureza humana de Cristo não foi impessoal por um só momento. O Logos assumiu aquela natureza em subsistência pessoal com Ele mesmo. A natureza humana tem sua existência pessoal na Pessoa do Logos. John Murray escreve: "O Filho de Deus não Se tornou pessoal mediante a encarnação. Tornou-Se encarnado, mas não houve suspensão de Sua auto-identidade divina".

O Meio de Levar a Efeito a Encarnação. O meio, de acordo com as Escrituras, mediante o qual a Encarnação foi levada a efeito, foi a concepção virginal (uma descrição mais exata do que o nascimento virginal) do Filho de Deus mediante o Espírito Santo no ventre de Maria (Is 7.14; Mt 1.16, 18, 20, 23, 25; Lc 1.27, 34-35; 2.5; 3.23; Gl 4.4). Devido à interpenetração das Pessoas dentro da Deidade (cf. Jo 14.20; 17.21-23; Hb 9.14), o Espírito Santo, por meio da concepção virginal, garantiu a personalidade divina do Deus-homem sem criar ao mesmo tempo uma nova personalidade humana. Conforme diz Berkhof: "Se Cristo tivesse sido gerado por um homem, Ele teria sido uma pessoa humana, incluída na aliança das obras e, como tal, teria compartilhado da culpa geral de toda a humanidade. Mas agora que Seu sujeito, Seu ego, Sua pessoa, não vem de Adão, Ele não está dentro da aliança das obras e está livre da culpa do pecado. E, estando livre da culpa do pecado, Sua natureza humana também podia ser mantida livre, antes e depois do Seu nascimento, da poluição do pecado".

Representações Bíblicas da Pessoa Encarnada. Porque Jesus Cristo é o Deus-homem (uma Pessoa que aceitou a natureza humana em união com Sua natureza divina na única Pessoa Divina), as Escrituras podem citar como predicados da Sua Pessoa tudo quanto possa ser atribuído como predicado de uma ou outra natureza. De fato, a Pessoa de Cristo pode ser *designada* em termos de uma natureza, ao passo que aquilo que é *predicado* dEle assim designado é verdade em virtude da Sua união com a outra natureza (cf. Confissão de Fé de Westminster, VIII, vii). Em outras palavras:

1. A Pessoa, e não uma natureza, é o sujeito da declaração quando aquilo que é predicado de Cristo é verdadeiro em virtude de tudo quanto pertence à Sua Pessoa como essencialmente divino e, por proposição, humano; *e.g.*, Redentor, Profeta, Sacerdote e Rei.

2. A Pessoa, e não uma natureza, é o sujeito da declaração quando aquilo que é predicado dEle, designado em termos daquilo que Ele é como ser humano, é verdadeiro em virtude da Sua natureza divina; *e.g.*, em Rm 9.5, Cristo é designado de acordo com a Sua natureza humana ("Cristo segundo a carne"), ao passo que aquilo que é predicado dEle é verdadeiro por causa da Sua natureza divina ("Deus sobre todos, bendito para sempre"). As Escrituras não confundem nem misturam as naturezas. A Pessoa de Cristo é sempre o objeto das afirmações bíblicas a respeito dEle.

3. A Pessoa, não uma natureza, é o sujeito da declaração, quando aquilo que é predicado dEle, em termos do que Ele é como divino, é verdadeiro em virtude da Sua natureza humana; *e.g.*, em 1 Co 2.8, Cristo é designado segundo Sua natureza divina ("o Senhor da glória"), enquanto aquilo que é predicado a respeito dEle é verdadeiro devido à natureza humana (o homem O "crucificou"). Além disso, não há confusão aqui entre as naturezas divina e humana de Cristo. Não é a natureza divina que é crucificada; é a Pessoa divina, porque também é humano Aquele que é crucificado.

R. L. REYMOND

Veja também CRISTOLOGIA.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; C. Hodge, *Systematic Theology*, II; J. Murray, *Collected Writings*, II; B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ.*

ENCÍCLICAS PAPAIS. A palavra *encíclica* é de origem grega. Composta de duas partes, *en* (em) e *kyklos* (círculo), esta palavra adquiriu o sentido de um documento de circulação geral. Neste sentido as epístolas gerais do Novo Testamento poderiam ser chamadas de encíclicas. No entanto, modernamente, ao se falar sobre encíclicas, entende-se normalmente que está se falando a respeito das encíclicas papais. Tais documentos são cartas circulares endereçadas ao mundo católico ou aos bispos por parte do sumo pontífice de Roma, o Papa. Na maior parte das vezes, tais encíclicas possuem teor doutrinário e pretendem corrigir erros. Toda encíclica recebe seu nome a partir de suas palavras no texto latino. Os últimos dois séculos têm apresentado algumas encíclicas de destaque: *Quanta cura* (1864) condenou o liberalismo e a tolerância religiosa; *Rerum novarum* (1891) enfocou a questão operária; *Vehementer nos* e *Gravissimi officii* (1906) condenou a separação entre Igreja e Estado na França; *Pascendi* (1907) condenou o modernismo; *Quadragesimo anno* (1931) analisou as questões sociais; *Divini Redemptoris* (1937) focalizou o comunismo; *Mit brennender Sorge* (1937) criticou o nazismo; *Mediator Dei* (1947) analisou a modernização da liturgia; *Optatissima Pax* (1947) enfocou a paz social; *Mater et magistra* (1961) focalizou a ação da Igreja; *Pacem in terris* (1963) analisou a fraternidade humana; *Ecclesiam suam* (1964) observou a missão da Igreja; *Populorum progressio* (1966) enfocou temas sociais; e *Humanae Vitae* (1968).

L. A. T. SAYÃO

ENCRATITAS. Um grupo que praticava um modo ascético de vida, incluindo uma abstinência permanente de comer carne, beber vinho e do casamento. Apareceram pela primeira vez no século II. A igreja primitiva considerava errada semelhante abstinência permanente, por denegrir a criação divina. Embora não possa ser decisivamente comprovado que os encratitas fossem gnósticos, eram considerados hereges por alguns escritores primitivos — *e.g.*; Irineu, Hipólito e Eusébio de Cesaréia. A ênfase que davam à abstinência permanente certamente era uma característica gnóstica. Alguns dos seguidores mais famosos deste modo de vida extremamente ascético foram Taciano, Marcião e Saturnino. Estes homens acrescentaram a heresia teológica à heresia prática do ascetismo extremo.

J. H. HALL

Bibliografia. Eusebius, *Ecclesiastical History*, IV. 29; R. M. Grant, "The Heresy of Tatian", *JTS* new series 5:62-68; *DCB*, II, 118-20.

ENDURECIMENTO, DUREZA DE CORAÇÃO. A ação de endurecer o coração da pessoa ou estado de dureza de coração é a ação ou estado de rejeição persistente e, às vezes, hostil da Palavra de Deus. Trata-se não simplesmente de uma recusa em escutar a Palavra como também de uma recusa em corresponder com submissão e obediência. A rejeição também pode estender-se àqueles que transmitem a Palavra, quer seja aos profetas, apóstolos ou ao próprio Logos, Jesus Cristo. Os objetos do

endurecimento podem ser indivíduos (*e.g.* o Faraó em Ex 4.21; 7.13, 22; 8.15, 19; 10.1) ou comunidades inteiras de povos ou nações (de modo mais importante: Israel, em Is 6.10-11; 29.9-14; Rm 11.7-25; 2 Co 3.14; como também gentios em Js 11.20; Ef 4.18). Nas Escrituras, não há uma palavra ou frase técnica isolada para o "endurecimento"; pelo contrário, uma variedade de palavras e frases é usada para descrever o mesmo fenômeno.

A maior parte dos debates teológicos sobre o assunto ocupa-se com a identificação do agente do endurecimento, e a opinião é dividida entre Deus como o agente exclusivo (o calvinismo rigoroso) e o homem como o exclusivamente responsável (o arminianismo). Variações seriam: Deus fornece a oportunidade para o endurecimento, ou Ele endurece com base na Sua presciência do pecado do homem. Geralmente é feita a tentativa de vincular o endurecimento à reprovação ou à preterição e, assim, o fenômeno é considerado diretamente ligado ao destino eterno do indivíduo.

Nas Escrituras, tanto Deus quanto o homem são registrados como agentes do endurecimento. No caso de Faraó, é declarado que ele endureceu seu próprio coração (Ex 8.15). Mas também é declarado que Deus endureceu o coração de Faraó (Ex 4.21; 10.1), e o comentário de Paulo sobre o incidente é que Deus tem misericórdia de quem quer, e também endurece a quem lhe apraz (Rm 9.18). As Escrituras advertem contra o endurecimento, o que subentende a responsabilidade da parte dos ouvintes (Sl 95.8; Hb 3.8, 15; 4.7). Digna de nota é a diferença no sentido de Is 6.9-10 no Texto Massorético e na LXX e o conseqüente uso da passagem no NT. O primeiro destes textos faz de Deus o agente que opera através do profeta, impedindo o arrependimento em Israel (veja Jo 12.40). A LXX entende que o próprio povo é o agente, por recusar o arrependimento (veja Mt 13.15 e At 28.27).

O endurecimento, portanto, é um fenômeno complexo que envolve a atuação tanto humana quanto divina. Mas, ao invés de ser a manifestação da reprovação predeterminada, o endurecimento é basicamente apresentado nas Escrituras como um meio de Deus realizar o Seu propósito para a História. Tal fato pode ser visto no caso de Faraó, através de quem Deus realizou a libertação de Israel (cf. Js 11.20). É também o caso do atual endurecimento de Israel (Rm 11.7-25), mediante o qual Deus está trazendo a salvação aos gentios. Em tal atividade, a soberania de Deus deve ser claramente vista. Em todos os casos, o endurecimento resulta numa manifestação da misericórdia e da graça.

O endurecimento pode ser removido somente por Deus (2 Co 3.15-16; 4.3-6). A expectativa das Escrituras esperam que o atual endurecimento de Israel seja seguido pelos ministérios do Espírito Santo segundo a Nova Aliança, em que o coração duro da nação seja substituído por um coração novo de fé e de obediência (Jr 31.33-37; Ez 36.26-37.28; Rm 11.25-32).

C. BLAISING

Bibliografia. G. Molin, *Encyclopedia of Biblical Theology*, II, 1136ss.; A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*; L. J. Kuyper, "The Hardness of Heart According to Biblical Perspective," *SJT* 27:459-74; U. Becker, *NDITNT, I, 690ss.*

EPICURISMO. Epicuro (341-270 a.C.) estabeleceu uma escola na Atenas antiga, que se tornou famosa no mundo helênico pelos seus ensinamentos sobre a ética. Entendia-se que a realidade era composta de átomos de matéria indivisíveis e qualitativamente semelhantes, que "caíam" eternamente no espaço vazio. Para explicar a atuação humana num universo mecânicamente material, Epicuro postulava um desvio

inexplicável da rota de alguns átomos que os levava a bater de modo imprevisível noutros átomos. Isto, por sua vez, provocou uma reação em cadeia que resultou no mundo físico que conhecemos, habitado por agentes humanos.

Visto que a vida presente é tudo quanto uma pessoa terá, e visto não existir nenhum ser sobrenatural para ser temido ou obedecido, a vida que vale a pena é aquela que traz o máximo de prazer ou de felicidade agora. No entanto, a pessoa sábia aprenderá a distinguir entre os desejos naturais e os desnaturais. Não somente é impossível satisfazer os desejos desnaturais, como também provocam repercussões negativas na pessoa que procura satisfazê-los. Dos desejos naturais, aquele que deve ser escolhido para a felicidade suprema é o desejo pelo repouso físico e mental. Visto que o temor pela morte e o temor por uma interferência sobrenatural nos negócios humanos são os maiores perturbadores do repouso mental, a eliminação destas crenças mediante a adoção do materialismo mecanístico é vantajosa.

Os tipos de atos que Epicuro considerava os maiores motivadores do prazer são aqueles que se caracterizam pela justiça, pela honestidade e pela simplicidade. Mas ele deixou de notar que, a não ser que todas as pessoas derivassem o máximo prazer de tais ações, em toda ocasião, estas ações virtuosas impediriam a obtenção do sumo bem, ou competiriam com ela, ou seja, com o prazer. Epicuro fazia parte tão integrante da sua cultura, que tomava por certo que o que ela considerava virtuoso, tal como a honestidade, traria o maior prazer. Parece não ter considerado a possibilidade de que um ato desonesto pudesse dar maior prazer para alguém, tratando-se, portanto, de um ato mais virtuoso. Segundo parece, Epicuro ficava confuso sobre a questão de a honestidade ser um meio para um fim — *i.e.*, o prazer — ou um fim em si mesma. Esta confusão subjaz o fato de o "epicurismo" ter chegado a ser um termo usado em correspondência a libertinagem e luxúria. O prazer do indivíduo — o hedonismo egocêntrico — como o sumo bem podem facilmente levar à devassidão e ao egoísmo extremo, podendo levar também a um estilo de vida simples e honesto como o de Epicuro.

O apóstolo Paulo pregou a um grupo de epicureus em Atenas, e enfatizou a Encarnação e a Ressurreição de Jesus (At 17.16-32). Parece que eles não se impressionaram muito com aquilo que ele disse.

S. R. OBITTS

Bibliografia. C. Bailey, *Epicurus: The Extant Remains* and *The Greek Atomist and Epicurus;* A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy.*

EPIFANIA. Esta palavra é uma transliteração do grego *epiphaneia*, que significa uma revelação ou desvendar. Na história da igreja cristã, tem sido usada para referir-se às várias ocasiões em que o Senhor Jesus Cristo encarnado foi revelado a vários grupos de homens, no Seu nascimento, na vinda dos Magos, no Seu batismo, e nas bodas de Caná (Seu primeiro milagre), bem como quando Ele será revelado na Sua segunda Vinda. Como conseqüência, a palavra passou a ser usada liturgicamente para referir-se à festa em que esta revelação de Cristo é celebrada. Já no século IV, a Igreja Ortodoxa comemorava todos estes fatos no dia 6 de janeiro. Clemente de Alexandria referira-se anteriormente a uma seita gnóstica que observava uma festa neste dia para comemorar o batismo de Jesus. A Igreja Ocidental (certamente em Roma) parece ter observado o dia 25 de dezembro como o aniversário de Jesus, desde 336, no mais tardar, de modo que o dia 6 de janeiro passou a ser observado para comemorar Sua manifestação subseqüente aos gentios na ocasião da visita dos Magos.

As origens da festa estão longe de serem claras, e a questão tem sido confundida ainda mais pelas variações no uso do calendário entre as Igrejas Oriental e Ocidental, sendo que algumas seguiam o calendário juliano e outras, o gregoriano.

D. H. WHEATON

Veja também ANO CRISTÃO.

Bibliografia. P. G. Cobb in Jones, Wainwright, and Yarnold, eds., *The Study of Liturgy*; J. Gunstone, *Christmas and Epiphany;* A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year.*

EPISCÓPIO, SIMÃO (1583-1643). Um líder dos Reclamantes. Nativo de Amsterdã e aluno de Armínio, na Universidade de Leiden, Episcópio foi banido pelo Sínodo de Dort pela sua defesa competente da posição arminiana. Publicou *Confessio* (1622) enquanto estava no exílio. Voltando para a Holanda em 1634, publicou em quatro volumes uma exposição sistemática do arminianismo: *Institutiones Theologicae* (1650-51).

Desafiando quatro das doutrinas básicas do calvinismo ortodoxo, o movimento dos Reclamantes conseguiu declarar-se mais plenamente através de Episcópio, que se interessava menos pela teologia especulativa do que pela peregrinação prática, diária e disciplinada do crente. Como conseqüência, foi acusado de pelagianismo, e alguns calvinistas infelizes fizeram uma acusação infundada, baseada na ênfase que ele dava ao cristianismo prático e à liberdade do espírito humano, de que Episcópio era influenciado pelo socianismo.

P. A. MICKEY

Veja também RECLAMANTES; DORT, SÍNODO DE; ARMINIANISMO.

Bibliografia. V. Fern, *A Protestant Dictionary; Encyclopedic Dictionary of Religion, I, 1221;* Bihlmeyer-Tüchle, *RGG*, III, 202; W. F. Dankbaar, *RGG*, II, 531-32.

EPISTEMOLOGIA. O ramo da filosofia que se ocupa com a teoria do conhecimento. É uma pesquisa da natureza, origem e limites do conhecimento, assim como da justificativa das alegações do conhecimento.

A Natureza e a Origem do Conhecimento. A questão da natureza e da origem do conhecimento tem sido dominada pelo debate racionalista/empirista. Os racionalistas (*e.g.*, Platão e Descartes) têm sustentado que as idéias da razão inatas à mente são a única fonte do conhecimento. A mente, através da sua atividade, pode dar origem ao conteúdo do conhecimento. Embora o racionalista freqüentemente fale da experiência, o faz para denegri-la. É a fonte do erro. Na melhor das hipóteses, pode levar a pessoa a uma opinião. Os empiristas (*e.g.*, Locke e Hume) têm argumentado que a experiência dos sentidos é a fonte primária do conhecimento humano. O conteúdo da mente é edificado sobre aquilo que recebe passivamente dos sentidos ou mediante a reflexão. A mente começa como um papel em branco.

Tanto o racionalismo como o empirismo têm sido criticados como inadequados. Têm havido objeções ao racionalismo pelo motivo de que, embora ofereça certeza para as suas alegações, semelhante certeza aplica-se apenas às proposições matemáticas e lógicas. Semelhante conhecimento permanece apenas no âmbito dos conceitos, dos símbolos e das inferências dedutivas, e nenhuma destas coisas nos diz nada a respeito do mundo real. O empirismo, por outro lado, não está em melhores condições. Parece que as declarações mais simples a respeito dos objetos materiais tratam de algo muito maior do que impressões momentâneas dos sentidos.

O conhecimento é "construído" por meio da interpretação destas impressões mediante um conjunto complexo e rico de conceitos e princípios (*e.g.*, causa e efeito). Estes conceitos e princípios são diferentes das impressões dos sentidos; *e.g.*, faltam-lhes o aspecto imediatista das impressões.

Tem sido argumentado que Kant marca uma altura significante no debate entre o racionalismo e o empirismo. Ele é responsável por sintetizar os dois pontos de vista. Em certo sentido, isto é verdade. Assim como os racionalistas, Kant argumentava que havia um elemento apriorista no conhecimento. Sustentava que as formas da intuição (o espaco e o tempo) e as categorias do entendimento (*e.g.*, a causalidade) eram as condições aprioristas do conhecimento. Quaisquer objetos que não se conformassem a estas estruturas nunca teriam a possibilidade de vir a ser objetos do conhecimento. Mas os conceitos por si só eram vazios. O conhecimento requeria sensação. Há, no entanto, um sentido em que Kant se põe em contraste com o racionalismo e igualmente com o empirismo. Os dois sistemas são redutivistas. Kant não o é.

O Significado e a Justificativa das Reivindicações ao Conhecimento. Na filosofia contemporânea anglo-americana, sob a influência de filósofos como G. E. Moore e Ludwig Wittgenstein, as preocupações dos epistemologistas se alteraram. As duas questões que têm dominado a discussão são o significado das reivindicações ao conhecimento e a sua justificativa. Um conceito comumente sustentado é que, quando um sujeito alega conhecer uma proposição, ele está fazendo o seguinte tipo de alegação: (1) o sujeito acredita na proposição; (2) a proposição é verdadeira; e (3) o sujeito tem boas razões para acreditar na proposição.

Outra análise alternativa do significado das reivindicações ao conhecimento foi fornecida por J. L. Austin. Austin distinguia entre expressões constativas e executivas. Algo levemente semelhante à distinção de Gilbert Ryle entre saber *que* e saber *como*. Segundo esta análise, dizer que alguém sabe é conseguir contar ou continuar (*e.g.*, passar adiante, citando uma tabuada). Mais tarde, Austin veio a incluir seus conceitos anteriores na sua teoria do ato de falar. Segundo essa explicação, cada ato de falar possuía os seguintes elementos: uma locução (aproximadamente a declaração numa língua), uma ilocução (aquilo que pretende o que fala ao pronunciar a declaração) e uma perlocução (o efeito que a declaração tem sobre o ouvinte). Sendo assim, um elemento executivo é mantido na força de ilocução de uma declaração e sua perlocução.

Na questão da justificação, duas posições distinguíveis caracterizam a epistemologia moderna. Em primeiro lugar, o "alicercismo" é o conceito de que há proposições ou crenças epistemologicamente básicas. Argumenta-se, de modo geral, que estas bases não são justificadas em termos de alguma coisa mais fundamental. Por sua vez, estas crenças epistemologicamente básicas justificam outras crenças ou proposições num nível mais alto. A idéia de crenças básicas e crenças num nível mais alto dá ao esquema o nome de "alicercismo".

Em segundo lugar, o "coerentismo" ou contextualismo é a posição que declara não haver crenças epistemologicamente básicas. Pelo contrário, a justificativa de qualquer reivindicação ao conhecimento é mais como uma teia de crença. As proposições apóiam ou justificam umas às outras em vários pontos.

As Fronteiras do Conhecimento. Para um epistemólogo como Platão, o conhecimento estava limitado a um mundo supra-sensível de formas ou idéias. A maioria dos filósofos, no entanto, têm rejeitado o ponto de vista de Platão. Kant insistia em que o conhecimento era limitado ao mundo da experiência. Qualquer coisa que não fosse um objeto possível da experiência não era um objeto possível do conhecimento. Ainda outros têm sustentado que nosso conhecimento não se restringe ao mundo da experiência. O conhecimento inclui não somente aquilo que é observado como também

aquilo que está além da observação de qualquer modo direto (*e.g.*, Deus).

A Epistemologia Religiosa. A epistemologia religiosa é a pesquisa da natureza do conhecimento a respeito de Deus e da justificativa das reivindicações ao conhecimento religioso.

No cenário anglo-americano contemporâneo, as duas questões que têm dominado os debates epistemológicos em geral têm influenciado a pesquisa da epistemologia religiosa. Filósofos como A. J. Ayer e Antony G. N. Flew fizeram a acusação de que a linguagem religiosa não tinha sentido, porque era impossível comprovar sua veracidade ou falsidade na experiência dos sentidos. As declarações religiosas eram compatíveis com toda ou qualquer situação.

As respostas a esta acusação assumiram três formas. Em primeiro lugar, havia aqueles, como John Hick, que argumentavam que a linguagem religiosa era de fato, verificável, mas não nesta vida. Ele defendeu aquilo que veio a ser conhecido como verificação escatológica. A comprovação da declaração religiosa não é atualmente possível por causa da ambigüidade da nossa experiência. Há, no entanto, um estado futuro não-ambíguo, prometido como parte da teologia cristã, onde seria possível a comprovação da linguagem religiosa. Em segundo lugar, havia aqueles que desafiavam a aplicabilidade da possibilidade de comprovação como critério de relevância. Alegava-se que, na pior das hipóteses, o próprio princípio não poderia ser comprovado, estando, portanto, destituído de relevância. Na melhor das hipóteses, era uma regra arbitrária de linguagem que poderia ser ou aceita ou rejeitada. Além disso, tornava-se claro que cada formulação de um princípio de verificação ou era por demais exclusiva ou por demais inclusiva. Em terceiro lugar, outros filósofos argumentavam que a linguagem religiosa não era descritiva no seu caráter, mas se prestava a alguma outra função. Por exemplo: R. B. Braithwaite sustentava que a linguagem religiosa era linguagem conativa. Não fazia descrições, mas, pelo contrário, comprometia a pessoa a certo modo de vida.

Seguindo o precedente deste último grupo de filósofos, a análise do significado das declarações religiosas avançou da verificação para a função. O significado das declarações religiosas era visto no seu uso. Por exemplo, a linguagem religiosa fazia parte de um jogo de linguagem, que, por sua vez, encaixava-se numa forma de vida. A linguagem religiosa não podia ser analisada de modo abstrato, mas tinha de ser entendida no seu contexto.

À medida que a questão do significado foi perdendo importância, o problema da justificativa das reivindicações ao conhecimento religioso recebeu mais atenção. Recentemente, Alvin Plantinga argumentou que a crença em Deus, pelo menos para alguns, é epistemologicamente básica; ou seja, não precisa de justificativa alguma em termos de algo mais básico.

Outros filósofos da religião têm procurado justificar a crença em Deus em termos do conceito de Deus (*e.g.*, o argumento ontológico) ou de algum conjunto de impressões dos sentidos (*e.g.*, o argumento cosmológico ou teleológico). Seguindo Hume e Kant, têm objetado que o conceito de Deus não garante que se possa dar exemplos dele na realidade. Apesar disso, Descartes argumentou que Deus era o único ser para quem a essência (conceito) e a existência (realidade) são a mesma coisa. Aqueles que objetam a um apelo às impressões dos sentidos em defesa da crença religiosa indicam que nenhum conjunto concebível de impressões pode justificar um Ser infinito, eterno e onisciente. Além disso, se for argumentado que há uma analogia entre um objeto e seu fabricante, e entre o mundo e seu Criador, logo, deve ser admitido que o Criador é mau, além de ser inteligente, porque tanto o mal quanto o desígnio se acham na criação.

Freqüentemente se faz apelo à revelação como a base ulterior do conhecimento a respeito de Deus. Esta, porém, não elimina as questões da justificativa. Há motivos para aceitar uma revelação como proveniente de Deus? Em que fundamento a sua autoridade é justificada? Havendo dados históricos, eles seriam bem fundamentados?

P. D. FEINBERG

Bibliografia. R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge;* D. W. Hamlyn, *Theory of Knowledge;* B. Michell, *The Justification of Religious Belief*; A. D. Woozley, *Theory of Knowledge: An Introduction.*

ERA, ERAS.*Uso no AT.* A palavra hebraica *'ôlām* significa um período de tempo longo e indefinido, no passado ou no futuro, cujos limites são determinados somente pelo contexto ou pela natureza do objeto sob consideração.

Tempo Passado Indefinido. Am 9.11 prevê a restauração do tabernáculo de Davi "como fora nos dias da antigüidade". Eventos na história passada são mencionados em Is 63.9; Mq 7.14; Ml 3.4. Jr 5.15 fala de uma "nação antiga"; Is 58.12, de "antigas ruínas"; e Jr 18.15, das "veredas antigas". A expressão "desde a antigüidade" pode referir-se a eventos no passado indefinido (Jr 2.20; Js 24.2; Jr 28.8). Pode, também, incluir todo o alcance da história humana (Jl 2.2; Is 64.4).

A palavra é usada no tocante aos atos de Deus e ao Seu relacionamento com Israel no passado indefinido (Is 63.16; Sl 25.6). Pode, também, referir-se a todos os tratos de Deus com a humanidade (Is 63.19), podendo também designar simplesmente um tempo indefinido (Is 42.14). Em Pv 8.23 alcança um ponto no tempo antes da criação da terra. Os montes são chamados "eternos" (Gn 49.26). Esta palavra refere-se à sua antigüidade, e não à eternidade da matéria.

Estas referências demonstram que a determinação temporal da palavra deve ser derivada do seu contexto. Quando, portanto, se refere à existência de Deus, como no Sl 93.2, "Tu és desde a eternidade", não se pode conceber nenhum ponto de início, e a palavra se reveste da idéia de uma eternidade no passado. Veja a expressão "Deus eterno" (ou: "Deus da antigüidade") em Gn 21.33; Is 40.28; Jr 10.10. Quando a expressão idiomática é aplicada ao soberano messiânico em Mq 5.2, lingüisticamente pode significar Sua antigüidade ou Sua eternidade. Somente o contexto poderá decidir.

Tempo Futuro Indefinido. A palavra *'ôlām* significa uma extensão indefinida de tempo futuro — *e.g.*, por tanto tempo quanto um homem viver (Dt 15.17; 1 Rs 1.31; Sl 61.7). A "eternidade" da terra (Sl 104.5; 148.6) é apenas relativa, porque a terra será sacudida no ato final do julgamento e da redenção (Ag 2.6). Um futuro indeterminado é visto em Is 32.14; 1 Sm 13.13; Ez 25.15. As coisas que duram sem fim são: a salvação da parte de Deus (Is 51.6-8), Seu habitar em Jerusalém (1 Cr 23.25), Suas alianças (Gn 17.7; Is 55.3), a instituição mosaica (Ex 27.21; 30.21; Lv 3.17; 7.34; 10.9; Nm 10.8), a observância da páscoa (Ex 12.24), o templo de Salomão (1 Rs 9.3; 2 Rs 21.7), a Cidade Santa (Sl 125.1), e o reino do Messias (Sl 45.6; Is 9.7). O fato de algumas destas instituições já terem passado ilustra, mais uma vez, que o significado exato da frase deve ser derivado do seu contexto.

Quando a frase é aplicada à existência de Deus, emerge a idéia integral da eternidade (Is 40.28; Dt 32.40; Dn 12.7).

O plural "eras", às vezes, é usado para intensificar a idéia de um futuro interminável: Is 45.17: "salvação eterna" (salvação das eras); Dn 9.24; "a justiça eterna"; Is 26.4: "uma rocha eterna"; Sl 145.3: "o teu reino é de todos os séculos".

Passado e Futuro. O passado e futuro indefinidos: "desde a antigüidade e até à futuridade" são reunidos com referência à existência de Deus (Sl 90.2; 106.48); ao amor

de Deus (Sl 103.17); ao louvor a Deus (Ne 9.5); à promessa da terra de Israel (Jr 7.7; 25.5) [ARA "desde os tempos antigos e para sempre"].

O Uso no NT. Aiōn como Tempo Indefinido. A palavra *aiōn*, assim como *'ôlām*, é usada em referência a um período indeterminado de tempo. A época dos profetas é "desde a era", *i.e.*, desde há muito tempo (Lc 1.70; At 3.21). A revelação de Deus a Israel foi "desde a era" (At 15.18). A frase "desde a era", em Jo 9.32, significa desde todo o tempo passado. Jd 25 tem uma forma variada: "antes de toda a era", que significa antes de todos os tempos.

A expressão "até à era" ocorre vinte e sete vezes. O significado exato deve ser determinado pelo contexto. Em Mt 21.19; Mc 3.29; Jo 13.8; 1 Co 8.13 significa "nunca". Em outros contextos, a idéia de uma eternidade futura fica aparente (Jo 6.51, 58; 10.22; 11.26; 12.34; 14.16; 2 Co 9.9; Hb 5.6; 6.20; 7.17, 21; 1 Pe 1.25; 1 Jo 2.17; 2 Jo 2; Jd 13).

O plural, "eras", é usado para fortalecer a idéia de eternidade. (1) No passado: "antes das eras" (1 Co 2.7); "desde as eras" (Cl 1.26; Ef 3.9). Em Ef 3.11, temos o "propósito das eras", *i.e.*, o propósito eterno de Deus. (2) No futuro: "até às eras" (Mt 6.13; Lc 1.33; Rm 1.25; 9.5; 11.36; 2 Co 11.31; Hb 13.8). Jd 25 diz: "até todas as eras". O paralelismo entre eras e gerações, em Cl 1.26, sugere que a forma plural concebe o tempo que consiste de uma sucessão de muitas eras ou gerações, e isto leva ao pensamento adicional de que as eras são longas, mas não períodos ilimitados de tempo.

A eternidade do futuro é reforçada, ainda mais, por meio da duplicação da forma: (1) no singular: "até à era da era" (Hb 1.8); (2) no plural "até às eras das eras". Esta expressão ocorre vinte e uma vezes ao todo, sendo que todas as ocorrências se acham em Paulo ou no Apocalipse, excetuando-se Hb 13.21; 1 Pe 4.11; 5.11.

Algumas expressões variantes são: Ef 3.21: "até todas as gerações da era das eras", e 2 Pe 3.18: "até ao dia da era".

A soberania de Deus sobre todo o tempo vê-se na expressão "rei das eras" (1 Tm 1.17; Ap 15.3).

Aiōn como um Segmento do Tempo. Teologicamente, o uso mais importante de *aiōn* no NT é o que designa dois períodos distintos de tempo: esta era e a era do porvir. Esta estrutura fornece o pano de fundo para o caráter escatológico da obra da redenção. Este uso idiomático vê a história da redenção não como uma série de eras intermináveis, mas como dois períodos de tempo distintos e contrastantes.

Vários versículos refletem esta estrutura de duas eras, sem enfatizá-la. A blasfêmia contra o Espírito Santo nunca será perdoada nesta era nem na era do porvir (Mt 12.32). Cristo é exaltado acima de toda a autoridade tanto nesta era quanto na era vindoura (Ef 1.21). Ser discípulo de Jesus, embora tenha as suas recompensas, freqüentemente envolve a perda de posses e de família neste tempo, mas importará em vida eterna na era do porvir (Mc 10.29-30; Lc 18.28-30). Este dito envolve uma leve variação quanto à forma: "tempo" (*kairos*) é substituído por "era" na primeira metade. O mesmo uso idiomático, "este tempo", acha-se em Rm 3.26; 8.18; 11.5; 2 Co 8.13.

Esta era chegará a seu fim com a "parusia" de Cristo (Mt 24.3). Na consumação desta era, o Filho do homem enviará os Seus anjos para separar os maus dos justos (Mt 13.39-42). A era do porvir será uma era de imortalidade, em contraste com esta era. "Os que são havidos por dignos de alcançar a era vindoura" serão "filhos da ressurreição" e serão como os anjos neste aspecto: já não estarão sujeitos à morte (Lc 20.34-35).

A era do porvir é a era da vida eterna (Mc 10.30), quando os justos "resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai" (Mt 13.43). Mc 10.24, 30 comparam a era do porvir com a vida eterna e com o reino de Deus; e em Mt 25.34, 46 os justos herdarão o reino

de Deus e entrarão na vida eterna quando o Filho do homem chegar na Sua glória (Mt 25.31) no fim desta era (Mt 25.41).

O caráter desta era fica em nítido contraste com a era vindoura. É má (Gl 1.4), porque Satanás é o "deus desta era", e mantém os homens nas trevas (2 Co 4.4). Esta era fica em oposição com o reino de Deus; porque, quando se semeia a palavra do reino, "os cuidados deste mundo" tendem a sufocá-la, de modo que não se torne frutífera (Mt 13.22). O amor a esta era levou Demas a abandonar Paulo (2 Tm 4.10). Paulo descreve os que vivem segundo "a era deste mundo", em Ef 2.1-2, como mortos nos pecados, filhos da desobediência que seguem a orientação de Satanás, as paixões da carne; estão, portanto, sujeitos à ira de Deus. Esta frase: "a era deste mundo" associa estreitamente as palavras espaciais e temporais. Na realidade, a expressão "este mundo" é paralela (Jo 8.23; 9.39; 11.9; 12.25; 13.1; 16.11; 18.36; 1 Jo 4.17; 1 Co 3.19; 5.10; 7.31). O inquiridor desta era e a sabedoria deste mundo são igualmente loucos para Deus (1 Co 1.20; 2.6), porque Deus pode ser conhecido somente pela revelação, e não pela sabedoria (1 Co 2.6). Os poderosos desta era que, na ignorância, crucificaram o Senhor da glória, são condenados a serem reduzidos a nada (1 Co 2.6, 8). Alguns intérpretes acham neste versículo uma referência às hostes demoníacas do "deus desta era", mas isto não é comprovado.

Resumindo: Esta era é o período da atividade de Satanás, da rebelião humana, do pecado e da morte; a era do porvir, introduzida pela "parusia" de Cristo, será a era da vida eterna e da justiça, quando Satanás será destruído e o mal, varrido da terra.

Esta estrutura dualista é compartilhada entre o NT e o judaísmo contemporâneo (veja 4 Ed 6.7-9; 7.20-31, etc.); mas os dois derivam de elementos implícitos no AT, que entende que o mundo, o cenário da existência humana, precisa de uma transformação milagrosa mediante a atuação direta de Deus, antes de o povo deDeus poder desfrutar da plenitude das bênçãos da redenção (Is 65.17ss.).

Num aspecto importante, no entanto, o NT fica à parte do seu meio-ambiente judaico: em Cristo, as bênçãos da era do porvir já entraram nesta era maligna. Jesus, que virá em glória como o Filho do homem para inaugurar a era do porvir, já apareceu na terra em humildade, para trazer aos homens no meio desta era má a vida da era do porvir. Já desfrutamos dos poderes da era do porvir (Hb 6.5). Mediante a morte de Cristo, agora somos libertos da presente era má (Gl 1.4). Já não devemos conformar-nos com esta era, mas ser transformados por um poder interior (Rm 12.2). É possível que, em 1 Co 10.11, "sobre quem os fins das eras têm chegado", se refira a esta coincidência parcial entre as duas eras e signifique que, embora os cristãos vivam corporeamente nesta era de pecado e morte, vivem espiritualmente na era da justiça e da vida. Esta frase, no entanto, como Hb 9.26, "a consumação das eras", pode significar que em Cristo foi cumprido o propósito de Deus nas eras da história da redenção. De qualquer maneira, o NT realmente ensina uma coincidência parcial entre as eras. A vida eterna, portanto, que pertence à era do porvir (Mc 10.30; Mt 25.46; Jo 12.25; Rm 2.7), é uma posse presente (Jo 3.36; 6.47). A justificação, que realmente significa o inocentar da culpa no juízo final (Mt 12.36-37; Rm 8.33-34), já é realizada (Rm 3.24; 5.1). A salvação, que pertence ao futuro (Rm 13.11; 1 Pe 1.5, 9), também está presente (2 Co 6.2; Ef 2.8). O reino de Deus, que pertence à era do porvir (Mt 25.34; 1 Co 15.50), invadiu esta era, antecipando suas bênçãos (Mt 12.28; Lc 17.20; Cl 1.13; Rm 14.17). Resumindo: as realidades redentoras são escatológicas; são as bênçãos que pertencem à era do porvir, mas em Cristo foram dadas aos crentes que ainda vivem nesta era. Os cristãos vivem em duas eras; desfrutam dos poderes da era do porvir enquanto vivem no fim desta era.

Aiōn como um Conceito Espacial. Às vezes, *aiōn* se refere não tanto a um período

de tempo quanto àquilo que preenche o período de tempo. A criação das eras, em Hb 1.2, refere-se a tudo quanto enche as eras – ao mundo. Em Hb 11.3, "as eras" é descrito ainda mais pela frase "o visível" – o mundo visível que enche as eras do tempo.

Visto que *aiōn* pode ter conotações espaciais, pode ser usado de modo intercambiável com *kosmos*, "mundo". Veja "o mundo vindouro", em Hb 2.5, e "a era vindoura", em Hb 6.5; "a sabedoria do mundo" (1 Co 1.20; 3.19) e a "sabedoria desta era" (1 Co 2.6). Possivelmente os "cuidados desta era", em Mc 4.19 e Mt 13.22, seja sinônimo dos cuidados das coisas do mundo, em 1 Co 7.33; e a asseveração de que Deus é Rei das eras (1 Tm 1.17) signifique não somente que Ele é Senhor do tempo, como também de tudo quanto ocupa o tempo.

*Aiōn como uma Pessoa. N*a religião helenista, *aiōn* era usado em referência a seres semidivinos que ficavam entre Deus e o mundo. Alguns estudiosos tem achado este significado no NT. Ef 2.2 é citado com referência ao *aiōn* que domina sobre este mundo; diz-se que Cl 1.26 e Ef 3.9; 2.7 se referem a espíritos celestiais dos quais Deus ocultou Seu propósito redentor e sobre os quais Cristo triunfará. Esta interpretação é altamente improvável.

O conceito bíblico de "as eras" fica em contraste com a idéia grega do relacionamento entre o tempo e a eternidade, em que a eternidade é qualitativamente diferente do tempo. Biblicamente, a eternidade é tempo sem fim. A vida futura tem seu ambiente numa nova terra redimida (Rm 8.21; 2 Pe 3.13), com corpos ressurretos na era do porvir. Não é a libertação do domínio do tempo e do espaço, mas do pecado e da corrupção. Ap 10.6 não quer dizer que o tempo há de acabar.

G. E. LADD

Veja também TEMPO; ETERNIDADE; ESTA ERA, A ERA VINDOURA; REINO DE CRISTO, DE DEUS, DO CÉU; SEGUNDA VINDA DE CRISTO.

Bibliografia. E. D. Burton, *The Epistle to the Galatians, ICC; O. Cullmann, Christ and time*; G. Vos, *The Pauline Eschatology*; G. E. Ladd, "Eschatology and the Unity of NT Theology," *Expt* 68:268-73; H. Sasse, *TDNT*, I, 197ss.; J. Guhrt *et al., NDITNT, IV, 558ss.; J. Ban, Biblical Words for Time;* S. J. De Vries, *Yesterday, Today and Tomorrow.*

ERASMO, DESIDÉRIO (1466?-1536). O principal humanista cristão da era da Reforma, que desejava reformar a igreja através do esforço erudito. Educado em Deventer pelos Irmãos da Vida Comum (1475-84), passou seis anos como monge, e depois freqüentou o Collège de Montaigu, em Paris (1494). Em 1499, visitou a Inglaterra, onde conheceu John Colet e Thomas More. Esta experiência influenciou-o a empregar talento literário, brilhantismo intelectual e inteligência habilidosa no serviço por Cristo. Ficou fascinado com a perspectiva de estudar as Escrituras, além da tradição clássica que tanto o impressionava.

Com novos pontos de vista, Erasmo voltou para Paris e Louvain, onde começou o período mais produtivo da sua vida. Publicou os *Adágios* (1500), uma coletânea anotada de provérbios clássicos; o *Enchiridion* (1503), um manual de teologia prática; edições de Cícero e Jerônimo; e uma edição crítica das *Anotações do NT*, de Lorenzo Valla. Um viajante constante, voltou para a Inglaterra em 1505, onde começou a sua tradução do NT, e em 1506 viajou para a Itália, onde teve contato direto com a cultura humanista.

Em 1509, Erasmo estava de volta à Inglaterra, e tinha acabado *Elogio da Loucura*. Continuou a viajar, a traduzir o NT e a preparar edições críticas de Jerônimo, Plutarco,

Sêneca e Catão. Em 1516, publicou sua edição do NT grego, juntamente com sua própria tradução em latim, talvez sua obra mais importante. Outra publicação do mesmo período, a *Educação do Príncipe Cristão,* defendia a tolerância, a paz, a educação e a justiça social. Já a esta altura, estabelecera-se em Basiléia, onde, com exceção de algumas curtas viagens, morou e trabalhou durante muitos anos.

Erasmo foi um escritor prolífico, e cada categoria principal da sua obra revela algo da sua personalidade. Em primeiro lugar, produziu muitos livros eruditos, inclusive matérias históricas, léxicos, traduções e edições críticas de livros anteriores. Seu propósito era combater a ignorância. Acreditava que seria possível chegar à verdade mediante a clareza de expressão. Um segundo elemento da sua abordagem é revelado nas obras satíricas como *Elogio da Loucura*. Ali, Erasmo ridiculariza os humanistas e estudiosos que levam a si mesmos demasiadamente a sério, mas reserva sua ironia mais mordaz para os eclesiásticos intolerantes, os advogados pomposos e os governantes guerreiros. Uma categoria final da sua obra, os escritos mais abertamente cristãos, demonstra que nem a erudição nem o humor deviam ser uma finalidade em si mesmos. Estes elementos eram cultivados com a finalidade de alcançar o alvo da restauração do cristianismo primitivo. Erasmo sentia-se chamado para limpar e purificar a Igreja mediante a aplicação da erudição humanística à tradição cristã. Para ele, a verdade e a piedade não eram os resultados dos ritos e sacramentos, mas da pesquisa histórica. Erasmo chegou ao auge da sua fama no início da Reforma Protestante. No início, encorajou a Lutero, mas, depois do debate em Leipzig (1519), começou a criticá-lo. Por fim, rompeu publicamente com Lutero na sua *Diatribe sobre o Livre Arbítrio* (1524). Em certo sentido, a História deixou Erasmo de lado, abandonando-o a defender sozinho sua posição contra os reformadores e os contra-reformadores.

R. G. CLOUSE

Veja também HUMANISMO CRISTÃO.

Bibliografia. R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom*; R. L. DeMolen, ed., *Erasmus of Rotterdam: A Quincentennial Symposium;* J. B. Payne, *Erasmus: His Theology of the Sacraments*; M. M. Phillips, *Erasmus and the Northern Renaissance*; J. K. Sowards, *Desiderius Erasmus*; J. D. Tracy, *Erasmus: The Growth of a Mind* e *The Politics of Erasmus.*

ERASTIANISMO. O erastianismo deriva seu nome de Thomas Erasto (1524-83), que nasceu em Baden, estudou Teologia em Basiléia e, posteriormente, Medicina, tornando-se catedrático de Medicina em Heidelberg. Era um zuingliano, amigo de Beza e de Bullinger.

Surgiu em Heidelberg uma controvérsia sobre os poderes do presbitério. Erasto enfatizava fortemente o direito de o Estado intervir nas questões eclesiásticas. Sustentava que a Igreja não possui autoridade bíblica para excomungar qualquer dos seus membros. Visto que Deus tinha confiado ao magistrado civil (*i.e.*, ao estado) a soma total do governo visível, a Igreja num país cristão não tem poder repressor separadamente do Estado. Ter duas autoridades visíveis num país seria absurdo. A Igreja pode simplesmente advertir ou censurar ao magistrado civil. A igreja não tem o direito de recusar os sacramentos aos transgressores.

Na prática, o termo "erastianismo" é um pouco elástico. Figgis o chama "a teoria de que a religião é a criatura do Estado". Geralmente, significa que o Estado é supremo em questões eclesiásticas, mas Erasto tratava somente dos poderes disciplinares da Igreja. Quando os imperadores romanos se tornaram cristãos, os relacionamentos entre os governantes civis e eclesiásticos vieram a ser um verdadeiro problema.

Tornou-se universalmente aceito até, aos tempos modernos, o fato de que o Estado podia castigar ou executar hereges.

O nome "erastiano" surgiu na Inglaterra na Assembléia de Westminster (1643), quando homens de destaque como Selden e Whitelocke defenderam a supremacia do Estado sobre a Igreja. A Assembléia rejeitou este ponto de vista, e resolveu que a Igreja e o Estado têm suas esferas separadas, porém coordenadas, cada um na sua própria província, mas comprometidos entre si para a mútua cooperação, visando a glória de Deus.

A. M. RENWICK

Veja também IGREJA E ESTADO.

Bibliografia. W. Cunningham, *Historical Theology*; J. N. Figgis, "Erastus and Erastianism," *JTS* 2:66ss.

ERIGENA, JOÃO ESCOTO (810-877). Filósofo irlandês que desempenhou um importante papel, ao interpretar para o Ocidente o pensamento grego. Envolveu-se em duas controvérsias teológicas importantes. Uma foi com o monge Gottschalk no tocante à predestinação; a outra focalizava a Eucaristia e começou com Pascásio Radberto.

Como filósofo, Erigena ajudou a dirigir e desenvolver o escolasticismo por meio das suas traduções e exposições do escritor neoplatônico Dionísio, o Pseudo-Areopagita, bem como a lógica aristotélica de Boécio. Para Erigena, a filosofia e a teologia eram idênticas. Seu alvo era oferecer uma explicação exaustiva e racional da doutrina cristã com base nas Escrituras e nos teólogos da igreja primitiva. Aceitava a autoridade das Escrituras, mas argumentava que a interpretação bíblica apropriada era aquela que melhor coincidia com a razão. Assim, podia escrever que "a razão e a autoridade provêm igualmente da única fonte da sabedoria divina, e não se podem contradizer mutuamente". Sua obra ajudou a assinalar o início de uma mudança filosófica do pensamento platônico para o do raciocínio aristotélico como uma força dominante na Europa. Embora, para Erigena, as Escrituras fossem a principal fonte do conhecimento de Deus, era função da razão, iluminada por Deus, estudar e expor os dados bíblicos fornecidos com autoridade.

As opiniões de Erigena no tocante à natureza e à criação foram retratadas na sua maior obra: *De divisione naturae*. No século XIII esta obra foi condenada. Ela dividia a natureza em quatro categorias, insistindo numa nítida distinção entre Deus e a criação, e descrevendo a emanação, da parte de Deus, da natureza criada. Embora negasse que as criaturas façam parte de Deus, Erigena também declarava que Deus é a única realidade verdadeira. Elementos do panteísmo destacam-se fortemente no seu pensamento.

D. K. McKIM

Veja também ESCOLASTICISMO; NEOPLATONISMO; ARISTÓTELES, ARISTOTELISMO.

Bibliografia. F. Copleston, *A History of Philosophy,* II/1. chs. 12-13; *Encyclopedia of Philosophy;* É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*; J. Gonzalez, *A History of Christian Thought,* II; *ODCC,* 460-61.

ESCATOLOGIA. Tradicionalmente definida como a doutrina das "últimas coisas" (gr. *eschata*), com relação aos indivíduos humanos (no tocante a morte, ressurreição,

julgamento e vida do porvir) ou ao mundo. Neste último aspecto, a escatologia, às vezes, é restrita ao fim total do mundo, excluindo muita coisa comumente abrangida pelo escopo do termo. Esta restrição não é justificada pelo uso lingüístico bíblico: o hebraico *b*^{e}*'ah*^{a}*rît hayyāmîm* (LXX *en tais eschatais hēmerais*, "nos últimos dias") pode denotar o fim da ordem presente ou mesmo, de modo mais geral, "o porvir".

O conceito bíblico de tempo não é cíclico (caso em que a escatologia poderia referir-se somente à conclusão de um ciclo) nem puramente linear (neste caso, a escatologia poderia referir-se somente ao ponto final da linha); ele contempla, pelo contrário, um padrão recorrente em que julgamento e redenção divinos interagem, até que este padrão chegue à sua manifestação definitiva. A escatologia, portanto, pode denotar a consumação do propósito de Deus, quer coincida com o fim do mundo (ou da história) quer não, quer seja totalmente final, quer marque uma etapa no desdobrar do padrão do Seu propósito.

A Escatologia Individual no AT. Uma existência espectral depois da morte é contemplada em boa parte do AT. Jesus, sem dúvida, demonstrou que a imortalidade estava implícita nos relacionamentos entre os seres humanos e Deus: o Deus dos pais "não é Deus de mortos, e, sim, de vivos; porque para ele todos vivem" (Lc 20.38). Mas esta implicação não era geralmente considerada nos tempos do AT. Talvez como reação ao culto aos mortos entre os cananeus, o AT atribua pouca ênfase à vida no além. O Sheol é um mundo das regiões inferiores, os mortos vivem juntos como espectros; sua condição social e personalidade anteriores têm pouco valor ali. Os louvores de Javé, que ocupavam grande parte da atividade do israelita piedoso aqui na terra, não eram cantados no Sheol que, segundo popularmente se pensava, estava fora da jurisdição de Javé (Sl 88.10-12; Is 38.18). Ocasionalmente, soa uma nota de esperança. De conformidade com Sl 73 e 139, a pessoa que anda com Deus durante a sua vida não pode ser privada da Sua presença na morte: "Se faço a minha cama no mais profundo abismo [Sheol], lá estás também!" (Sl 139.8). Embora Jó e seus amigos geralmente desconsiderem a possibilidade da vida após morte (Jó 14.10-12) e não suponham que os consolos de uma existência futura possam compensar os sofrimentos do tempo presente, Jó afirma, num momento de fé triunfante, que, se não for nesta vida, depois da morte verá Deus colocar-Se de pé para vindicá-lo (Jó 19.25-27).

A esperança da ressurreição nacional chega a ser expressa antes daquela da ressurreição individual. Na visão de Ezequiel, do vale dos ossos secos, onde o sopro divino dá nova vida aos cadáveres, está em consideração uma ressurreição nacional: "Estes ossos são toda a casa de Israel" (Ez 37.11). A promessa em Is 26.19: "Os vossos mortos e também o meu cadáver viverão e ressuscitarão", pode também dizer respeito à ressurreição nacional. Em Dn 12.2, a ressurreição individual torna-se explícita pela primeira vez.

A perseguição dos mártires, sob Antíoco Epifânio, deu um ímpeto poderoso à esperança da ressurreição. A partir de então, a crença na ressurreição futura, pelo menos dos mortos justos, tornou-se parte integrante do judaísmo ortodoxo, exceto entre os saduceus, que alegavam ser os defensores da religião dos velhos tempos, em contraste com as inovações dos fariseus. Esta nova ênfase é acompanhada por uma distinção mais nítida entre os fortúnios póstumos de justos e ímpios, no Paraíso e na Geena respectivamente.

A Escatologia Mundial no AT. O Dia de Javé no Israel antigo era o dia em que Javé Se vindicaria publicamente, bem como ao Seu povo. Estava possivelmente associado com uma festa do outono, onde era comemorada a realeza de Javé. Caso os "salmos de entronização" (Sl 93; 95-100) forneçam evidências a favor desta festa, Sua realeza era comemorada em Sua obra de criação, Suas dádivas de fertilidade e

colheitas segundo as estações, em Seus tratos de misericórdia e juízo com Israel e com outras nações. Sua soberania nestas esferas seria plenamente manifestada na Sua vinda, quando "julgará o mundo com justiça" (Sl 96.13; 98.9).

Na primeira menção importante deste "Dia do Senhor" (Am 5.18-20) os israelitas são repreendidos por o desejarem tão ansiosamente, porque não trará a luz e a alegria (conforme eles esperam), mas trevas e luto. Visto que Javé é totalmente justo, Sua intervenção para vindicar a Sua causa deve envolver Seu juízo contra a injustiça onde quer que ela apareça, especialmente entre Seu próprio povo, que tinha oportunidades excepcionais de conhecer a Sua vontade.

Os salmistas e os profetas reconheciam que, embora a soberania de Javé fosse exercida de muitas maneiras, a realidade que viam ficava muito aquém daquilo que sabiam ser o ideal. Até mesmo em Israel, a soberania de Javé era reconhecida de modo inadequado. Mas, algum dia, a tensão entre o ideal e a realidade seria resolvida; no Dia de Javé, a Sua soberania seria universalmente reconhecida, e a terra ficaria cheia do "conhecimento do Senhor" (Is 11.9; Hc 2.14). Seu reconhecimento efetivo como "rei sobre toda a terra" é retratado em termos de uma teofania, em Zc 14.3-9.

O declínio da monarquia davídica enfatizou o contraste entre aquilo que era e aquilo que deveria ser. Aquela monarquia representava a realeza divina na terra, mas sua capacidade de fazê-lo de modo digno foi impedida por esfacelamento político, injustiça social e opressão estrangeira. À medida que os fortúnios da casa de Davi afundavam cada vez mais, emergia com clareza cada vez maior a figura de um futuro rei davídico, em quem as promessas feitas a Davi seriam cumpridas e as glórias desaparecidas dos tempos passados seriam restauradas e aumentadas (Is 9.6-7; 11.1-10; 32.1-8; Mq 5.2-4; Am 9.11-12; Jr 23.5-6; 33.14-22).

Esta esperança de um Messias davídico, o Vice-regente permanente de Javé, domina boa parte da escatologia judaica subseqüente. Em alguns retratos da nova era, no entanto, o soberano davídico é obscurecido pelo sacerdócio, assim como na nova ordem social de Ezequiel (Ez 46.1-10) e mais tarde nos Rolos do Mar Morto, onde o Messias davídico é subordinado ao sumo sacerdote, que será o chefe de estado na era vindoura.

Outra forma de esperança escatológica aparece em Daniel. Nenhum rei governa em Jerusalém, mas o Altíssimo ainda domina sobre o reino dos homens e os imperadores mundiais sucessivos chegam ao poder segundo a Sua vontade e o detêm enquanto Ele permite. A época do domínio pelos pagãos é limitada: sobre as suas ruínas o Deus do céu estabelecerá um reino indestrutível. Em Dn 7.13, este domínio eterno e universal é dado, no fim dos tempos, a "um como o Filho do homem", que é associado, ou mesmo identificado, com os "santos do Altíssimo" (Dn 7.18, 22, 27).

A Escatologia do NT. A escatologia do AT olha para o futuro, sendo que as suas notas dominantes são a esperança e a promessa. Estas notas estão presentes no NT, mas aqui a que predomina é a da realização — seu cumprimento em Jesus, que pela Sua paixão e ressurreição regenerou o Seu povo para uma viva esperança (1 Pe 1.3), porque Ele "não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho" (2 Tm 1.10).

A pregação de Jesus na Galiléia, resumida em Mc 1.15 ("O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho"), declara o cumprimento da visão de Daniel: "E veio o tempo em que os santos possuíram o reino" (Dn 7.22). Em certo sentido, o reino já estava presente no ministério de Jesus: "Se, porém, eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós" (Lc 11.20; cf. Mt 12.28). Mas, em outro sentido, o reino ainda estava no futuro. Jesus ensinou Seus discípulos a orar: "Venha o teu reino" (Lc 11.2). Neste

sentido viria "com poder" (Mc 9.1) — evento este associado de modo variado com a ressurreição do Filho do homem ou com Sua vinda "com grande poder e glória" (Mc 13.26).

A expressão "o Filho do homem" aparece com grande destaque no ensino de Jesus a respeito do reino de Deus, especialmente depois da confissão de Pedro, em Cesaréia de Filipe (Mc 8.29). Ela reflete a expressão de Daniel, "um como o Filho do homem" (Dn 7.13). Nos ensinos de Jesus, Ele mesmo é o Filho do homem. Mas, embora se refira ocasionalmente, na linguagem de Daniel, ao Filho do homem "vindo com as nuvens do céu" (Mc 14.62), ele fala mais freqüentemente no Filho do homem destinado a sofrer, em linguagem que relembra o Servo de Javé, em Is 52.13-53.12. Este modo de retratar o Filho do homem em termos do Servo é bem distintivo neste ponto: Jesus empreendeu o cumprimento pessoal daquilo que fora escrito a respeito de ambos. Assim como, em Daniel, "um como o Filho do homem" recebe o domínio do Ancião de dias, assim também Jesus o recebe de Seu Pai. Assim como "os santos do Altíssimo" recebem domínio, assim também compartilha Seu domínio com Seus seguidores, o "pequeno rebanho" (Lc 12.32; 22.29-30). Mas a plenitude desta promessa deve aguardar o sofrimento do Filho do homem (Lc 17.25).

Às vezes, Jesus usa "vida" ou "vida eterna" (a vida da era do porvir) como sinônimo de "reino de Deus"; entrar no reino é entrar na vida. Este fato liga o reino com a nova era, em que os justos são trazidos de volta para desfrutarem da vida ressurreta.

No ensino apostólico, esta vida eterna pode ser desfrutada aqui e agora, embora seu florescimento integral aguarde uma consumação futura. A morte e a ressurreição de Cristo introduziram uma nova fase do reino, em que os que nEle crêem já compartilham da Sua vida ressurreta, ainda que vivam na terra num corpo mortal. Há um intervalo indeterminado entre a ressurreição de Cristo e a Sua "parusia", e durante este intervalo a era do porvir coincide parcialmente com a era presente. Os cristãos vivem espiritualmente "naquela era", enquanto vivem temporalmente "nesta era"; mediante a habitação neles do Espírito de Deus desfrutam por antecipação a vida ressurreta "daquela era".

Este ponto de vista tem sido chamado "escatalogia realizada". Mas a escatalogia realizada do NT não exclui uma consumação escatológica do porvir.

A Escatologia Realizada. Se o *eschaton*, a "última coisa" que é o objeto apropriado da esperança escatológica, veio no ministério, na paixão e no triunfo de Jesus, logo, não se pode tratar do fim absoluto do tempo, porque o tempo tem continuado desde então. No NT a "última coisa" é mais apropriadamente a "última Pessoa", o *eschatos* (cf. Ap 1.7; 2.8; 22.13). O próprio Jesus é a esperança do Seu povo, o Amém para todas as promessas de Deus.

Segundo a "escatalogia consistente" de Albert Schweitzer, Jesus, crendo ser o Messias de Israel, descobriu que a consumação não chegou quando Ele a esperava (cf. Mt 10.23) e aceitou de bom grado a morte, a fim de que a Sua "parusia" como o Filho do homem pudesse ser forçosamente realizada. Visto que a roda da História não atenderia ao toque de Sua mão, girando para completar sua última volta, Ele Se lançou sobre ela e foi quebrado por ela, apenas para dominar a História decisivamente por meio do Seu fracasso, mais do que poderia ter feito se tivesse realizado Sua ambição mal interpretada. A mensagem dEle, conforme sustentava Schweitzer, era totalmente escatológica no sentido exemplificado pelo "apocalipcismo" contemporâneo mais grosseiro. Seus ensinos éticos eram planejados para o período entre o início do Seu ministério e a Sua manifestação em glória. Mais tarde, quando se percebeu que a morte dEle destruíra as condições escatológicas, ao invés de introduzi-las, a proclamação do reino foi substituída pelo ensino da Igreja.

A interpretação que Schweitzer deu à mensagem de Jesus era, em grande medida, uma reação contra a interpretação liberal do século XIX, mas era igualmente parcial e distorcida na seleção que fazia entre os dados do evangelho.

Mais tarde, Rudolf Otto e C. H. Dodd propuseram uma forma de escatologia realizada. Dodd interpretava as parábolas de Jesus em termos do desafio à decisão que confrontava Seus ouvintes na Sua proclamação de que o reino de Deus chegara. Dodd considerava que o reino chegara na vida, morte e ressurreição de Jesus; proclamar estes eventos na sua perspectiva apropriada era proclamar as boas novas do reino de Deus. A Segunda Vinda futura de Jesus não entrava no quadro logo de início. Sua obra redentora constituía-se na manifestação decisiva ou escatológica do poder de Deus operando para a salvação do mundo; a concentração posterior numa "última coisa" adicional no futuro sinalizava uma recaída para o "apocalipcismo" judaico, que relegava a um papel meramente "preliminar" aqueles elementos do evangelho que eram distintivos na mensagem de Jesus. (Com o passar do tempo, Dodd deu mais lugar a uma consumação futura: o que veio à terra com a encarnação de Cristo era finalmente decisivo para o significado e o propósito da existência humana, de modo que, na derradeira consumação da História, a humanidade encontrará a Deus em Cristo).

Joachim Jeremias, que reconhece que deve algo às idéias de Dodd, acha que as parábolas de Jesus expressam uma escatalogia "no decurso da realização"; proclamam que a hora da realização já soou e que ela obriga os ouvintes a se decidirem a respeito da Pessoa e missão de Jesus.

O aluno de Dodd, J. A. T. Robinson, interpreta a "parusia" de Cristo não como um evento literal do futuro, mas como uma apresentação simbólica ou mitológica daquilo que acontece sempre que Cristo vem com amor e poder, demonstrando os sinais da Sua presença e as marcas da Sua cruz. O Dia do Julgamento é um quadro dramático de todos os dias. Robinson nega que Jesus usasse linguagem que subentendesse a Sua volta do céu para a terra. As expressões dEle que assim foram entendidas apontam para os temas paralelos da vindicação e da visitação — notavelmente Sua resposta à pergunta do sumo sacerdote no Seu julgamento (Mc 14.62), onde a frase adicional "desde agora" (Lc 22.69; Mt 26.64) é entendida como parte autêntica da resposta. O Filho do homem, condenado pelos juízes humanos, será vindicado no tribunal da justiça divina; Sua visitação conseqüente ao Seu povo em julgamento e redenção acontecerá "desde agora" tão seguramente como a Sua vindicação.

Ao invés de falar na escatologia realizada, Robinson (seguindo Georges Florovsky) fala de uma "escatologia inaugurada" — uma escatologia inaugurada pela morte e ressurreição de Jesus, que lançaram e iniciaram uma nova fase do reino em que "desde agora" o plano divino de redenção atingiria o seu cumprimento. Ao ministério de jesus antes da Sua paixão, Robinson aplica o termo "escatologia proléptica", porque naquele ministério os sinais da era do porvir tornaram-se previamente visíveis.

Conclusão. O uso que Jesus fazia da linguagem do AT era criativo e não pode ser limitado ao significado que aquela linguagem tinha no seu contexto original. É provável que Ele realmente tenha indicado Sua futura vinda à terra em pessoa — não somente para manifestar a Sua glória, mas também para compartilhá-la com o Seu povo, ressuscitado dentre os mortos pelo Seu brado vivificante. Quando a consumação que Seu povo antegoza é descrita como sua "esperança da glória", é a sua participação na glória da ressurreição de Jesus que está sendo considerada; aquela esperança é mantida fulgorosa dentro dos Seus, mediante a Sua presença que neles habita (Cl 1.27) e selada pelo Espírito (Ef 1.13-14, 18-21).

Há uma tensão entre o "já" e o "ainda não" da esperança cristã, mas um é essencial ao outro. Na linguagem do Vidente de Patmos, o Cordeiro que foi morto

obteve, pela Sua morte, a vitória decisiva (Ap 5.5), mas seu desenvolvimento final na forma de galardão e de juízo, acha-se no futuro (Ap 22.12). O fato de que agora "vemos... Jesus... coroado de glória e de honra" é uma garantia suficiente de que Deus "todas as coisas sujeitou debaixo dos Seus pés" (Hb 2.8-9). Seu povo já compartilha da Sua vida ressurreta, e aqueles que O rejeitam "já estão julgados" (Jo 3.18). Para o quarto evangelista, o julgamento do mundo coincidia com a Paixão do Verbo encarnado (Jo 12.31); mesmo assim, uma futura ressurreição para o julgamento é contemplada, além de uma ressurreição para a vida (Jo 5.29).

Algumas questões muito focalizadas, tais como o relacionamento cronológico entre a "parusia" e a grande tribulação, em Mc 13.19, a manifestação do homem da iniqüidade, em 2 Ts 2.3-8, ou o reino milenar, em Ap 20, ficam à margem do decurso principal do ensino escatológico do NT, e pertencem mais à exegese pormenorizada das respectivas passagens. O conceito escatológico do NT é bem resumido nas seguintes palavras: "Cristo Jesus, nossa esperança" (1 Tm 1.1).

F. F. BRUCE

Veja também APOCALÍPTICO; SEGUNDA VINDA DE CRISTO; TRIBULAÇÃO; MILÊNIO, CONCEITO DO; ARREBATAMENTO DA IGREJA; ERA, ERAS; ESTA ERA, A ERA VINDOURA; REINO DE CRISTO, DE DEUS, DO CÉU; DIA DE CRISTO, DE DEUS, DO SENHOR; ÚLTIMO DIA, DIAS; JULGAMENTO; TRIBUNAL DE JULGAMENTO; JULGAMENTO DAS NAÇÕES, ISRAEL E A PROFECIA.

Bibliografia. G. R. Beasley-Murry, *Jesus and the Future* e *The Coming of God;* R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*; O. Cullmann, *Christ and Time*; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom, The Apostolic Preaching and Its Developments*, e *The Coming of Christ;* J. E. Fison, *The Christian Hope;* T. F. Glasson, *The Second Advent*; J. Jeremias, *As Parábolas de Jesus;* W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment;* G. E. Ladd, *The Presence of the Future;* R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man;* H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom;* J. A. T. Robinson, *In the End, God...* e *Jesus and His Coming;* A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*; E. F. Sutcliffe, *The OT and the Future Life*; G. Vos, *The Pauline Eschatology*.

ESCATOLOGIA REALIZADA. Este conceito deve ser contrastado com a escatologia futurista ou radical, onde se considera que o ensino de Jesus a respeito do reino de Deus é bastante influenciado pela apocalíptica judaica. Ao passo que a erudição na Europa continental concentrou-se neste último conceito, a tradição anglo-americana tem freqüentemente insistido em que se reduzam os aspectos futurista do reino a um mínimo essencial. Alguns têm repudiado esta nota apocalíptica como um acréscimo feito pela igreja primitiva, mas muitos estudiosos do NT têm considerado a linguagem apocalíptica como símbolo de uma realidade teológica profunda. Argumentam, pelo contrário, que Jesus considerava Seu ministério como a inauguração do reino, e isto quer dizer que essa realidade escatológica foi realizada dentro do próprio ministério de Cristo.

C. H. Dodd é freqüentemente identificado com a escatologia realizada, por causa do seu memorável desafio aos intérpretes apocalípticos de Jesus. A principal contribuição de Dodd foi publicada em 1935 (*The Parables of the Kingdom* ["As Parábolas do Reino"]), onde examinou vários textos que se referem ao reino como se já estivesse presente. Isto não significa que Jesus meramente demonstrou a soberania de Deus na história humana, dando-lhe o rótulo de "reino", mas que Ele considerava que o reino estava chegando de modo decisivo e sem paralelo. O poder escatológico de Deus entrara numa operação eficaz dentro da Sua vida presente e foi liberado

mediante a Sua morte. Dessa maneira, Lucas 11.20 nos ensina que o próprio Jesus está revelando esse novo poder: "Se, porém, eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós". Lucas 17.20ss. tem um significado semelhante, pois parece que Jesus está negando os sinais apocalípticos observáveis: "... porque o reino de Deus está dentro em vós". Dodd ressaltava especialmente as parábolas do crescimento (o joio no meio do trigo, o grão de mostarda, o semeador; veja esp. Mt 13), cujo sentido se acha num evento deste mundo, de importância decisiva.

Sem dúvida, isto altera o esquema total da escatologia futurista em que o reino introduz o fim de todas as coisas. "O *eschaton* mudou-se do futuro para o presente, da esfera da expectativa para a experiência realizada" (*Parables of the Kingdom*, p. 50). Segundo Dodd, este ponto deve ser fixo na interpretação, porque esses ensinos de Jesus são explícitos e inequívocos. "Ele representa o ministério de Jesus como 'escatologia realizada'; como o impacto dos 'poderes do mundo do porvir' sobre o mundo presente, numa série de eventos, sem precedentes e que não podem ser repetidos, agora em andamento concreto" (*ibid.*, p. 51). Assim, quando Jesus diz: "Bem-aventurados os olhos que vêem as coisas que vós vedes" (Lc 10.23), Ele Se refere a Seus atos messiânicos que, por si, estão introduzindo o reino escatológico de Deus. "Já não é iminente; está aqui" (*ibid.*, p. 49).

Deve ser dito, logo de início, que a escatologia realizada tem sofrido muitas críticas. Os estudiosos não demoraram para indicar que Dodd não foi imparcial na sua exegese de muitos textos futuristas (*e.g.*, Mc 9.1; 13.1ss.; 14.25). Apesar disso, numa resposta posterior a seus críticos (*The Coming of Christ* ["A Vinda de Cristo"], 1951) Dodd aceitou os ditos futuristas, mas os reinterpretou como predições de uma era transcendente. Norman Perrin, entre outros, demonstrou satisfatoriamente que o judaísmo não empregava nenhum conceito transcendente do reino, sendo que Dodd voltou a deturpar o texto, aplicando uma categoria estrangeira, grega, aos ensinos hebraicos de Jesus.

Muitos intérpretes têm argumentado a favor de uma síntese dos componentes realizados e futuristas na escatologia. Dodd demonstrou de modo convincente que a vinda de Jesus fez surgir na história uma crise escatológica no presente; acrescentaríamos, no entanto, que a história ainda aguarda a sua consumação no futuro, quando, então, o reino virá em poder apocalíptico.

G. M. BURGE

Veja também DODD, CHARLES HAROLD; ESCATOLOGIA.

Bibliografia. G. E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment*; G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus;* R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom.*

ESCOLA DE TÜBINGEN. Em fins do século XVIII e começo do século XIX existia uma escola de teologia conservadora promovida por G. C. Storr (1746-1805) que ressaltava o caráter sobrenatural da revelação e da autoridade bíblica. Além desta, uma "Escola de Tübingen", católica, procurava, em fins do século XIX, reconciliar o ensino da Igreja com a filosofia e os estudos bíblicos modernos. Mas a que é muito mais conhecida do que estas duas é a escola dirigida por Ferdinand Christian Baur (1792-1860), que abriu novos caminhos nos estudos do NT e que foi o movimento mais controvertido da crítica bíblica em meados do século XIX. Sua contribuição principal foi chamar a atenção para as tradições e teologias distintivas dentro do próprio NT, e estabelecer o princípio de

um modo puramente histórico de compreender a Bíblia. Os contrastes entre os Evangelhos Sinóticos e João, as várias cartas atribuídas a Paulo e o próprio Paulo, bem como outros líderes eclesiásticos, foram cuidadosamente examinados. Baur, muito influenciado pela filosofia idealista, rejeitava o sobrenaturalismo e aplicava ao NT a dialética hegeliana. Achava que o NT refletia não um desenvolvimento homogêneo, mas uma tensão fundamental entre a igreja judaica de Pedro e a igreja helênico-gentia de Paulo. Os documentos do NT procuravam harmonizar o conflito entre uma teologia petrina, anterior, e uma teologia paulina, posterior, por meio da formulação de uma nova síntese. Baur acreditava que a autenticidade dos vários livros pudesse ser determinada pelo grau de revelação de "tendências" deste conflito. Além disso, fez um esboço de um tipo semelhante de movimento dialético na história da Igreja.

Embora Baur tenha começado a ensinar em Tübingen em 1826, a fundação da escola é datada corretamente a partir da publicação do livro do seu aluno D. F. Strauss: *A Vida de Jesus*, em 1835. Esta obra marcou o rompimento formal entre a velha escola conservadora e o novo anti-sobrenaturalismo radical. O próprio Baur considerava Jesus em termos hegelianos como a concretização exemplar de uma idéia que tinha maior relevância universal do que a Pessoa física do próprio Jesus. Em pouco tempo, um círculo de jovens preletores universitários formou-se sob a liderança de Eduard Zeller e, em 1842, fundou a porta-voz principal da escola, os *Tübinger Theologische Jahrbücher* ("Anuários da Teologia de Tübingen"). Cessaram em 1857, mas foram reiniciados como a *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* ("Revista para a Teologia Científica" — 1858-1914) sob os auspícios de Adolf Hilgenfeld, um dos mais extremistas seguidores de Baur.

Em fins da década de 1840 a Escola de Tübingen foi submetida a ataques severos, e os vários membros foram se afastando paulatinamente. O próprio Baur ficou isolado dentro do corpo docente de Tübingen bem como na comunidade acadêmica alemã, e passou seus últimos anos defendendo seus pontos de vista e produzindo uma história eclesiástica em muitos volumes, de um ponto de vista naturalista, que explicava todos os eventos mediante uma combinação de causas políticas, sociais, culturais e intelectuais, mas sem qualquer consideração da influência divina. Embora tenha tido uma vida relativamente curta, esta escola, com sua ênfase no conflito dialético dentro da igreja primitiva, a rejeição da autoria paulina da maioria das suas epístolas, e seu ponto de vista completamente anti-sobrenaturalista, contribuiu de modo significativo para o desenvolvimento de uma abordagem histórico-crítica da Bíblia que desconsiderava por completo o elemento divino nela existente.

R. V. PIERARD

Veja também BAUR, FERDINAND CHRISTIAN; LIBERALISMO TEOLÓGICO; STRAUSS, DAVID FRIEDRICH.

Bibliografia. N. Harris, *The Tübingen School;* P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of F. C. Baur*; K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century;* A. Heron, *A Century of Protestant Theology;* C. Brown, *NIDCC,* 987-88.

ESCOLASTICISMO. Uma forma de filosofia e teologia cristãs desenvolvida por estudiosos que vieram a ser chamados escolásticos. Floresceu durante o período medieval da história européia. O âmago do escolasticismo insistia num sistema claro e definitivo no seu tom. O sistema tentava sintetizar as idéias expressas nos escritos clássicos romanos e gregos e nas Escrituras cristãs, nos escritos dos Pais da Igreja e

em outros escritos cristãos anteriores ao período medieval. Os conceitos de Aristóteles ajudaram a dar ao escolasticismo uma estrutura sistemática, mas o platonismo também desempenhou um papel de importância no empreendimento.

Algumas pessoas consideram que o escolasticismo era um sistema enfadonho e monótono que enfatizava a pura memorização. No entanto, em muitos aspectos ele era dinâmico e procurava seriamente solucionar questões que diziam respeito à realidade. As *Questões Disputadas* de Tomás de Aquino, mais do que a sua *Summa*, mostram como o sistema era vibrante. Os aspectos filosóficos do escolasticismo não eram ditados rigorosamente por um conjunto de dogmas teológicos, mas, pelo contrário, funcionavam com a fé e com a razão numa tentativa de entender a realidade do ponto de vista de um ser humano.

O método do escolasticismo procurava compreender os aspectos fundamentais da teologia, da filosofia e do direito. Pontos de vista aparentemente contraditórios eram oferecidos a fim de mostrar como, possivelmente, poderiam ser sintetizados mediante a interpretação razoável. Um problema seria primeiramente "exposto" e, depois, "disputado" a fim de levar a uma nova "descoberta" na mente de quem procurasse novos conhecimentos pessoais. Cada texto investigado tinha um comentário. O professor ajudava o estudante a ler o texto, de maneira que realmente pudesse entender o que este dizia. Esta experiência seria algo muito maior do que a simples memorização. Havia posições de sim-e-não diante de vários textos, que procuravam impedir que o aluno apenas memorizasse o texto. Abelardo desenvolveu a posição sim-e-não com grande exatidão. Os tipos mais emocionantes de disputas eram a *quaestio disputata*, a questão disputada, e o *quodlibet*, que era uma forma muito sutil de questão disputada e que poderia ser discutida publicamente apenas por um verdadeiro grande mestre, ao passo que as outras poderiam ser assunto de conversa de mentes menores, que ainda cresciam no conhecimento.

Anselmo de Cantuária é o primeiro fomentador do escolasticismo. Seu *Monologion* investiga problemas no tocante a Deus, de um ponto de vista razoável, porém com atitude de oração. Desenvolveu o princípio famoso da "fé que procura conhecer".

Pedro Abelardo procurava demonstrar várias maneiras de se sintetizarem textos contraditórios. Envolveu-se na questão disputada de se as "proposições universais" eram realmente coisas ou meramente nomes.

Gilbert de la Porree continuou a desenvolver vários pontos de vista de modo escolástico. Hugo de S. Victor procurou dar ao escolasticismo uma chama mais mística; era criticado por muitos, pelo fato de não ser racional. Devia muita coisa a Agostinho no tocante aos seus pontos de vista. Bernardo de Claraval desenvolveu um conceito psicológico no escolasticismo que, embora estivesse vinculado a uma forma de misticismo, procurava ser mais racional do que místico.

Pedro Lombardo desenvolveu uma série de "sentenças" que deviam ser ensinadas aos seminaristas que estudavam para o sacerdócio, no século XII. Estas sentenças escolásticas geralmente eram simples e passíveis de serem memorizadas pelos estudantes. É esta forma de escolasticismo que levou muitas pessoas à descrença, considerando-a uma experiência pouco criativa.

Alberto Magno não foi muito melhor, comparado com Pedro Lombardo, mas influenciou profundamente Tomás de Aquino, que foi o apogeu do pensamento escolástico. O tomismo tem muitas formas, mas todas procuram interpretar o sistema de pensamento desenvolvido por Tomás de Aquino. Seu grande esforço foi combinar aquilo que podia ser chamado de filosofia não-cristã com a filosofia e a teologia cristãs. As Escrituras cristãs podiam ser combinadas com elementos de idéias descobertas

pelo pensamento natural, sem a ajuda da graça da Escritura. Tomás de Aquino foi fortemente influenciado não apenas pelo aristotelismo como também pelo platonismo. Procurou, também, combinar o pensamento de Averróis no seu sistema. Alguns dos seus contemporâneos consideraram heréticas algumas de suas idéias. O Cardeal Tempier de Paris ficou especialmente perturbado pelo seu conceito da ressurreição do corpo, conforme apresentado nas suas *Questões Disputadas*.

Boaventura foi outro grande escolástico, mas seu estilo de apresentação é extravagante e perde a importância, em contraste com as apresentações de Aquino. Boaventura era bastante polêmico nos seus ataques contra o aristotelismo, que minavam sua tentativa de ser razoável.

No século XIV, Giles de Roma apresentou certo brilhantismo dentro da tradição escolástica, mas não foi de muita conseqüência em comparação com Aquino. O grande pensador escolástico do século XIV foi Johanes Duns Scotus, que tinha uma compreensão extremamente sutil do uso das palavras. Interessava-se principalmente pelo problema da epistemologia. Sua escola de pensamento, o escotismo, influenciou muitas pessoas nas eras posteriores, inclusive Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein. Guilherme de Occam completa a era gloriosa do escolasticismo. Foi chamado nominalista, pois queria saber se a realidade exterior à mente humana recebia uma série de palavras que, basicamente, permaneciam na mente. Segundo Guilherme de Occam, não havia clareza quanto ao fato de a mente humana verdadeiramente poder conhecer a realidade exterior.

O escolasticismo caiu em desuso no século XV, mas foi reavivado no século XVI. O século XX tem experimentado uma nova tentativa de tornar a forma tomista do escolasticismo crível como um sistema de pensamento. Este movimento tem gozado de sucesso parcial dentro dos círculos católico-romanos.

T. J. GERMAN

Veja também ABELARDO, PEDRO; ALBERTO MAGNO; ANSELMO DE CANTUÁRIA; BOAVENTURA; JOHANES DUNS SCOTUS; PEDRO LOMBARDO; TOMÁS DE AQUINO; GUILHERME DE OCCAM.

Bibliografia. J. Pieper, *Scholasticism;* É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* e *The Unity of Philosophical Experience.*

ESCOLASTICISMO PROTESTANTE. Um método de pensar desenvolvido no protestantismo, que se fortaleceu no século XVIII e que se tornou um modo geralmente aceito de criar teologias sistemáticas protestantes. Embora os principais reformadores protestantes tenham atacado a teologia dos escolásticos medievais e exigido a confiança total nas Escrituras, era impossível expurgar todos os métodos e atitudes escolásticas derivados dos autores clássicos ou evitar conflitos que exigiam raciocínios teológicos intricados bem como interpretação bíblica.

Vários fatores explicam o crescimento do escolasticismo protestante: a educação formal, a confiança na razão e a controvérsia religiosa. A dependência dos métodos lógicos derivados dos autores gregos e romanos não foi expurgada das instituições educacionais do século XVI. Aristóteles, por exemplo, de quem os escolásticos medievais tinham dependido, continuava a ser matéria de ensino dos protestantes: Melanchthon, em Wittenberg; Pedro Mártir Vermigli, em Oxford; Jerônimo Zanchi, em Estrasburgo; Conrado Gesner, em Zurique; Teodoro Beza, em Genebra. Embora estes mestres não aceitassem a teologia escolástica medieval de Tomás de Aquino, que

também dependia muito da lógica e da filosofia de Aristóteles, ensinavam até a lógica dedutiva de Aristóteles e davam à razão um lugar importante na teologia.

Embora Lutero (seguindo Guilherme de Occam) e Calvino (seguindo os humanistas franceses) censurassem a dependência escolástica da razão, e quisessem, pelo contrário, limitar a sua teologia à análise lingüística humanista das Escrituras, os escolásticos protestantes, sem romper com os principais reformadores, eram mais abertos à razão humana. A razão veio a ser um meio de desenvolver uma teologia coerente, a partir da grande variedade de textos bíblicos. Além disso, a erudição da Renascença, embora enfatizasse a análise textual, também confiava no racionalismo humano. Em conseqüência, o uso que os protestantes faziam de técnicas e atitudes escolásticas mantinha-os dentro da principal linha da filosofia moderna mais primitiva, a qual, embora se distanciasse da lógica dedutiva, continuava confiando na razão. Os teólogos protestantes, especialmente os calvinistas, podiam usar os métodos escolásticos para questionar além dos textos bíblicos em complexidades e implicações da teologia protestante, especialmente no tocante à eleição e à vontade de Deus.

A controvérsia teológica também estimulou o escolasticismo protestante. Quando Lutero e Zuínglio discordaram entre si no tocante à Ceia do Senhor, e quando os calvinistas entraram em grandes controvérsias quanto à predestinação, os protagonistas freqüentemente apelaram à lógica escolástica. As próprias controvérsias exigiam argumentação minuciosa e intricada, porque os textos bíblicos sobre as questões eram interpretados de várias maneiras. Além disso, os que venciam nas controvérsias concretizavam a sua vitória em declarações doutrinárias estreitamente arrazoadas. Desta forma, há fortes evidências do escolasticismo protestante nos Cânones de Dort, na Confissão de Fé de Westminster e na Confissão Helvética de 1675.

A influência do escolasticismo protestante foi tanto imediata quanto de longo alcance. Entre os luteranos, a doutrina essencial da justificação pela fé foi transformada numa teoria da conversão, um pouco complexa, pelo mais famoso dos escolásticos luteranos, Johann Gerhard (1582-1637). Gerhard empregou provas aristotélicas e bíblicas na sua obra *Loci Theologicae* (9 vols.). Embora esta obra fosse importante para moldar a ortodoxia luterana, no século XVII os pietistas alemães substituíram o escolasticismo por uma ênfase maior no cristianismo experimental. Entre os reformados foram desenvolvidas duas tradições escolásticas. Petrus Ramus modelou a sua lógica em Platão e Cícero numa tentativa de evitar uma ênfase muito grande na metafísica. Embora sua obra fosse proibida em vários centros protestantes no continente europeu (Wittenberg, Leiden, Helmstedt, Genebra), Ramus exerceu grande influência no pensamento puritano na Inglaterra e nos Estados Unidos. No entanto, os escolásticos reformados predominantes foram: Beza, Vermigli, Adrianus Heerebout e, o mais importante, Francisco Turretin (1623-87). A *Institutio*, de Turretin, veio a ser um manual para os escolásticos protestantes modernos, ao ser usado como livro-texto para formar a moderna Teologia de Princeton. O escolasticismo reformado nesta tradição conduziu àquilo que é geralmente rotulado como ortodoxia calvinista.

A teologia deste ramo do escolasticismo protestante era, como no caso de Gerhard, dependente das evidências bíblicas e da lógica aristotélica. Os escolásticos reformados concentravam-se, na maior parte, nas questões que surgiam da predestinação e, desta maneira, produziram um calvinismo um pouco rígido. Ao mesmo tempo, o movimento prestava-se ao uso da razão, permitindo, assim, que os reformados se adaptassem com bastante facilidade à filosofia moderna racionalista e iluminista. Quanto a isto, é digno de nota a acomodação bastante fácil entre a filosofia e a teologia no Iluminismo escocês. O impacto dos métodos e da cosmovisão do escolasticismo protestante foi tríplice: ele criou uma teologia protestante sistemática,

bem-definida e agressiva; levou a uma reação por parte dos que enfatizavam o caráter emotivo da piedade cristã; e estimulou a acomodação à filosofia moderna menos recente.

R. J. VANDERMOLEN

Veja também BEZA, TEODORO; GERHARD, JOHANN; PEDRO MÁRTIR VERMIGLI; RAMUS, PETRUS; TURRETIN, FRANCISCO.

Bibliografia. B. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy;* J. W. Beardslee, III, ed. and tr., *Reformed Dogmatics; J. P. Donnelly, "Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism," SCJ* 7:81-101; J. H. Leith, *An Introduction to the Reformed Tradition; NCE,* III, 162ss.; O. Grundler, "The Influence of Thomas Aquinas upon the Theology of G. Zanchi," in *Studies in Medieval Culture;* B. Hall, "Calvin Against the Calvinists," in *John Calvin,* ed. G. E. Duffield; P. O. Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains;* R. Scharlemann, *Aquinas and Gerhard: Theological Controversy and Construction in Medieval and Protestant Scholasticism.*

ESCRAVIDÃO. Um estado de servidão involuntário. A escravidão era um fato aceito no mundo antigo e um fator relevante na vida econômica e social. Os escravos eram freqüentemente subprodutos das derrotas nas guerras. Freqüentemente, populações inteiras, além dos soldados, eram escravizadas. A venda de escravos veio a ser um alicerce comercial no mundo greco-romano e chegou a seu auge no século II a.C. Delos, em 100 a.C., era um mercado importante de escravos, onde até dez mil escravos eram importados e vendidos num só dia. O Imperador Tito, depois da sua campanha na Palestina, vendeu noventa mil judeus para a escravidão.

A condição do escravo era variável. Alguns eram forçados a formar grupos acorrentados que trabalhavam nos campos e nas minas. Outros eram artesãos de máxima perícia e administradores de confiança. Freqüentemente, os escravos estavam em condições muito melhores que a dos operários livres. Leis romanas eram promulgadas para proteger os escravos e conceder-lhes direitos, até mesmo de propriedades pessoais, que às vezes eram usadas para resgatar o escravo e a sua família (At 22.27-28). Já no século I a.C., a população dos escravos se tornara tão grande no mundo romano, que chegou a criar problemas. Os levantes eram freqüentes e os donos dos escravos ficavam temerosos e desconfiados. Se um escravo atacasse o seu senhor, eram mortos todos os escravos naquela residência. Em 136 a.C., cerca de setenta mil escravos na Sicília resistiram a Roma durante quatro anos. Até à época dos imperadores cristãos, a penalidade para a rebelião era a crucificação. Devido à falta de cidadãos livres para cumprir deveres cívicos, inclusive o serviço militar, entre 81 e 49 a.C. foram emancipados quinhentos mil escravos. A capital tinha uma população de apenas oitocentas mil pessoas naquela época. Entre os libertos em Roma, muitos eram judeus que assumiram nomes romanos, segundo evidências das inscrições nas catacumbas.

No A.T. No AT, a escravidão era uma instituição legalmente preceituada e geralmente mais humanitária do que no restante do Oriente Próximo. Visto que em Israel era economicamente preferível contratar trabalhadores para fazerem os serviços, a escravidão era menos extensa. Os escravos geralmente cumpriam tarefas domésticas ou compartilhavam das labutas da família nos campos. Os escravos eram adquiridos por compra, como pagamento de alguma dívida, como herança, por nascimento e como prisioneiros de guerra. Incidentes no AT mostram um pai que vende a filha (Ex 21.7; Ne 5.5), uma viúva que vende os filhos (2 Rs 4.1), as pessoas que vendiam a si

mesmas (Lv 25.39; Dt 15.12-17). Uma pessoa podia ser libertada por resgate (Lv 25.48-55), pela lei do ano sabático (Ex 21.1-11; Dt 15.12-18), no ano do jubileu (Lv 25.8-55) ou na ocasião da morte do dono (Gn 15.2). Os escravos eram considerados parte da família dos seus donos, e, caso fossem hebreus, tinham direito ao descanso sabático e à participação nas festas religiosas. Tinham licença para possuir propriedades, até mesmo escravos. Freqüentemente a esposa e a concubina-escrava tinham os mesmos privilégios e não havia distinção entre elas. O escravo era protegido das práticas cruéis, especialmente de atos que ameaçavam a vida (Ex 21.20). O seqüestro de pessoas era fortemente condenado (Ex 21.16). Israel, como nação, tinha conhecido a escravidão no Egito e, portanto, a experiência do Êxodo desempenha um papel importante tanto no AT quanto no NT. Semelhantemente, é um tema importante nas teologias da libertação.

No N.T. A igreja primitiva não atacava a escravidão como instituição. Porém, reordenou o relacionamento entre o escravo e o seu dono (Fm), mostrou que aos olhos de Deus não há nem "escravo nem liberto" (Gl 3.28) e declarou que ambos tinham que prestar contas a Deus (Ef 6.5-9). O relacionamento interpessoal foi remoldado em termos do caráter de Cristo e do Seu reino. O impacto total destas verdades não apareceu por completo, a não ser depois da Reforma, quando, então, foi afirmada a verdade bíblica da dignidade pessoal do homem.

Na História Eclesiástica. Nos primeiros séculos do cristianismo, a escravidão era um fato aceito, conforme comprovam os costumes. Os escravos não podiam ser batizados sem o testemunho do dono, se este fosse um cristão. Nem o escravo podia ser ordenado a não ser que seu dono fosse um cristão e permitisse que ele tivesse liberdade para servir. Da mesma forma, o escravo não podia casar-se ou entrar para um mosteiro, a não ser que o dono permitisse. A Páscoa era uma ocasião em que, como celebração da Ressurreição, escravos eram freqüentemente libertos. A despeito do esforço de Justiniano (527-65), no sentido de eliminar a escravidão, o número de escravos voltou a crescer e, depois do colapso do Império, foi incorporado à servidão. As Cruzadas acentuavam a escravidão dos dois lados, sendo que Roma servia como um centro de comércio de escravos, e Veneza até mesmo vendia escravos cristãos aos muçulmanos. No século XV, emergiu o tráfico moderno de escravos, realizado principalmente pelos portugueses. A descoberta das Américas exigia mão de obra negra, e assim floresceu o tráfico.

Cerca de quinze milhões de escravos foram transportados para as Américas, principalmente para as Antilhas e América do Sul. Entre os elementos minoritários da cristandade, a oposição à escravidão era proclamada contra a esmagadora maioria. Os quacres (1671), os morávios, os metodistas e os evangélicos na Inglaterra e na América do Norte hastearam a bandeira contra os males da escravidão. João Wesley escreveu um folheto contra a escravidão. Infelizmente, em muitos casos as vozes conservadoras nas igrejas opunham-se à abolição e foram muito lentos em compreender as coisas. Estas forças freqüentemente se uniam com os interesses políticos e econômicos egoístas, ao apoiarem a escravidão sem se darem plena conta das implicações das suas ações. Com os esforços de líderes evangélicos como Granville Sharp, William Wilberforce e Thomas Clarkson, a escravidão foi declarada ilegal na Grã-Bretanha em 1807, e no Império em 1827. O Congresso dos E.U.A. encerrou o tráfico de escravos em janeiro de 1808, mas floresceram o tráfico inter-estadual e a procriação de escravos. Nos E.U.A., as igrejas católica romana e episcopal protestante não adotaram posição quanto à escravidão, mas a maioria dos outros grupos eclesiásticos se dividiram entre o Norte e o Sul quanto a esta questão.

W. N. KERR

Veja também ABOLICIONISMO.

Bibliografia. G. W. Barnes, *The Anti-Slavery Impulse;* D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* e *The Problem of Slavery in the Age of Revolution;* M. I. Finley, ed., *Slavery in Classical Antiquity;* J. Mendlesohn, *Slavery in the Ancient Near East;* W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity;* T. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery.*

ESMOLAS, DOAÇÃO DE. Atos de caridade pessoal sempre desempenharam um papel de destaque entre o povo de Deus. Não são simplesmente uma obrigação, mas têm sua origem na misericórdia que o próprio Deus já demonstrou. Sendo assim, o termo que indica "esmola", *eleemosynē* (que aparece treze vezes no NT), provém do grupo de palavras que significa "misericórdia" (*eleos*). As esmolas são atos benevolentes de misericórdia que, compassivamente, satisfazem as necessidades dos pobres.

No AT, o leitor fica impressionado com o padrão de vida comum nas cidades israelitas, especialmente antes da monarquia. A generosidade aos pobres era fortemente recomendada (Dt 15.7-11; Sl 112.9). Mas, para garantir um sistema abrangente de bem-estar, o AT estabeleceu várias instituições para atender aos necessitados: a lei estipulava que as terras aráveis, as vinhas e os pomares deviam ser deixados sem cultivo todo sétimo ano "para os pobres" (Ex 23.10-11); todo terceiro ano, um dízimo do produto da terra devia ser dado aos pobres (Dt 14); os pobres podiam comer quanto quisessem, ao passar por uma vinha ou campo do vizinho (Dt 23.24-25); e, finalmente, na colheita, as respigas, as extremidades e os cantos dos campos deviam ser deixados para os pobres (Lv 19.9-10).

O desdém profético para com a aquisição das riquezas deve ser visto como resultado da crescente aristocracia nos anos posteriores da monarquia e da pobreza generalizada que resultou das conquistas pelos estrangeiros (especialmente o Exílio). Amós tipicamente ridiculariza aqueles que esmagam os pobres (8.4-8), e Isaías despreza a negação da justiça aos pobres, especialmente entre os grandes proprietários e os juízes (5.8-10; 10.1-3). Em Is 58, os pecados de Judá em negligenciar suas esmolas são cuidadosamente alistados.

No período intertestamentário, o judaísmo concentrou tanta atenção na doação de esmolas que a caridade assumiu um valor salvífico e expiatório. A "justiça" (heb. *sedeq*) veio a significar a doação de esmolas, conforme atesta a tradução da LXX (cf. o variante textual em Mt 6.1: *dikaiosynē* e *eleēmosynē*) e segundo afirmavam especialmente os apócrifos: "A água apaga um fogo ardente; assim também a doação de esmolas expia o pecado" (Sir. 3.30). O ensino rabínico ressaltava três princípios: (1) A doação generosa de esmolas era incumbência de todos, até mesmo dos pobres; Contava-se uma estória popular de duas ovelhas que queriam atravessar um rio. Uma das ovelhas deu a sua lã e atravessou sem sofrer danos. A outra ficou com a sua lã, e afogou-se. A doação de esmolas era a virtude dos justos. (2) Mas a generosidade devia ter seus limites. Os rabinos tinham plena consciência de que a doação imprudente poderia produzir pobreza para o doador. Assim, a Mishnah estipulava um limite de 20 por cento dos ganhos do doador. (3) Atos de caridade deviam proteger a honra do beneficiário. Regulamentou-se, assim, a atitude do doador, e até foi providenciada uma "câmara secreta" no templo, onde os pobres de boa família podiam receber ajuda sem serem observados.

Nos dias de Jesus, um impressionante sistema de bem-estar social cuidava dos pobres. Além do que constava da legislação do AT, as sinagogas enchiam "cofres para os pobres" todos os sábados; uma "tigela para os pobres" circulava diariamente com

alimentos; e todas as semanas um "cesto para os pobres" levava alimento e roupas aos necessitados. Jesus afirmou completamente esta atividade (Mt 6.1-4; Jo 13.29) e recomendou a liberalidade na doação de esmolas (Mt 5.42; Lc 6.38). As histórias de Zaqueu (Lc 19.1-10) e do jovem rico (Mt 19.16-22) ilustravam, sem dúvida, a atitude de Jesus para com os que tinham corrompido severamente o sistema judaico. Mas, ao mesmo tempo, Jesus advertiu contra a doação de esmolas motivada pelo desejo de receber reconhecimento (Mt 6.2-3) e ensinou que nenhum tipo de esmola poderia, em hipótese alguma, substituir a piedade espiritual autêntica (Lc 11.41; 12.33; Mt 5.23-24).

Parece claro que a doação generosa de esmolas no judaísmo forneceu o ímpeto para o estilo de vida comunitária da igreja cristã primitiva. Posses eram vendidas e o preço da venda distribuído (At 2.42-47; 4.32-33). Ananias e Safira foram, sem dúvida, exemplos da falsa participação (At 5.1ss.), e At 6 descreve um ajuste administrativo da distribuição da ajuda. Ali, também, a caridade era uma das marcas registradas da retidão, conforme se vê em Tabita (At 9.36) e Cornélio (10.2). Paulo participou ativamente na doação de esmolas com sua ajuda a Jerusalém, em At 11, e com a coleta durante sua terceira viagem missionária.

Para Paulo, existia uma importante ligação teológica entre a misericórdia demonstrada por Deus (Ef 2.4-9; Tt 3.5) e a misericórdia envolvida na doação de esmolas: o crente deve passar adiante a misericórdia que recebeu (Rm 12.1; 2 Co 4.1). Por contraste, não ter misericórdia (*aneleēmonas*), em Rm 1.29-32, representa a plena negação de Deus. Da mesma forma, Tiago exorta o crente a estar "pleno de misericórdia e de bons frutos" (3.17; cf. Hb 13.16), porque rejeitar a isto é chamar contra si próprio o juízo sem misericórdia de Deus (Tg 2.13).

Como regra geral, a igreja primitiva continuou crescendo como um corpo durante o período pós-apostólico, compartilhando dos seus bens, servindo aos pobres e continuando a suspeitar das riquezas. O Didaquê 1.6 observa: "Dá a todo o que te pede e não lhe exijas de volta: porque o Pai quer que se dê a todos das Suas próprias dádivas". Em 15.4, a doação de esmolas é alistada em igualdade com a oração como uma responsabilidade cristã. 2 Clemente 16.4 faz a notável afirmação: "A doação de esmolas é coisa boa, assim como o é o arrependimento do pecado. O jejum é melhor do que a oração, mas a doação de esmolas é melhor do que as duas... porque a doação de esmolas remove o fardo do pecado". À proporção que a Igreja entrava na correnteza principal da sociedade, ela lutava com as questões da propriedade particular e do valor espiritual da caridade (veja Clemente de Alexandria: *A Salvação do Homem Rico*, e Cipriano de Cartago: *Das Boas Obras e da Doação de Esmolas)* e rapidamente afirmou as duas. Mesmo assim, as riquezas permaneceram assunto de suspeitas, e aqueles que eram prósperos eram obrigados a tomar a liderança nas reformas sociais. De qualquer maneira, a doação de esmolas mantinha o centro teológico encontrado em Paulo: O cristão deve imitar a Deus, sendo que Ele mesmo tomou a iniciativa de expressar caridade e misericórdia ilimitadas.

G. M. BURGE

Bibliografia. *SBk*, I, 429-31; R. Bultmann, *TDNT*, II, 477-87; R. de Vaux, *Ancient Israel*, I, 72-74; G. H. Davies, *IDB*, I, 87-88; D. M. Lloyd-Jones, *Studies on the Sermon on the Mount*, II, 9-20; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the NT*; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus;* M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*; H.H. Esser, *NDITNT, I, 586ss.*

ESPERANÇA. *Elpis* (hebraico *bāṭah*) tinha nos tempos gregos e romanos um sentido neutro como expectativa do bem e do mal. Alguns, como Tucídides, tratam-na de modo

cínico; outros, como Menandro, exaltam-lhe o valor; os poetas sânscritos a classificam entre os males. Paulo caracteriza o mundo gentio como *elpida mē echontes* (Ef 2.12). Para os escritores do AT (excetuando-se Eclesiastes?), Deus é "a Esperança de Israel" (Jr. 14.8). Os israelitas confiam nEle (Jr 17.7), esperam passivamente nEle (Sl 42.5), ou ativamente prevêem Sua bênção (Sl 62.5). Alguns israelitas acalentavam esperanças materialistas de um reino messiânico; mas o Artigo Anglicano VII nega que os pais antigos esperassem apenas em promessas transitórias, visto que profetas como Daniel anteviam a ressurreição (Dn 12.2).

O próprio Cristo é descrito como a esperança dos cristãos (1 Tm 1.1), e pela Sua ressurreição a virtude especificamente cristã da esperança é outorgada aos regenerados, que abundam na esperança mediante o Espírito (Rm 15.13). (1) Esta esperança relaciona-se com a salvação e é uma graça essencial, como a fé e o amor (1 Co 13.13); mas ao passo que a fé se refere ao passado e ao presente, a esperança inclui o futuro (Rm 8.24-25). (2) Seu objeto é a bem-aventurança ulterior do reino de Deus (At 2.26; Tt 1.2). (3) Ela produz os frutos morais da alegre confiança em Deus (Rm 8.28), a paciência na tribulação sem sentimento de vergonha (Rm 5.3) e a perseverança na oração. (4) Antevê uma justiça concreta (Gl 5.5) e, portanto, é boa (2 Ts 2.16), bendita (Tt 2.13) e gloriosa (Cl 1.27). Estabiliza a alma como uma âncora, ao fixá-la na firmeza de Deus (Hb 3.6; 6.18-19). (6) Foi gerada nos Pais do AT pela promessa de Deus, primeiramente dada a Abraão (Rm 4.18), depois acolhida por Israel (At 26.6-7) e proclamada por Paulo como a esperança do evangelho.

Às vezes, a pessoa em quem a esperança é colocada é chamada *elpis*, *e.g.*, Jesus, em 1 Tm 1.1; os tessalonicenses em 1 Ts 2.19; ou Deus, em Jr 17.7. De modo semelhante, a coisa esperada é *elpis* (1 Jo 3.3; Cl 1.5), isto é, a esperança guardada no céu, a expectativa concentrada na "parusia" e expressa na exclamação *Maranatha*.

Elpis é uma esperança coletiva no corpo de Cristo. Os tessalonicenses são exortados a terem esperança no reencontro com seus irmãos falecidos (1 Ts 4.13-18), e assim é ministrada esperança para seus convertidos (2 Co 1.7), desejando-se apresentá-los perfeitos (Cl 1.28). Cristo, como o sumo Pastor, expressa a esperança de que os Seus, juntamente, contemplarão a Sua glória (Jo 17.24), e esta consumação é garantida pelo penhor do Espírito dentro dos corações dos cristãos e da Igreja (Rm 8.16-17).

D. H. TONGUE

Veja também TEOLOGIA DA ESPERANÇA.

Bibliografia. E. Hoffmann, *NDITNT*, II, 114ss.; E. Brunner, *Eternal Hope;* E. H. Cousins, ed., *Hope and the Future of Man*; K. Hahnhart, "Paul's Hope in the Face of Death," *JBL* 88:445ss.; P. S. Minear, *Christian Hope and the Second Coming*; R. Bultmann and K. N. Rengstorf, *TDNT*, II, 517ss.

ESPIRITISMO. Chamado por alguns de religião, por outros de filosofia religiosa, o espiritismo baseia suas crenças em supostos contatos com os mortos, que possibilitariam a seus adeptos adquirir o conhecimento necessário para o aperfeiçoamento moral. O nome "espiritismo" tem sido utilizado para se referir mais especificamente ao "kardecimo, ou seja, o espiritismo ocidental; as outras formas de espiritismo originárias da África ou dos indígenas das Américas têm sido denominadas de "baixo espiritismo" (umbanda, quimbanda, candomblé, etc.). Convém lembrar, no entanto, que muitas das crenças fundamentais do espiritismo são encontradas na grande maioria das religiões pagãs através da história (reencarnação, aperfeiçoamento moral pelo esforço humano etc.) A doutrina espírita pode ser resumida da seguinte

forma: crença na sobrevivência das almas e na comunicação com as mesmas após a morte, através do fenômeno da mediunidade; crença em um Deus criador e sustentador do universo; crença na lei da reencarnação que possui um caráter expiatório quanto aos erros do passado, regendo também a evolução dos espíritos; crença na lei do carma, a qual, teoricamente, garante a justiça de se ter agora uma vida segundo os atos praticados na vida anterior, e a lei da pluralidade dos mundos que apresenta todo o universo como um grande palco no qual se processa a evolução de todas as criaturas.

Práticas espíritas diversas e tentativas de comunicação com os mortos podem ser encontradas desde a mais remota antigüidade. No entanto, na modernidade, o espiritismo teve o seu nascimento em Hydesville, no condado de Wayne, E.U.A. quando Katherine e Margaretta Fox (de origem metodista) tentaram se comunicar com as supostas entidades espirituais que faziam barulho em sua casa. Logo, foram ouvidas notícias de eventos semelhantes por toda parte. Estas notícias chamaram a atenção de um francês, cujo nome era Léon Hippolyte Denizard Rivail (1804-1869), que chamou a si mesmo de Allan Kardec (considerando-se reencarnação do mesmo) e tornou-se um dos primeiros e principais sistematizadores da doutrina espírita moderna. Afirmou que em 18 de abril de 1857 começava a era do espírito, cumpria-se a promessa do *Parácleto* feita por Jesus. Daí em diante surgiram vários interessados e crentes no espiritismo, e foram fundadas várias sociedades espíritas tanto na Europa como na América.

A abordagem kardecista pretende fazer uma espécie de sincretismo entre as idéias espíritas por excelência e algumas idéias extraídas da Bíblia, sobretudo do Novo Testamento. O movimento kardecista teve um impacto muito forte sobre o Brasil, onde o espiritismo é mais acentuadamente religioso. Nos países de língua inglesa a tradição kardecista é bem pouco conhecida e as práticas espíritas tendem mais a uma identificação não-religiosa. Os espíritas, que também se julgam cristãos, pretendem basear seus argumentos em passagens questionáveis, tais como 1 Sm 28.7-12 (a pitonisa de En-Dor), na idéia de que João Batista era a reencarnação de Elias etc. No entanto, a Bíblia parece por demais clara no que diz respeito à condenação das práticas espíritas e suas respectivas doutrinas: "Não se achará entre ti quem... nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro, nem encantador, nem necromante, nem mágico, *nem quem consulte os mortos*; pois todo aquele que faz tal cousa é abominação ao Senhor..." (Dt 18.10-12) "A feiticeira não deixarás viver" (Ex 22.18). "Quando vos disserem: Consultai os necromantes e os adivinhos... acaso não consultará o povo ao seu Deus? A favor dos vivos se consultarão os mortos? À lei e ao testemunho! Se eles não falarem desta maneira, jamais verão a alva. Passarão pela terra duramente oprimidos e famintos... Olharão a terra, eis aí angústia, escuridão, e sombras de ansiedade, e serão lançados para densas trevas" (Is 8.19-22). Além disso, as Escrituras afirmam que aos homens está ordenado morrer uma só vez, e depois disso o juízo (Hb 9.27). A Bíblia também afirma a salvação pela fé em Cristo, a existência do inferno e do juízo e a impossibilidade de se ter qualquer mérito diante de Deus. O espiritismo nega todas as doutrinas bíblicas além de outras não esboçadas aqui. Por esta razão o espiritismo tem sido rejeitado como cristão por parte de todos os evangélicos e até mesmo pela Igreja Católica Romana, que o condenou em 1898 através de um decreto.

O espiritismo tem crescido sobremaneira no Brasil. Calcula-se que cerca de 60% da população (quase 90 milhões de brasileiros — pelas estimativas de 1989) têm ou já tiveram alguma ligação com o espiritismo. Cerca de 30-35% da população são espíritas, ainda que se considerem católicas em grande parte. Os que estão associados declaradamente ao espiritismo correspondem a 14% da população (quase 21 milhões de pessoas).

L. A. T. SAYÃO

ESPÍRITO. (heb. *rûaḥ*, "sopro da boca", Sl 33.6; 135.17; assim, "sopro de ar, ou vento", Jó 4.15; Gn 3.8). No uso bíblico, o fôlego da humanidade que dá vida ao corpo (Gn 7.22; Jó 27.3). É o centro da racionalidade (Ml 2.15; Dt 34.9), da resolução (Jr 51.1; Ag 1.14), das atitudes em geral (Nm 14.24), da coragem (Js 2.11; 5.1), do entendimento religioso (Jó 20.3), das emoções (Zc 12.10; Sl 77.3; 143.4), do orgulho (Sl 76.12), dos ciúmes (Nm 5.14, 30) e de várias outras disposições internas. Como princípio da vida, o espírito também é atribuído aos animais (Gn 6.17; 7.15).

O espírito da humanidade cumpre seu verdadeiro destino quando vive em relacionamento consciente com Deus, seu Criador. Ele mesmo é o Espírito eterno que fez do nada os céus, a terra e "todo o exército deles pelo sopro [espírito] da Sua boca", sendo o homem feito à Sua imagem e semelhança (Gn 1.27-28; 2.7), e Deus é chamado "espírito" e "Pai dos espíritos", no NT (Jo 4.24; Hb 12.9). A humanidade tem fôlego, ou espírito, porque este foi dado pelo Espírito de Deus (Jó 27.3; 33.4; 34.14); quando uma pessoa morre, o espírito é devolvido a Deus (Ec 12.7). A vida e a morte, portanto, são representadas na Bíblia como um dar e um retirar do fôlego ou espírito de Deus, porque toda a vida criada, incluindo a humanidade, depende totalmente dEle (Sl 104).

O NT continua o ensino do AT sobre espírito, com desenvolvimentos importantes. É visto ainda mais nitidamente que o espírito humano foi feito por Deus e para Ele, de modo que Seus filhos possam viver em comunhão com Ele mediante o Espírito Santo. Desta forma, o Espírito de Deus testifica com o nosso espírito "que somos filhos de Deus. Ora, se somos filhos, somos também herdeiros, herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo" (Rm 8.16-17). É o espírito que é devolvido a Deus na morte, não a alma, que parece manter um relacionamento mais íntimo com Deus, embora haja ocorrências no NT onde as duas palavras são usadas como sinônimas (Jo 10.15; 19.30). A diferença entre espírito e alma é vista claramente no contraste que Paulo faz entre a pessoa espiritual (*pneumatikos*) e a não-espiritual ou natural, carnal (*psychikos*, *i.e.*, "da alma") (1 Co 2.13-15). Aquela pessoa conhece a Deus porque recebeu o Espírito de Deus, não o espírito do mundo, de modo que possa entender as coisas de Deus (v. 12). A segunda pessoa conhece somente a sabedoria humana e é incapaz de compreender a verdade espiritual que deve ser "discernida espiritualmente"; para ela, a verdade espiritual é loucura (v. 14). "O contraste é especialmente nítido, porque Paulo não reconhece nenhum terreno neutro entre elas. Não ter o *pneuma* (espírito) de Deus é ser controlado pelo *pneuma tou kosmou* (espírito do mundo)." As coisas espirituais (conhecimento ou outros dons) são consideradas da parte de Deus, levadas a efeito pelo Seu Espírito. As coisas naturais (físicas, não-espirituais), embora venham de Deus como parte da Sua criação, manifestam a realidade de um mundo pecaminoso e não conduzem a pessoa a Deus e à Sua graça. Paulo exorta os coríntios a procurarem com zelo os "dons espirituais" outorgados à igreja, por serem as coisas mais preciosas e duráveis (1 Co 14.1).

Como o aspecto da vida que se acha dentro do mais íntimo da pessoa, o espírito pode ser esmorecido (Sl 143.4), quebrantado (Sl 51.17; Pv 15.13), renovado (Sl 51.10) e revivificado (Gn 45.27). Por causa do pecado, uma pessoa pode ter um espírito de covardia (2 Tm 1.7), erro (1 Jo 4.6), um espírito mudo ou imundo (Mc 9.17, 25; Ap 18.2), um espírito impuro (Zc 13.2; Mt 12..43, *passim*) ou um espírito de prostituição (Os 4.12). Uma pessoa pode ser apressada de espírito (Ec 7.9) ou fiel de espírito (Pv 11.3), paciente ou orgulhosa (Ec 7.8), pobre de espírito (Mt 5.3) ou perversa (Is 19.14). Assim, à medida que são experimentadas as alturas e as profundezas da experiência humana, o espírito da humanidade é atraído ou para Deus ou para o diabo, recebe bênçãos ou influências sutis do mal e a condenação final.

M. E. OSTERHAVEN

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; ESPÍRITO SANTO; HOMEM, DOUTRINA DO.

Bibliografia. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms;* W. P. Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit*; C. Brown *et al.*, *NDITNT*, II, 122ss.; E. Schweizer, *TDNT*, VI, 332-455 (esp. 437).

ESPÍRITO SANTO. No NT, a Terceira Pessoa da Trindade; no AT, o poder de Deus.

No AT. No AT, o Espírito do Senhor (*rûaḥ yhwh*; LXX: *to pneuma kyriou*) é geralmente uma expressão que significa o poder de Deus, a Sua extensão, por meio da qual Ele realiza muitas das Suas ações poderosas (*e.g.*, 1 Rs 8.12; Jz 14.6ss.; 1 Sm 11.6). Como tal, "espírito" às vezes é usado de maneiras semelhantes a outros modos da atividade de Deus, tais como "a mão de Deus" (Sl 19.1; 102.25); "a palavra de Deus" (Sl 33.6; 147.15, 18) e a "sabedoria de Deus" (Ex 28.3; 1 Rs 3.28; Jó 32.8). As origens da palavra "espírito", tanto em hebraico (*rûaḥ*) quanto em grego (*pneuma*), são semelhantes, sendo que provêm de associações com "hálito" e "vento", que, nas culturas antigas, tinham ligação com força espiritual invisível; daí "espírito" (cf. Jo 3.8 – note-se a associação com o ar em português: *e.g.*, "pneumático", "respiração", etc.). Em inglês e alemão, "Ghost" e "Geist" também são usados em correspondência a "Espírito", com base no antigo sentido de "hálito" e "espírito". Portanto, é compreensível que a palavra criadora de Deus (Gn 1.3ss.) seja muito semelhante ao sopro criador de Deus (Gn 2.7). Em outros locais, as duas idéias são identificadas com o Espírito de Deus. Como agente na criação, o Espírito de Deus é o princípio da vida dos homens e dos animais (Jó 33.4; Gn 6.17; 7.15).

O papel básico do Espírito de Deus, no AT, é como espírito da profecia. O Espírito de Deus é a força motivadora na inspiração dos profetas – aquele poder que, às vezes, levava a pessoa ao êxtase, e sempre à revelação da mensagem de Deus, expressa pelos profetas mediante as palavras "assim diz o SENHOR". Os profetas, às vezes, são chamados "homens de Deus" (1 Sm 2.27; 1 Rs 12.22; etc.); em Os 9.7 são "homens do Espírito". A implicação geral no AT é que os profetas eram inspirados pelo Espírito de Deus (Nm 11.17; 1 Sm 16.15; Mq 3.8; Ez 2.2; etc.).

A frase "Espírito Santo" aparece em dois contextos no AT, mas é qualificado nas duas ocasiões como o Espírito Santo de Deus (Sl 51.11; Is 63.10-11, 14), de modo a deixar claro que o próprio Deus é o ponto de referência, não se tratando de *o* Espírito Santo que Se encontra no NT. O AT não contém a idéia de uma entidade divina semi-independente, o Espírito Santo. Pelo contrário, achamos expressões da atividade de Deus com os homens e através deles. O Espírito de Deus é santo da mesma maneira que a palavra e o nome de Deus são santos; são todas Suas formas de revelação, e, como tais, estão colocadas em antítese com todas as coisas humanas ou materiais. O AT, especialmente os Profetas, prevê um tempo em que Deus, que é santo (ou "diferente/separado" dos homens; cf. Os 11.9), derramará o Seu Espírito sobre todos os homens (Jl 2.28ss.; Is 11.1 ss.; Ez 36.14ss.) e estes, por sua vez, se tornarão santos. O Messias Servo de Deus será Aquele sobre quem repousará o Espírito (Is 11.1ss.; 42.1ss.; 63.1ss.), e Ele inaugurará o tempo da salvação (Ez 36.14ss.; cf. Jr 31.31ss.).

No Judaísmo Intertestamentário. Dentro do judaísmo intertestamentário, vários desenvolvimentos relevantes formaram a idéia do "Espírito Santo", conforme entendido nos tempos do NT. Depois de os profetas do AT terem prometido a vinda do Espírito na era messiânica da salvação, o judaísmo tinha desenvolvido a idéia de que o espírito de profecia tinha cessado em Israel com o último dos profetas bíblicos (Bar. Siríaco 85.3; 1 Mac. 4.46; 14.41; etc.; cf. Sl 74.9). Como conseqüência, surgiu de tempos em tempos a esperança do raiar de uma nova era, especialmente dentro do movimento

apocalíptico, que geralmente indicava algum tipo de messias e/ ou reavivamento profético (cf. At 5.34ss.). A comunidade de Qumran ilustra esta idéia, porque ela se considerava envolvida no cumprimento da esperança messiânica de Israel como os que "preparam o caminho do Senhor" (Is 40.3; cf. 1QS 8.14-16). A literatura de Qunrã também demonstra uma identificação cada vez maior entre o espírito da profecia e o "Espírito Santo de Deus" (1QS 8.16; Documentos Zadoqueus II.12). A frase: "o Espírito Santo", ocasionalmente ocorre no judaísmo (IV Esdras 14.22; Ascensão de Isaías 5.14; etc.), mas, assim como acontece entre os rabinos, geralmente significa o "espírito de profecia de Deus". Assim, a expectativa messiânica do judaísmo, que incluía o derramamento escatológico do Espírito de Deus (*e.g.*, I Enoque 49.3, citando Is 11.2; cf. Oráculo Sibilino III, 582, baseado em Jl 2.28ss.), era ligada com a convicção de que o Espírito cessara em Israel com o último dos profetas; o Espírito Santo era entendido como o espírito de profecia de Deus, que seria dado mais uma vez, na nova era, a um Israel purificado, juntamente com o advento de um messias.

O conceito do Espírito Santo foi ampliado mediante a Literatura de Sabedoria, especialmente na personificação da sabedoria, à medida que esta idéia entrou em contato com a idéia do Espírito. Já nos tempos de Pv 8.2ss. e Jó 28.25ss., a sabedoria é apresentada como um aspecto mais ou menos independente do poder de Deus (aqui como agente na Criação), e recebe o crédito de funções e características atribuídas ao Espírito Santo no NT. A sabedoria procedeu da boca de Deus e cobriu a terra como uma neblina na Criação (Sir. 24.3); ela é o hálito do poder de Deus (Sab. Salomão 7.25); e, por meio da Sua sabedoria, Deus formou o homem (Sab. Salomão 9.2). O Senhor derramou sabedoria sobre todas as Suas obras, e ela habita com toda a carne (Sir. 1.9-10). Além disto, a sabedoria está cheia do Espírito e, na realidade, é identificada com Ele (Sab. Sal. 7.22; 9.1; cf. 1.5). Assim, os judeus dos tempos do NT tinham familiaridade com os antecedentes destas idéias, conforme expressas de variados modos no NT, idéias estas que empregam tais conceitos fundamentais, mas que avançam além deles para algumas conclusões inesperadas. Realmente, Jesus ensinava que a Sua atuação messiânica e o correspondente derramamento do Espírito estavam firmemente arraigados na forma veterotestamentária de entender o assunto (Lc 4.18 ss., citando Is 61.1-2), e, de modo semelhante ao judaísmo intertestamentário, Ele entendia que o Espírito do Senhor messiânico era o Espírito Santo (Mt 12.32), aquele Espírito que profetizara através dos profetas, dizendo que o Messias vindouro inauguraria a era da salvação com o derramamento do Espírito sobre toda a carne. Jesus desenvolveu a idéia do Espírito Santo como uma personalidade (*e.g.*, Jo 15.26; 16.7ss.), especificamente como Deus operando na Igreja.

No NT. O ensino no NT a respeito do Espírito Santo está arraigado à idéia do Espírito de Deus como a manifestação do poder de Deus e como o espírito da profecia. Jesus e a Igreja depois dEle reuniram estas idéias, fazendo delas predicados do Espírito Santo, o dom escatológico de Deus aos homens. Quando Maria é "envolvida pela sombra" do poder do Altíssimo — frase que fica em construção paralela com "o Espírito Santo" (Lc 1.35; cf. 9.35) — achamos reflexos da idéia veterotestamentária do Espírito de Deus na nuvem divina que "permanecia sobre" o tabernáculo, de modo que a tenda da congregação ficasse cheia da glória do Senhor (Ex 40.35; Is 63.11ss. identifica a presença de Deus neste caso como "o Espírito Santo de Deus"). Lucas registra o poder que Jesus tinha para expulsar demônios "pelo dedo de Deus", que é uma expressão veterotestamentária referente ao poder de Deus (Lc 11.20; Ex 8.19; Sl 8.3). Este poder é identificado como o "Espírito de Deus" (Mt 12.28), isto é, o Espírito Santo (Mt 12.32). Na ocasião do batismo de Jesus, o Espírito veio sobre Ele (Mc 1.10; "o Espírito de Deus", Mt 3.16; "o Espírito Santo", Lc 3.21), e Deus Lhe confirmou Sua filiação divina e

Sua missão messiânica (Mt 3.13ss., par.). Jesus subiu do Jordão, cheio do Espírito Santo (Lc 4.1), e, depois da tentação, começou o Seu ministério "no poder do Espírito" (Lc 4.14). Retomando a mensagem de João Batista, Jesus proclamava a chegada do reino de Deus (Mt 4.17; cf. 3.1) — uma chegada marcada pela presença do Espírito Santo (Mt 12.28ss., par.) como o sinal da era messiânica da salvação (Lc 4.18ss.; At 10.38; etc.).

Desde o início no ministério de Jesus, Ele Se identificou com estas duas figuras da profecia veterotestamentária: o Messias-Rei vitorioso e o Servo Sofredor (Is 42.1ss.; cf. Mc 10.45), idéias que o judaísmo tinha conservado separadas. Jesus definiu ainda mais o papel do Messias de Deus como Aquele que proclama o favor de Deus, a salvação divina, na nova era — uma mensagem ressaltada muito além daquela do "julgamento das nações" que os judeus esperavam. Na sinagoga em Nazaré (Lc 4.16ss.), quando Jesus Se identificou com o Messias prometido em Is 61.1-2a, ele interrompeu a leitura antes de chegar às palavras de condenação em Is 61.2b (embora Is 61.2c: "a consolar todos os que choram" faça parte do ensino de Jesus em Mt 5.4). Esta ênfase é retomada quando João Batista pergunta se Jesus realmente é Aquele que estava para vir (Lc 7.18-23). De fato, embora João Batista tivesse proclamado que Jesus era Aquele que "batizaria com o Espírito Santo e com fogo", como aspectos da nova era (salvação e julgamento, respectivamente — Lc 3.15ss.; note as claras associações com o juízo de "batismo com fogo", em 3.17), o enfoque do próprio Jesus recaía sobre o aspecto positivo e salvífico da nova era, representada pelo batismo com o Espírito Santo (At 1.5; 11.16).

Jesus entendia que o Espírito Santo era uma personalidade. Este fato é ressaltado especialmente no Evangelho Segundo João, onde o Espírito é chamado o "Parácleto", isto é, o Consolador (Conselheiro, Advogado). O próprio Jesus foi o primeiro Conselheiro ("Parácleto", Jo 14.16), e Ele enviaria aos discípulos outro Conselheiro depois da sua partida, ou seja, o Espírito da verdade, o Espírito Santo (14.26; 15.26; 16.5). O Espírito Santo habitará nos crentes (Jo 7.38; cf. 14.17), e guiará os discípulos em toda a verdade (16.13), ensinando-lhes "todas as coisas" e fazendo-os "lembrar de tudo o que vos [Jesus] tenho dito" (14.26). O Espírito Santo testemunhará a respeito de Jesus, assim como os discípulos também deverão testemunhar (Jo 15.26-27).

Em At 2.14ss., Pedro interpretou os fenômenos do Pentecoste como o cumprimento da profecia de Joel no tocante ao derramamento do Espírito Santo sobre toda a carne na era messiânica (Jl 2.28ss.). O derramamento do Espírito sobre toda a carne foi realizado para o benefício de judeus e gentios igualmente (At 10.45; 11.15ss.), e os indivíduos convertidos tinham acesso a este dom da era da salvação mediante o arrependimento e o batismo no nome de Jesus Cristo (At 2.38). Assim, segundo disse Pedro, os convertidos foram colocados em contato com a promessa da profecia de Joel, o dom do Espírito Santo: "Pois para vós outros é a promessa... para quantos o Senhor nosso Deus chamar" (At 2.39; Jl 2.32). Os apóstolos e outros realizavam os seus ministérios "cheios do Espírito Santo" (4.31; 6.5; 7.54; etc.), e o Espírito Santo — identificado em At 16.7 como o Espírito de Jesus — dirigia a missão da jovem igreja (At 9.31; 13.2; 15.28; 16.6-7). Os aspectos salvíficos da nova era que Jesus punha em prática — notavelmente a cura e o exorcismo — eram realizados pela igreja primitiva mediante o poder do Espírito Santo. Visões e profecias ocorriam dentro da jovem igreja (At 9.10; 10.3; 10.10ss.; 11.27-28; 13.1; 15.32), em consonância com a citação feita de Jl 2.28ss, em At 2. A experiência da igreja primitiva confirmava que a era messiânica realmente havia chegado.

Paulo ensinava que o Espírito Santo, derramado na nova era, é o criador da vida nova no crente e a força unificadora, por meio da qual Deus em Cristo está "edificando"

os cristãos no corpo de Cristo (Rm 5.5; 2 Co 5.17; Ef 2.22; cf. 1 Co 6.19). Romanos 8 demonstra que Paulo identificava o Espírito, o Espírito de Deus e o Espírito de Cristo com o Espírito Santo (cf. o Espírito de Cristo como o Espírito da profecia, em 1 Pe 1.10ss.), sendo que estes termos são geralmente intercambiáveis. Se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dEle (Rm 8.9); mas todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus (Rm 8.14). Todos nós temos acesso ao Pai em um Espírito (Ef 2.18), e há um só corpo e um só Espírito (Ef 4.4). Em um só Espírito todos nós fomos batizados em um corpo, e a todos nós foi dado beber de um só Espírito (1 Co 12.13). O crente recebe o espírito de adoção ou "filiação" (Rm 8.15) – o mesmo Espírito do próprio Filho de Deus (Gl 4.6) – por quem clamamos: "Aba, Pai", aquela expressão de relacionamento filial com Deus, originalmente usada por Jesus, o Filho de Deus sem igual (Mc 14.36).

Os crentes estão sendo juntamente edificados para habitação de Deus no Espírito (Ef. 4.22). A cada um foi concedida a graça segundo a proporção do dom de Cristo (Ef 4.7; cf. Rm 12.3), e Cristo concedeu que pessoas diferentes fossem apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (Ef 4.11) para a edificação do corpo. De modo semelhante, o Espírito confere tipos diferentes de dons espirituais para tipos diferentes de serviço (1 Co 12.4-5; 7), tudo para o bem de todos. O caminho do amor deve ser seguido em todas as coisas; e o próprio fruto do Espírito é amor, alegria, paz, etc. (Gl 5.22ss.). Tudo isto porque Deus deu início à nova aliança (Jr 31.31ss.; Ez 36.14ss.; 26) nos corações dos homens por meio do Seu Espírito escatológico (2 Co 3.6ss.). Nesta nova era, o Espírito é o penhor da nossa herança (2 Co 1.22; 5.5; Ef 1.14), as "primícias", o selo de Deus (2 Co 1.22; Ef 1.13; 4.30). Estas frases ressaltam o "já" e o "ainda não", a tensão da nova era: já raiou a nova era, e o Espirito escatológico já foi derramado, mas a totalidade da criação aguarda a consumação final. Embora o Espírito testifique com o nosso espírito que somos filhos de Deus (Rm 8.16) e nós verdadeiramente tenhamos as primícias do Espírito (Rm 8.23), aguardamos a adoção como filhos (8.23) na consumação final. Até aquele tempo, os cristãos terão o Consolador, o Espírito que intercede pelos santos segundo a vontade do Pai (Rm 8.27).

Na Teologia Patrística e na Medieval. No período patrístico encontramos pouca coisa que vá além das idéias bíblicas sobre o Espírito Santo. Os pais apóstólicos refletem a idéia do NT de que o Espírito está operante dentro da igreja, inspirando a profecia e operando de outras maneiras dentro dos indivíduos (Barnabé 12.2; Inácio: *Filipenses* 7.1). Os profetas cristãos itinerantes são tratados no Didaquê como uma realidade presente, mas, no decorrer do tempo, tais carismas são tratados como teóricos. A opinião de que o espírito da profecia do AT é exatamente o mesmo Espírito Santo que inspirava os apóstolos é achada periodicamente (Justino: *Diálogos* 1-7; 51; 82; 87; etc.; Ireneu: *Contra Heresias* II, 6.4; III, 21.3-4), e os apóstolos emergem como "portadores do Espírito" (*pneumatophoroi*) – uma designação dada aos profetas do AT (Os 9.7, LXX). O Espírito Santo recebe o crédito por revestir a igreja de poder – até mesmo por inspirar certos escritos não-canônicos – até ao século IV.

Embora a fórmula "trinitariana" de Mt 28.19 seja achada nos pais apostólicos, a palavra "Trindade" é aplicada pela primeira vez à Deidade por Teófilo de Antioquia (*A Autólico* 2.15). Tertuliano ensinava claramente a divindade do Espírito Santo, idéia esta que posteriormente ocuparia a Igreja em discussões durante mil anos. Tertuliano lutou com o problema da tensão entre a autoridade do Espírito na Igreja contra a tradição apostólica e as Escrituras como revelação recebida. Por algum tempo, defendeu o montanismo, um sistema que atribuía importância primária à inspiração atual do Espírito no corpo. A Igreja, no entanto, rejeitou o montanismo, preferindo a autoridade objetiva da tradição apostólica, conforme refletida nas Escrituras, e o montanismo acabou se

apagando. A posição firme da Igreja contra a heresia montanista foi responsável, em grande medida, pela extinção da profecia cristã e de outros dons espirituais. O Cânon Muratoriano (linhas 75ss.) declara que o número dos profetas já foi fixado, e até mesmo a *Tradição Apostólica* de Hipólito, que coloca a liderança carismática acima da estrutura eclesiástica, restringe o termo "profeta" inteiramente aos profetas canônicos. Em fins do século IV João Crisóstomo podia referir-se aos dons espirituais como pertencentes a uma era passada.

No período imediatamente anterior a Nicéia, a Igreja preocupava-se com as famosas "controvérsias cristológicas" e prestava pouca atenção a uma doutrina do Espírito Santo. O Credo de Nicéia confessa a fé no Espírito Santo, mas sem qualquer desenvolvimento da idéia da divindade do Espírito ou do relacionamento essencial com o Pai e o Filho. Este assunto tornou-se uma questão de máxima importância dentro da Igreja, em fins do século IV e depois desta época, sendo que o Concílio de Constantinopla fez acréscimos às palavras do Credo de Nicéia, descrevendo o Espírito Santo como "o Senhor, e doador da vida, procedente do Pai e do Filho; o qual, juntamente com o Pai e o Filho, é adorado e glorificado". Uma controvérsia desenvolveu-se no tocante à origem do Espírito, especificamente sobre a questão de se era dever ou não confessá-lo como "procedente do Filho". Seguindo os ensinos de Agostinho, a frase *filioque* ("e o Filho") foi acrescentada pela Igreja Ocidental ao Credo acima, no Concílio de Toledo, em 589. A Igreja Oriental rejeitou a doutrina do *filioque*, e o Credo se constituiu em motivo confessional para o rompimento entre o Oriente e o Ocidente que, na prática, já havia ocorrido.

Embora outros aspectos do Espírito fossem ocasionalmente debatidos, a processão do Espírito continuava a ocupar teólogos no Ocidente. Anselmo de Cantuária trouxe o debate para a era do escolasticismo e, embora a razão como prova da doutrina fosse recebida de modo desigual, o *filioque* permaneceu o padrão da igreja. Pedro Lombardo argumentou em prol do *filioque* a partir das Escrituras, e o Quarto Concílio do Laterano também defendeu o trinitarianismo e o *filioque*. Embora Aquino rejeitasse a razão como meio de saber as distinções entre as Pessoas Divinas, afirmava que o Espírito procede do relacionamento especial que existe entre o Pai e o Filho. Discussões como estas continuaram até o século XV, quando o Concílio de Florença procurou outra vez unir as Igrejas Ocidental e Oriental. A idéia do *filioque* foi novamente reafirmada e, embora fosse feita uma mudança na aparência da redação, numa tentativa de satisfazer a Igreja Oriental, a Igreja Ortodoxa Grega rejeitou a substância do credo. A posição da Igreja Católica Romana tem permanecido essencialmente sem mudança, e a divisão entre o Oriente e o Ocidente no tocante a esta questão permanece até ao presente.

A Reforma. Embora outros aspectos da obra do Espírito fossem de importância na teologia medieval – inclusive a santificação e a iluminação – foi só na Reforma que a obra do Espírito na Igreja foi verdadeiramente redescoberta. Isto se devia, pelo menos parcialmente, à rejeição do dogma de Roma no tocante à tradição da Igreja, como garantia da interpretação correta das Escrituras e da formação da doutrina verdadeira. Esta reação levou à ênfase que a Reforma deu à idéia de *sola Scripture* e à obra do Espírito na salvação, independentemente da "sucessão ininterrupta que remonta até Cristo", da Igreja Católica. Embora Lutero rejeitasse o "entusiasmo" (a alegação subjetiva da orientação divina pelo Espírito independentemente das Escrituras e da estrutura eclesiástica), ele ressaltava o Espírito acima da estrutura e entendia que o Espírito estava operando através da Palavra (o evangelho), principalmente na pregação e nos sacramentos e, portanto, na salvação. O Espírito opera na salvação, influenciando a alma a confiar em Cristo, mediante a fé. A própria fé é um dom místico de Deus, através do qual os crentes *mit Gott ein Kuchen werden* (misturam-se num só bolo com Deus).

Sem a graça e a obra do Espírito, o homem é incapaz de se tornar aceitável a Deus ou de ter a fé salvífica (cf. *A Escravidão da Vontade*, 1525). Esta realização se dá pelo Espírito Santo mediante a Palavra de Deus. A salvação, portanto, é um dom outorgado pela graça de Deus, e Lutero dá a entender que a Palavra (o Evangelho), ao ser pregada, é basicamente a Palavra de Deus eficaz *depois* de o Espírito operar no coração do ouvinte. Para Lutero, a Palavra é o sacramento principal, porque a fé e o Espírito Santo são transmitidos mediante a pregação e o ensino do evangelho (Rm 10.17); o batismo e a ceia do Senhor são sinais do "Sacramento da Palavra", sendo que proclamam a Palavra de Deus. Lutero favorecia a Palavra pregada em comparação com a Palavra escrita, mas não sustentava que as duas eram mutuamente exclusivas. Para ser cristã, a pregação da igreja tinha de ser fiel à Escritura; mas para ser fiel às Escrituras, a igreja tinha de pregar.

A Palavra — basicamente o Logos encarnado — é o canal de Deus para o Espírito. O homem traz a Palavra das Escrituras ao ouvido, mas Deus infunde o Seu Espírito no coração; a palavra da Escritura torna-se, desta maneira, a Palavra de Deus (*Preleções sobre os Salmos; Epístola aos Romanos*). Ninguém pode entender corretamente a Palavra da Escritura sem a operação do Espírito; onde estiver a Palavra, o Espírito segue inevitavelmente. O Espírito não opera independentemente da Palavra. Lutero resistia à distinção nítida que os entusiastas faziam entre a Palavra interior e exterior. Por outro lado, rejeitava a idéia católico-romana de que o Espírito está identificado com os cargos eclesiásticos e que os sacramentos são eficazes em si mesmos e por si só (*ex opere operato*). É desta maneira que o Espírito faz com que Cristo esteja presente nos sacramentos e nas Escrituras; somente quando o Espírito torna Cristo presente na palavra é que esta é a Palavra viva do próprio Deus. De outra forma, a Escritura é letra, uma lei — simplesmente descreve, é apenas história. Mas, como pregação, a Palavra é evangelho (em contraste com a lei); o Espírito faz assim. O Espírito não está amarrado à Palavra; Ele existe na glória eterna de Deus, longe da Palavra e do nosso mundo. Mas, como Espírito revelador, Ele não vem sem a Palavra.

Melanchthon seguiu a Lutero com bem poucas exceções. Embora desse um lugar de maior destaque do que Lutero à correspondência humana ao evangelho, ainda assim ressaltava a obra básica do Espírito na salvação. Melanchthon demonstrava mais flexibilidade do que Lutero na questão da presença real na ceia do Senhor (cf. a Concórdia de Wittenberg), mas concordava basicamente com Lutero conforme se vê na Confissão de Augsburgo e na sua *Apologia*. Zuínglio apartou-se de Lutero e de Melanchthon na questão da obra do Espírito nos sacramentos, negando a necessidade do batismo e asseverando o significado basicamente comemorativo da ceia do Senhor. Os reformadores radicais também estavam em desacordo com Lutero e Melanchthon, e ensinavam a prioridade da revelação imediata sobre a Escritura. Os luteranos e os católicos eram igualmente condenados pelos *Schwärmer* (fanáticos), por sua dependência na letra das Escrituras, ao invés de sujeitar a Bíblia a testes de experiência religiosa.

Calvino ensinava que o Espírito opera na regeneração para iluminar a mente, a fim de receber os benefícios de Cristo, e os sela no coração. Pelo Espírito, o coração do homem é aberto ao poder penetrante da Palavra e dos sacramentos. Calvino foi além de Lutero, ao asseverar que não somente a Palavra pregada é agente do Espírito, como também a Bíblia é, *na sua essência*, a Palavra de Deus (Catecismo de Genebra). O Espírito opera na leitura da Escritura bem como na pregação da Palavra, e a Palavra — pregada ou lida — é eficaz mediante a obra do Espírito Santo. A origem da Escritura é certificada pelo testemunho do Espírito; a Escritura é a Palavra de Deus dada pela orientação do Espírito, através da linguagem humana limitada. Sendo assim, o exegeta

deve procurar saber a intenção de Deus ao nos dar a Escritura (*e.g.*, na aplicação moderna do AT; *Institutas* 2.8.8). A prova mais sublime da Escritura deriva do fato de que Deus fala nela pessoalmente, isto é, no testemunho secreto do Espírito (*Inst.* 1.7.4). Sentimos o testemunho do Espírito gravado como um selo em nosso coração, sendo que o resultado é que ele sela a purificação e o sacrifício de Cristo. O Espírito Santo é o vínculo mediante o qual Cristo nos une a Si mesmo (*Inst.* 3.1.1). Embora Calvino rejeitasse as provas racionais como base para a autenticação da Escritura, as batalhas interconfessionais provocaram posteriormente a rigidez do pensamento reformado, e uma tradição de provas eclesiásticas foi desenvolvida para vencer o subjetivismo da teoria de Calvino quanto à autenticação (cf. os Cânones de Dort).

Uma reação contra o calvinismo rigoroso surgiu na Holanda, no século XVII, entre os seguidores de Jacobus Arminius. Arminius rejeitava a predestinação rigorosa e dava vazão à liberdade humana para rejeitar a oferta da graça feita por Deus. A posição arminiana foi denunciada pelo Sínodo de Dort, mas tinha muita influência na Inglaterra. João Wesley foi criado na Inglaterra no início do século XVIII dentro deste clima do arminianismo e, através dele, o metodismo recebeu sua característica distintivamente arminiana. Segundo Wesley, Deus age em cooperação com a livre resposta humana, mas sem violá-la, na questão da fé salvífica. Deus não fica simplesmente derramando sobre o homem a fé justificadora, nem o homem simplesmente adquire semelhante graça, crendo. Há, pelo contrário, um processo unificado da doação por Deus e do recebimento pelo homem. O Espírito Santo convence do pecado e também dá testemunho da justificação. A partir de então, o Espírito Santo continua trabalhando no homem na santificação, de tal maneira que o crente sente no seu coração as poderosas operações do Espírito de Deus. Deus continuamente "sopra" sobre a alma do homem, e a alma "respira para Deus" — uma comunhão de respiração espiritual mediante a qual é sustentada a vida de Deus na alma. A santificação — a renovação do homem segundo a imagem de Deus, na retidão e na verdadeira santidade -- é levada a efeito pelo Espírito mediante a fé. Isto inclui ser salvo do pecado e ser aperfeiçoado no amor. As obras são necessárias para uma continuação da fé, e a "inteira santificação", a perfeição, é o alvo de todo crente.

No Período Moderno. Ao passo que o puritanismo radical do século XVII produziu os quacres com sua ênfase à experiência subjetiva do Espírito Santo (a Luz Interior, de George Fox) — de tal maneira que a Escritura fosse apenas uma fonte secundária de conhecimento para a fé e prática (Robert Barclay: *Apology*) — o metodismo do século XVIII expressou uma abordagem mais equilibrada no tocante à obra do Espírito. O enfoque do metodismo posterior à obra do Espírito depois da conversão, como uma experiência da graça divina, desenvolveu-se no moderno Movimento da Santidade, (Movimento "Holiness"), representado pelas igrejas da Associação Cristã da Santidade.

Outro desenvolvimento que remonta à ênfase do metodismo à santificação é o reavivamento do pentecostalismo no século XX. O pentecostalismo, tendo sua origem nas ênfases anteriores dadas à "segunda experiência", atribuiu muita importância ao "batismo no Espírito Santo", que é visto como o complemento de um processo de salvação em duas etapas. Desde o início deste movimento no começo do século, o falar em línguas tem sido proclamado como o principal sinal do batismo no Espírito, embora outros "dons do Espírito" — notadamente a cura — também sejam enfatizados. A partir do seu início fundamentalista/bíblico, o movimento pentecostal tem crescido para aquilo que é chamado, de modo vago, de movimento carismático, que agora afeta a totalidade do protestantismo e tem feito incursões no catolicismo romano. Este movimento, de modo geral, proclama uma experiência distinta do "batismo no Espírito"

e, como regra geral, concentra-se no falar em línguas como a manifestação daquela experiência.

Um dos desenvolvimentos mais relevantes do século XX na compreensão sobre o Espírito Santo foi feito nos ensinos de Karl Barth. Barth foi um teólogo reformado responsável, em grande medida, pela introdução da neo-ortodoxia, a chamada teologia dialética ou de crise. Barth e outros romperam com o liberalismo clássico nas primeiras décadas do século XX, negando a teologia do liberalismo com sua autoconsciência religiosa piedosa, sua centralização no homem (Schleiermacher; Ritschl; Feuerbach). Barth enfatizava a "distinção qualitativa infinita" entre o homem e Deus, e profeticamente proclamou o *nein* de Deus contra todas as tentativas humanas da autojustificação. A *Epístola aos Romanos*, de Barth, soou esta nota da "crise" do homem — o reconhecimento de que aquilo que o homem sabe a respeito de Deus, o próprio Deus o revelou. Barth desenvolveu sua idéia da auto-revelação de Deus em termos da doutrina da Palavra de Deus (*Dogmática Eclesiástica* I/1 e I/2). Em primeiro lugar, e o mais importante, Jesus é o Logos encarnado, a Palavra de Deus. A Palavra de Deus acha-se subseqüentemente na pregação do evangelho e "entre as palavras das Escrituras" (cf. a doutrina de Lutero sobre o Espírito e a Palavra). A Palavra de Deus é o próprio Deus nas Escrituras Sagradas. A Escritura é santa e é a Palavra de Deus, porque pelo Espírito Santo tornou-se, e se tornará diante da Igreja, um testemunho da revelação divina. Este testemunho não é idêntico à revelação; não é a própria revelação, mas é o testemunho dela. A fé em Jesus como o Cristo, especificamente na ressurreição de Jesus, é produzida mediante a obra do Espírito Santo. A parte subjetiva, "no Espírito", é a contrapartida da parte objetiva, "em Cristo". A graça de Deus é manifestada tanto na revelação objetiva de Deus em Cristo quanto na apropriação subjetiva desta revelação pelo homem, mediante o Espírito. A revelação de Deus ocorre em nossa iluminação pelo Espírito Santo para termos um conhecimento da Palavra de Deus. O derramamento do Espírito é a revelação de Deus. Nesta realidade, somos livres para sermos os filhos de Deus, para conhecê-lO, amá-lO e louvá-lO na Sua revelação. O Espírito como a realidade subjetiva da revelação de Deus torna possível e real a existência do cristianismo no mundo. Porque, conforme observa Barth: "onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade" (2 Co 3.17); Deus, na Sua liberdade, revela-Se ao homem e assim torna o homem livre para Si (*Teologia Evangélica*, pp. 53ss.).

Observações Finais. Este esboço revela algo da diversidade no desenvolvimento do pensamento cristão a respeito do Espírito Santo. É irônico o fato de que a dádiva escatológica de Deus ao homem tenha sido tão freqüentemente foco de contendas e divisões entre os cristãos. Visto que o caminho a ser seguido não parece nada mais fácil do que o caminho que já trilhamos, faríamos bem em manter uma consciência humilde da soberania de Deus e da nossa fraqueza.

Porque Deus em Cristo iniciou a era messiânica com seu derramamento do Espírito, o relacionamento entre o homem e Deus foi mudado para sempre. A Lei já não pode ser usada como meio de exclusão e opressão dos que são privados dos direitos civis: Jesus pregou o evangelho messiânico de libertação aos cativos, da vista aos cegos e das boas novas para os pobres; a nova lei da vida tem sido escrita nos corações dos homens. Desta forma, devemos aborrecer qualquer novo legalismo que utilize a Escritura para excluir e oprimir — ou seja: transformar as boas novas de Cristo na "letra que mata". Devemos, pelo contrário, reconhecer o caráter "inspirado por Deus" da Escritura e o "Espírito que vivifica". Somente assim a Escritura será proveitosa. De modo inverso, o Espírito não pode ser reivindicado como a marca de uma elite, como algo que provoca distinções e divisões. O evangelho de Jesus Cristo inclui a mensagem de que o Espírito Santo foi derramado sobre toda a carne. Todos os abusos da Escritura

e do Espírito devem ouvir a mensagem de Deus: "Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos, e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor nosso Deus chamar".

T. S. CAULLEY

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; DONS ESPIRITUAIS; LÍNGUAS, FALAR EM; BATISMO NO ESPÍRITO; MOVIMENTO CARISMÁTICO.

Bibliografia. C. K. Barret, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*; F. D. Bruner, *A Teologia do Espírito Santo*; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* e *Jesus and the Spirit*; M. Green, *I Believe in the Spirit;* H. Gunkel, *The Influence of the Holy Spirit;* G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*; G. T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*; C. F. D. Moule, *The Holy Spirit*; P. D. Opsahl, ed., *The Holy Spirit in the Life of the Church;* M. Ramsey, *Holy Spirit*; E. Schweizer, *The Holy Spirit;* e *The Holy Spirit in the New Testament;* H. Watkins Jones, *The Holy Spirit from Arminius to Wesley.*

ESPÍRITOS EM PRISÃO. A expressão ocorre em 1 Pe 3.19 e tem provocado discussão considerável. Alguns têm sustentado que a referência diz respeito às pessoas do tempo de Noé que ouviram a pregação do Espírito mediante seus lábios, mas a rejeitaram e, agora, na época em que Pedro está escrevendo, são espíritos desincorporados, aprisionados, que aguardam o juízo final. Contra esta idéia há a corrente de pensamento que parece colocar esta pregação depois da morte de Cristo e de Sua volta à vida, mas antes de Sua ressurreição. Além disso, a palavra "espírito" é raramente usada no tocante aos mortos, muito menos na forma absoluta de declaração.

Algumas pessoas vêem nesta passagem uma pregação feita por Cristo aos mortos entre a Sua morte e Sua ressurreição, quer simplesmente para anunciar aos santos do AT a Sua vitória, quer para dar uma oportunidade adicional às pessoas que morreram sem arrepender-se. É altamente improvável que uma doutrina tão importante como a "bendita esperança" fosse exposta em linguagem tão enigmática, especialmente quando é tacitamente contrariada por declarações das Escrituras (*e.g.*, Hb 9.27).

É muito recomendável o ponto de vista de que os espíritos são os anjos que pecaram nos tempos de Noé (Gn 6.1-5). Não somente os anjos bons são chamados espíritos (Hb 1.14), mas também os demônios (Lc 10.20). Embora a palavra "prisão" seja dificilmente um termo natural aplicável ao estado dos seres humanos mortos, é apropriada para os espíritos malignos (2 Pe 2.4; Jd 6). A estes Cristo proclamou o Seu triunfo. O contexto parece apoiar esta interpretação (1 Pe 3.22).

E. F. HARRISON

Bibliografia. E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter*; B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*; E. H. Plumptre, *The Spirits in Prison and Other Studies on the Life after Death.*

ESPIRITUALIDADE. O estado de relacionamento profundo com Deus. O interesse que os evangélicos evidenciam pela espiritualidade é novo, porém também é uma consciência com bases profundas. É novo, porque a palavra "espiritualidade" não é comumente usada, nem ocorre nos dicionários bíblicos ou teológicos. Para alguns cristãos, tem havido uma relutância em falar na espiritualidade, para não isolarmos expressões tais como "formação espiritual, saúde espiritual, disciplina espiritual" de outros aspectos da vida e da vivência. No passado, expressões tais como "santidade,

vida santa, piedade, andar com Deus, discipulado" pareciam mais aceitáveis, porque enfatizavam um compromisso formal, um relacionamento com Cristo cada vez mais profundo e uma vida de obediência pessoal à Palavra de Deus. "Espiritualidade" é mais abstrata, e até mesmo enganosa, quando aplicada ao asceticismo de qualquer religião, inclusive às tradições específicas da devoção católico-romana. Mas o declínio das coisas sagradas, até mesmo entre os evangélicos, e a profunda penetração do secularismo em todos os aspectos da vida estão provocando susto e a necessidade de se reconsiderar com muito mais seriedade a devoção a Cristo.

A Espiritualidade em Outras Religiões. Exemplos modernos da vida espiritual, como aquele retratado no filme *Gandhi*, fazem-nos lembrar de que toda a humanidade tem os atributos potenciais para ser espiritual. Nas religiões primitivas não há distinção entre o sagrado e o secular; é tudo como no animismo, e quando tudo é visto em termos da magia, o conceito de espiritualidade provavelmente não surge. Mas, nas religiões mais avançadas, onde é feita distinção entre o sagrado e o secular, então a escolha humana, a disciplina pessoal e a prática ascética levam a experiências avançadas de espiritualidade. Rudolf Otto, no seu estudo clássico *The Idea of the Holy ("O Conceito de Santo"),* classifica a experiência da religião como algo tremendo, com seu senso de temor reverente e esmagador, o misterioso com sua consciência de algo numinoso, o portentoso com seu medo qualitativo, o fascinante com seu motivo para a reflexão e com a energia como o poder que enleva o adorador. Estas coisas fornecem a experiência do sagrado que encorajam o adorador a incorporar em si mesmo o que é diferente de si. Mesmo assim, permanece o abismo entre o adorador e o sagrado. O desejo profundo, sincero e permanente de dar o salto entre o humano e o sagrado é característico das religiões orientais avançadas, embora também possa ser usado de modo mais vulgar para descrever a inspiração do poeta, a visão do filósofo ou até mesmo o ideal da juventude.

Na realidade, os avançados padrões de ascetismo nas religiões orientais de hoje são, muitas vezes, vistos favoravelmente, em contraste com o interesse pessoal, o materialismo e o hedonismo da vida ocidental. As religiões asiáticas são freqüentemente marcadas por seu desprezo ao materialismo e por um conceito de espiritualidade como um modo de vida permanente e coerente, que causa vergonha aos cristãos ocidentais. A vigília perpétua, o asceticismo extremo e a simplicidade de um mulá, um guru, ou um faquir parecem sobrepujar quaisquer padrões de espiritualidade ascética no Ocidente. De fato, o povo hindu é freqüentemente considerado o mais devoto à oração entre todos os povos, pois sua vida inteira consiste em oração. Um faquir se dispõe a viver toda a sua vida inteiramente dependente de esmolas e com desprezo total no tocante a todos os bens terrestres. Um saniassi dedica-se a viagens contínuas, numa vida inteiramente à parte. Tais pessoas escolheram dedicar sua vida inteiramente ao sagrado. Outras grandes religiões ocidentais — o budismo, o zoroastrismo, as religiões da China e do Japão — têm este caráter fortemente ascético da vida contemplativa. Assim, alguns católico-romanos contemplativos ocidentais têm entrado em diálogo com tais homens santos, como modo de ajudar a aprofundar sua própria compreensão da vida espiritual.

A Espiritualidade nas Heresias Cristãs. Dentro do cristianismo, todas as heresias mais antigas ganharam popularidade mais por suas práticas ascéticas e místicas do que por quaisquer ensinos que professassem. Quase todas elas eram infiltrações do pensamento oriental ou resultado do pensamento místico grego. O gnosticismo, o mitraísmo, o neoplatonismo e, posteriormente, também o maniqueísmo, todos tinham origens orientais. Procuravam a regeneração do mundo, ao sobrepujar o cristianismo nos esforços ascéticos e místicos. De modo semelhante, o islamismo, como uma heresia do judaísmo, produziu algumas das poesias espirituais mais

gloriosas, enquanto seus filósofos árabes influenciaram profundamente o pensamento ocidental. Seus mestres espirituais têm estado entre os maiores, os mais severos e os mais fiéis na história do asceticismo. Sendo assim, não é apenas na doutrina que tais religiões orientais têm desafiado o Ocidente, mas também nas suas práticas de espiritualidade. À medida que o Oriente se mistura com o Ocidente hoje, podemos prever a intensificação de tais desafios à consciência pós-moderna do Ocidente, desiludido pela aridez do racionalismo, da tecnocracia e da perda dos valores espirituais.

A Natureza da Espiritualidade Cristã. (1) O asceticismo como tal não define a espiritualidade cristã. Existe muito asceticismo que se baseia no desprezo pelo mundo material. A doutrina bíblica da criação reconhece que Deus criou "boas" todas as coisas. Ao vivermos neste mundo de Deus, portanto, não pode haver motivo para nos apartarmos desta vida que é correta e virtuosa.

(2) A revelação bíblica de Deus como um Deus pessoal não deixa lugar para as deduções da sabedoria humana, como no pensamento oriental, nem para o raciocínio humano, como no pensamento grego. A vontade e o propósito de Deus já nos foram dados nas Sagradas Escrituras. Os Dez Mandamentos e a adoração prestada por Israel a Javé, o Deus da aliança, deu àquele povo uma orientação bem diferente daquela dos povos em derredor. A comunhão consciente com Deus, quando Moisés "falava com Deus face a face", o templo, a "shekinah" e os profetas, todos eles manifestavam os caminhos de Deus e desenvolviam um misticismo israelita muito diferente de qualquer coisa conhecida até então no mundo antigo.

(3) A espiritualidade cristã é cristocêntrica. O apóstolo Paulo freqüentemente descreve a vida do crente "em Cristo" para enfatizar a união com Cristo Jesus desfrutada pelos cristãos. Esta é uma união dinâmica que os escritores sinóticos descrevem como seguir a Jesus, os escritos joaninos, como uma união em amor, e Hebreus e 1 Pedro, como uma peregrinação. Estas e outras metáforas subentendem o crescimento e o dinamismo de Cristo no crente. Isto porque o propósito original de Deus, no sentido de criar o homem à imagem e semelhança de Deus (Gn 1.26-28) é reinterpretado pela redenção, como sermos "conforme à imagem de seu Filho" (Rm 8.29).

(4) A espiritualidade cristã é a vida na Trindade. O cristão vive na aceitação da filiação, conhecendo a Deus como Pai. Reconhece este fato na filiação de Jesus Cristo, na Sua obra salvífica do perdão e no Seu dom da vida eterna. Concretiza este fato mediante o dom do Espírito Santo que capacita o crente a clamar: "Aba, Pai" (Rm 8.15; Gl 4.6).

(5) A espiritualidade cristã é, pois, a operação da graça de Deus na alma do homem, tendo seu começo na conversão e o seu término na morte ou na Segunda Vinda de Cristo. É marcada pelo crescimento e maturidade numa vida semelhante à vida de Cristo. Pressupõe a comunhão e o convívio fraternal (Ef 4.15-16), uma vida de oração (Mt 6.5-15; 1 Ts 5.17), um senso da dimensão eterna em toda a existência da pessoa (Gn 50.19-20; Rm 8.28) e uma consciência intensa da vida presente diante de Deus (Mt 6.34). A vida cheia do Espírito é uma vida que manifesta de modo prático o Espírito de Jesus, com o fruto do amor que é alegre, pacífico, longânimo, benigno, bondoso, fiel, manso e com domínio próprio (Gl 5.22-23). Esta é a verdadeira espiritualidade. É um mandamento permanente: "Enchei-vos do Espírito", que não deve nem ser apagado (1 Ts 5.19) nem entristecido (Ef 4.30).

(6) A espiritualidade cristã produz o convívio fraternal, e a comunhão dos santos aprofunda o caráter dela. Como seres sociais, a realidade da nossa espiritualidade é testada pela qualidade da nossa adoração pública (At 2.42). A piedade e a amizade

espiritual reforçam-se mutuamente, como um modo vertical e horizontal, respectivamente, para inspirar e concretizar o amor de Deus nos corações humanos. A adoração cristã, pois, não é basicamente uma questão de práticas especiais, mas de estilo de vida (Rm 12.1; 14.6; 1 Co 10.31). A autobiografia espiritual, tão rica e extensa na Bíblia, especialmente no Saltério, inspira e integra nossa própria busca de modelos da fé bíblica. Semelhantemente, os escritos devocionais no decurso da História, tais como as *Confissões*, de Agostinho; a *Vida*, de Teresa de Ávila; *A Graça Abundante ao Principal dos Pecadores*, de John Bunyan; ou *Surprised by Joy* ("Surpreendido pela Alegria"), de C. S. Lewis, ajudam-nos a desenvolver os nossos conceitos de Deus e de nós mesmos, de modo que continuamos a crescer na nossa fé em Deus e na nossa descrença em nós mesmos.

A Espiritualidade Ortodoxa. Freqüentemente se diz que o Evangelho Segundo João tem sido a influência bíblica predominante na Igreja Ortodoxa. Isto porque sua fé simples, combinada com seu caráter profundamente intelectual tem atraído mentes tais como Orígenes (185-254), João Crisóstomo (347-407), Basílio (c. de 330-79), Teodoro Studita e outros. Um dos aspectos da sua importância tem sido o tema do testemunho e a importância do martírio, que nunca esteve longe do espírito da vida oriental. A criação de uma escola para catecúmenos em Alexandria, no século III, estimulou um tipo intelectual e especulativo de espiritualidade. Ela deve muita coisa a Filo, que procurou fazer uma combinação entre o judaísmo e o platonismo. Tais idéias levaram a um conceito dualista da matéria e do espírito, ao alegorismo bíblico, ao método da abstração nas atitudes apofáticas e a uma tendência de pensamento dialético.

Atanásio (296-373) acrescentou a tudo isto um misticismo cristocêntrico, completando o que Ireneu enfatizara antes: a recapitulação em Cristo do propósito do homem. Há, também, um forte asceticismo, influenciado pelos pais do deserto como João Cassiano (c. de 360-435), Evágrio (c. de 346-399), João Clímaco (c. de 570-649), que consideravam como ideal o modelo monástico da *apatheia*. Esta não é a apatia dos estóicos, mas o amor ardente de Deus, que queima as paixões e o espírito possessivo dos homens e flameja em desejo vivo por Deus. A piedade ortodoxa também é profundamente litúrgica ao distribuir os sacramentos e celebrar o calendário eclesiástico, que encaixa o ano inteiro na sua comemoração de todas as etapas da vida e ministério terrestres do Salvador. Sem dúvida, a cerimônia da corte bizantina também acrescentou algo às riquezas da liturgia e da arte icônica da Igreja Ortodoxa. Há o forte elemento contemplativo na tradição do hesicasmo (*hesychia*, "quietude"). "A oração sem cessar" remonta à vida contemplativa dos pais do deserto, mas também foi desenvolvida ricamente por Simeão, o Novo Teólogo (949-1022). A Oração a Jesus: "Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem misericórdia de mim", tornou-se uma prática espiritual repetitiva com o controle da respiração e outros exercícios. Tem havido um novo interesse pela Oração a Jesus da parte de emigrantes russos nas décadas recentes. Finalmente, há na espiritualidade da Igreja Ortodoxa uma forte ênfase dada à união entre o homem e Deus e à "deificação". Este último termo não envolve o panteísmo, mas um compartilhar, mediante a graça de Deus, da vida divina (2 Pe 1.4). No Filho "somos feitos filhos de Deus", declara Atanásio. É uma vida sobrenatural que o homem nunca pode conseguir de modo natural, embora conforme acontece em todas as tradições humanas, este fato tenha sido freqüentemente perdido de vista.

Hoje, há um interesse crescente pela espiritualidade ortodoxa dentro do Ocidente, conforme evidenciado no movimento ortodoxo evangélico. Teólogos como T. F. Torrance nos têm dirigido de novo aos pais alexandrinos da Igreja Ortodoxa. Hoje, o espírito heróico dos cristãos soviéticos e o reconhecimento de homens de oração do século XIX, tais como João de Kronstadt, Anthony Bloom e Timothy Ware são exemplos

de um renascimento da Ortodoxia no século XX.

A Espiritualidade Medieval Ocidental. Até Agostinho (354-430), a espiritualidade ocidental foi muito influenciada pelos pais do deserto e pelo monasticismo mais erudito dos pais capadócios do século IV — Basílio , seu irmão Gregório de Nissa, e o amigo deles, Gregório de Nazianzo. Mas o misticismo deles foi temperado no Ocidente por Jerônimo, que defendia o estudo histórico das Escrituras, e por Tertuliano, que era um jurista romano. Mas o homem-chave é Agostinho, que rejeitava a doutrina oriental da deificação do homem e enfatizava a realidade de um Deus pessoal a quem dirigiu suas *Confissões* com humildade e confiança. Sua ênfase à participação humana na vida divina pela graça também é discutida na *Cidade de Deus* (livros 13-14); nas *Enarrationes*, o diálogo entre a igreja como a noiva e Cristo como o noivo, ele desenvolve o tema do crescimento comunitário dos crentes.

É, porém, Gregório Magno (540-604) o pai da espiritualidade medieval. Sistematizou o monasticismo ocidental e desenvolveu a linguagem figurada da visão de Deus. Para experimentar essa visão, enfatizava a necessidade da pureza de coração associada à virtude da humildade. O serviço prático era outro traço ocidental dos ensinos de Gregório. Isidoro (c. de 560-636), bispo de Sevilha, e o Venerável Beda (c. de 673-735) desenvolveu ainda mais as idéias de Gregório, ressaltando a leitura (*lectio*), a memória meditativa (*meditatio*), a oração (*oratio*), e a prática (*intento*), com diretrizes para a vida espiritual na era das trevas dos bárbaros. Máximo, o Confessor (c. de 580-662), foi o primeiro a expressar a tradição católica das três vias para se chegar a Deus: purgação, iluminação e união. A igreja celta enfatizava a necessidade de uma vida de penitência. João Escoto Erigena (c. de 810-77) introduziu no Ocidente o pensamento místico grego ao traduzir Dionísio, Gregório de Nissa e outros.

A Alta Idade Média (1000-1300) ocupou-se primariamente com a reforma monástica, a oposição entre o escolasticismo e a vida contemplativa e a laicificação da igreja. Uma expressão intensamente afetiva de espiritualidade foi promovida por Bernardo de Claraval (1090-1153) e seus seguidores. Os vitorinos, Hugo de S. Vítor (1097-1141) e especialmente Ricardo de S. Vítor (m. 1173), procuraram uma síntese do amor e do conhecimento que influenciou profundamente o pensamento místico subseqüente. A popularidade foi despertada pelos exemplos dos freis, notavelmente Francisco de Assis (1181-1226) e seus seguidores, Boaventura (1221-74) e Raymond Lull (1235-1315). Os dominicanos eram mais especulativos na sua teologia. Domingos (c. de 1173-1221) viu a grande necessidade de orientação espiritual para os leigos, uma ênfase que talvez tenha sido obscurecida pelo grande teólogo dominicano Tomás de Aquino (1224-74), que tinha suas reservas sobre até onde a teologia mística poderia levar uma pessoa.

A Idade Média Posterior (1300-1500) é marcada por uma mudança rápida de estado de ânimo para o pessimismo na vida ocidental, com fomes, pestes, esterilidade intelectual, ceticismo e o colapso da sociedade feudal. O misticismo individual é aprofundado, embora sejam discerníveis associações regionais de místicos.

Na Renânia, os dominicanos Meister Eckhart (1260-1328), Johannes Tauler (c. de 1300-1361) e Henrique Suso (c. de 1295-1366), com o agostiniano João Ruysbroeck (1293-1381), exerceram, todos eles, uma influência profunda. Tauler era parente de Nicolau da Basiléia, um líder do movimento chamado Amigos de Deus e, posteriormente, influenciou Lutero de modo significativo. Na Inglaterra, os lolardos e outros místicos insatisfeitos deram grande ímpeto à piedade leiga. Ricardo Rolle (c. de 1290-1349), Juliano de Norwich (fins do século XIV), Margery Kempe (c. de 1373-1433), Walter de Hilton (m. c. de 1396) e o escritor desconhecido de *A Nuvem do Desconhecido* e de outras obras, todos expressam o anti-intelectualismo e as

necessidades afetivas do período. Nos Países Baixos, Gerard Groote (1340-84) e seu discípulo Tomás de Kempis (1379-1471) deram origem à *Devotio Moderna*, cujo clássico, *A Imitação de Cristo*, teve uma influência imensa sobre gerações futuras. No norte da Itália, estavam Catarina de Gênova (1447-1510) e Lorenzo Scupoli (*O Combate Espiritual*), que tiveram uma influência profunda.

A Espiritualidade Católica Moderna. Mais do que em qualquer outro lugar, os fundadores da tradição da espiritualidade católica moderna são os místicos espanhóis. Inácio de Loyola (1491-1556) foi o fundador dos jesuítas. Teresa de Ávila (1515-82) e João da Cruz (1542-91) foram reformadores dos carmelitas. Um precursor foi o Cardeal Cisneros (1475-1516), de quem *Exercícios Espirituais* demonstra a influência da *Devotio Moderna*. Inácio, por sua vez, escreveu seus *Exercícios Espirituais* para levar outras pessoas àquilo que ele experimentara em 1582, quando aguardava a orientação de Deus para a sua vida. A *Vida* e *O Castelo Interior*, de Teresa, descrevem suas experiências autobiográficas na oração, duas das descrições mais equilibradas da oração, que, nem por isso, deixam de ser profundamente místicas. João da Cruz, talvez o lírico mais famoso da Espanha, expandiu os seus poemas em quatro tratados sobre a vida contemplativa. É profundamente bíblico, porém especulativo no seu misticismo da "escuridão".

Embora a Renascença, e muito menos a Reforma, nunca tenham chegado à Espanha, a Itália foi o centro do primeiro destes movimentos, sendo também afetada pelo segundo. Entre os que foram perseguidos pelo seu zelo reformador estavam: Girolamo Savonarola (1452-98); um dominicano, Aônio Palaério, que mantinha contato com Calvino; e Lorenzo Scupoli (1530-1610), cujo livro *O Combate Espiritual* ultrapassou duzentas edições nos idiomas eslavos e balcânicos. Roberto Belarmino (1542-1621), um jesuíta, foi influenciado por ele na Europa ocidental.

Na França, havia conflito agudo entre os conceitos mais racionalistas de homens como Bossuet e os conceitos quietistas de François Fénelon (1651-1715). Antes dele, a grande influência sobre a espiritualidade francesa foi Francisco de Sales (1567-1622), que seguiu as influências combinadas de Inácio e Teresa. Sales focalizava as necessidades espirituais dos leigos de uma maneira fragrante e suave. Uma ênfase mais teológica à renovação espiritual dos clérigos foi feita por Pierre de Brulle (1575-1629), que fundou o Oratório com aquele propósito, em 1611. Blaise Pascal (1623-62), com seu ataque específico contra o intelectualismo de René Descartes é mais conhecido pela sua obra *Pensées*.

A Espiritualidade Carolina. Na Inglaterra, a espiritualidade da Igreja Anglicana está associada com o *Livro de Oração Comum*, publicado pela primeira vez pelo Arcebispo Cranmer, em 1549, e revisado em 1552. A ênfase que o Bispo Jewel dava às petições, a liturgia comunitária de Richard Hooker (c. de 1554-1600), a tendência confessionária de John Donne (c. de 1572-1631), o alvo catequético de Lancelot Andrewes (1555-1626), as líricas de George Herbert e de outros poetas metafísicos, e a ênfase adstringente de Jeremy Taylor e William Law (1686-1761) contribuíram, todos eles, para uma rica vida cultural centralizada na piedade comunitária da devoção anglicana. Embora "carolina" indique os reinados de Carlos I e Carlos II, o termo ainda caracteriza boa parte do anglicanismo de hoje. Seu equilíbrio entre a vida contemplativa de oração e a liturgia vocal da oração comunitária é o gênio da sua continuidade espiritual na vida da igreja.

A Espiritualidade Puritana. Enquanto a Reforma de Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-64) se desenvolvia no Protestantismo clássico, as reformas subseqüentes do puritanismo, do pietismo e do metodismo eram distintas e, às vezes, divergentes. Lutero, tendo sido, de início influenciado pelos místicos, notavelmente

Tauler e o escritor desconhecido da *Theologia Germanica*, tornou-se mais antimístico posteriormente, de modo que sua vida de oração tornou-se prática e simples. Para ele, a essência da vida espiritual podia ser sustentada na concretização dos Dez Mandamentos, da Oração Dominical e do Credo dos Apóstolos. Calvino é um orientador espiritual muito mais sofisticado, e no terceiro livro das suas *Institutas* deixou ricos ensinamentos sobre a vida espiritual. É possível que originalmente tenha sido inspirado pelos ensinos de Jean Gerson, no tocante à piedade pessoal, e pela *Devotio Moderna*, embora, em muito pouco tempo, Calvino tenha dado sua própria alternativa distintiva ao modelo católico da purgação-iluminação-união com os temas bíblicos de justificação-santificação-glorificação.

Foi a partir do ensino calvinista que a espiritualidade puritana se desenvolveu na Inglaterra e, mais tarde, na Nova Inglaterra. Ela se detia na centralidade da Palavra de Deus e da sua pregação, no preparo do coração para receber a Palavra, na necessidade de um andar espiritual e da prestação de contas a Deus e na força e na vigilância necessárias na peregrinação e no conflito. A esperança celestial do crente capacitava-o a antegozar o céu enquanto ainda estava na terra. A marcante compreensão teológica da autoridade bíblica, por John Rogers (1500-1555), a vida de oração de John Bradford (1510-55) e a síntese da teologia puritana "Tudor", por William Greenham, estabeleceram um arcabouço para a vida puritana. Mais tarde, a afetividade de Richard Sibbs e de Thomas Goodwin (1600-1680), a clareza teológica de John Owen e as percepções pastorais de Richard Baxter (1615-91) estabeleceram o apogeu da espiritualidade puritana na metade do século XVII. Por que o puritanismo se desfez como força cultural é uma questão complexa, mas uma sugestão é que a oração era vocalizada como a pregação, que era central para o seu testemunho. A meditação tinha mesmo uma ênfase relevante, conforme atestam as obras de Hall e Baxter, mas a vida contemplativa era suspeita por causa da sua associação com o papismo. Ele poderia ter tido uma espiritualidade mais rica e mais sustentada se a vida contemplativa também tivesse sido considerada. O movimento durou mais tempo na Nova Inglaterra.

O Pietismo Alemão. Como reação à teologia estéril do luteranismo nos séculos XVII e XVIII, o pietismo era um pouco anti-intelectual e reacionário. Philip J. Spener (1635-1705) foi seu expositor clássico, embora se admita que Johann Arndt (1555-1621) tenha sido o seu fundador. *O Verdadeiro Cristianismo*, de Arndt, era amplamente lido como uma inspiração para "uma vida nova". Sua expressão predileta era: "É a fé que molda o amor de Cristo no coração fiel" — a fé que era um ato de pensar, bem como de sentir. O nome "pietismo" era infeliz, porque o movimento seria melhor descrito como "devocionalismo". Mas o grupo que se reunia na casa de Spener era chamado o colégio da piedade, e assim o nome ficou. August H. Francke (1663-1727), o gênio organizador do movimento leigo, tornou-se catedrático de grego e de línguas orientais na Universidade de Halle. Tanto Spener quanto Francke praticavam a sua devoção, estabelecendo escolas para pobres, orfanatos, fazendas, tipografias e outros empreendimentos. Mais tarde, em 1727, o Conde Nikolaus L. von Zinzendorf (1700-1760) reuniu em suas terras os Irmãos Morávios, remanescentes de um grupo pré-Reforma. Gerard Tersteegen (1697-1769) foi talvez o último dos grandes teólogos espirituais protestantes; seus hinos têm causado um impacto permanente sobre a igreja, embora a Seita de Clapham e a obra de William Wilberforce: *Practical View of... Real Christianity* ("Conceito Prático do Cristianismo Verdadeiro") ainda houvessem de continuar os reflexos do movimento pietista século XIX adentro, na Inglaterra.

O Metodismo e os Movimentos de Santidade Modernos. João Wesley (1703-91), que viveu e morreu como pastor anglicano, nem por isso deixou de ser fundador do movimento metodista. Era eclético na sua vida espiritual, tendo lido

amplamente William Law, Teresa de Ávila, Francisco de Sales, Tomás de Kempis, Fénelon e outros. Embora a pregação fosse a ênfase principal do seu ministério, desenvolveu a hinódia juntamente com seu irmão Charles como instrumento da espiritualidade e a organização de classes como meio de instrução. Mas sua doutrina da perfeição cristã foi desenvolvida cuidadosamente, o que deu a possibilidade de os ensinos posteriores de Feuerbach sobre a religião como sentimento inundarem o metodismo liberal num período posterior. Embora George Whitefield (1714-70) esteja comumente associado com os irmãos Wesley, seus ensinos estão mais próximos dos puritanos e de Jonathan Edwards, com quem ele também se associou durante suas visitas à Nova Inglaterra.

A Convenção de Keswick foi estabelecida na Inglaterra em fins do século XVIII, a fim de promover a mensagem da vida cristã vitoriosa. O livro influente de Watchman Nee, *A Vida Cristã Normal*, baseado em Rm 8, ensinava aos cristãos o que deviam esperar, até que o poder do Espírito Santo se tornasse operante nas suas vidas. Ambos têm sido movimentos de influência entre os evangélicos contemporâneos.

O pentecostalismo, desde o início deste século, tem surgido do ensino da santidade, e os movimentos carismáticos mais interdenominacionais, desde a Segunda Guerra Mundial, têm sido movimentos relevantes de renovação espiritual. O enfoque sobre a iluminação direta pelo Espírito Santo tem sido reivindicado por outros movimentos na História da Igreja, mas nenhum deles tem crescido tão rapidamente. O movimento pentecostal, hoje, é o movimento de crescimento eclesiástico mais rápido dos tempos modernos. A liberação da auto-consciência, o exercício do toque, a ênfase dada aos dons espirituais, a forte consciência daquilo que é satânico e da necessidade dos exorcismos, o ministério de todos os crentes — estas coisas têm marcado o caráter da sua espiritualidade. Há uma vibração que se sente na realidade do Deus vivo e presente, como crianças que redescobrem a realidade da paternidade de Deus.

Conclusão. A despeito dos movimentos da renovação, há, hoje, uma grande falta de liderança e orientação espirituais no mundo evangélico. Os católicos podem ver o exemplo da Madre Teresa de Calcutá, e os da Igreja Ortodoxa, o dos mártires anônimos da Rússia moderna, mas os protestantes evangélicos, em grande medida, são secularizados na sua política, na sua obsessão com o crescimento e nos seus interesses pelas atividades administrativas e para-eclesiásticas. A perda da prática da oração, a ignorância das ricas tradições da espiritualidade e a necessidade de desenvolver um arcabouço cultural para a prática da devoção são desafios dignos da mais séria consideração no fim do século XX.

J. M. HOUSTON

Veja também VISÃO BEATÍFICA; BOEHME, JAKOB; IRMÃOS DA VIDA COMUM; DEVOTIO MODERNA; FRANCISCO DE ASSIS; HESICASMO; MOVIMENTO DE SANTIDADE, NORTE-AMERICANO; VIA ILUMINATIVA; CONVENÇÃO DE KESWICK; MISTICISMO; PERFEIÇÃO, PERFECCIONISMO; VIA PURGATIVA, A; QUIETISMO; SANTIFICAÇÃO; VIA UNITIVA, A.

Bibliografia. L. Bouyer, *History of Christian Spirituality;* U. T. Holmes, *A History of Christian Spirituality;* R. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life*; R. Payne, *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church;* E. Kodloubousky and G. E. H. Palmer, eds. and trs., *Early Fathers from the Philokalia* e *Writings form the Philokalia*; P. Pourrat, *Christian Spirituality*; F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism;* J. Tiller, *Puritan, Pietist and Pentecostalist*; G. S. Wakefield, *Puritan Devotion: Its Place in the Development of Christian Piety.*

ESSÊNCIA. O substantivo "essência" é derivado do verbo latino *esse*, que significa "ser", "existir". Observamos que todas as coisas existentes no mundo da nossa experiência transformam-se perpetuamente, porém mantêm a sua identidade. As manifestações externas mudam, mas seu âmago, ou forma interna, permanece igual. A essência de uma coisa pode ser aquilo que permanece estável na mudança. Com base nisto, a essência significa aquilo que necessariamente pertence a uma coisa e mais: determina o seu caráter. Sendo assim, sem a sua essência, uma coisa não seria aquilo que é.

Nenhum filósofo ou teólogo desejaria discutir o fato de que, em um ou outro sentido, existem essências, proposições universais, objetos abstratos — isto é, objetos do pensamento mais do que da percepção dos sentidos; as dificuldades começam quando procuramos ser mais precisos. Ao dizermos, a respeito de dois objetos ou mais, que cada um é uma mesa, um quadrado, ou branco ou feito de bronze, estamos afirmando que os objetos têm algo em comum que pode ser compartilhado por muitos outros, em virtude do qual os objetos podem ser classificados em tipos.

Uma análise da essência envolve problemas que se relacionam com definições e que voltam constantemente a ocorrer na discussão teológica e filosófica — embora haja uma tendência muito generalizada para se tomar por certo que foram solucionados. Um conceito importante da definição, o conceito existencialista, ressalta que uma definição exata deve tratar da essência do objeto, e visto que se pensa que uma essência é perfeita e imutável, uma definição é uma verdade precisa e certa. Este conceito foi proposto pela primeira vez por Sócrates e Platão. Platão (*República* VI) distinguia entre dois tipos de objetos de conhecimento (coisas sensíveis e formas) e dois modos de conhecimento (a percepção dos sentidos e a visão intelectual). O que Platão, Aristóteles e, posteriormente, Kant têm em comum é seu interesse pela idéia ou essência (Kant, *noumenon*), cujo conhecimento é adquirido (se for adquirido) através do intelecto e não através da percepção dos sentidos. Quem vai tateando em direção a uma compreensão da essência, tem a probabilidade de não demorar muito para envolver-se nas questões de Deus, da liberdade e da imortalidade.

M. H. MACDONALD

Veja também EXISTÊNCIA.

Bibliografia. Aristóteles, *Metafísica*; Tomás de Aquino, *Ser e Existência*; H. H. Price, *Thinking and Experience*; R. Robinson, *Definition;* N. Wolterstorff, *On Universals: An Essay in Ontology*.

ESSÊNIOS. Um grupo judaico importante que floresceu na Palestina desde fins do século II a.C. até fins do século I d.C.

As Fontes. Nosso modo de entender os essênios é determinado, em grande medida, pela nossa maneira de delimitar nossas fontes. Certamente são pertinentes as que explicitamente mencionam os essênios. As mais valiosas são: Filo: *Apologia pelos Judeus* (agora perdida, mas parcialmente preservada por Eusébio: *Praeparatio evangelica* 8.2) e *Todo Homem Bom é Livre*, sendo as duas obras escritas na primeira metade do século I d.C.; Flávio Josefo: *A Guerra dos Judeus* e *Antigüidades dos Judeus*, datadas cerca de 75 e 94 d.C., respectivamente; e o ancião Plínio: *História Natural*, completada em cerca de 77 d.C. Possui, também, algum valor independente a obra de Hipólio: *Philosophumena*, escrita no século III d.C.

Embora mencionem explicitamente os essênios, estas fontes apresentam vários problemas. Nenhuma delas oferece uma visão interna dos essênios em primeira mão. Além disto, estas fontes geralmente atendem leitores gregos ou helenizados e, portanto,

em certos aspectos, deturpam as práticas, as doutrinas e os motivos dos essênios. Finalmente, é duvidoso que alguma destas fontes tenha algo a dizer, à guisa de descrição, a respeito dos essênios, conforme existiam antes do reinado de Herodes, o Grande (37—4 a.C.).

Nestes últimos trinta anos, os estudiosos têm procurado diminuir estas dificuldades mediante o emprego de informações derivadas dos Rolos do Mar Morto. Esta abordagem tem seus próprios problemas, no entanto. É incerto o relacionamento entre os essênios e os sectários de Qumran. O nome "essênio" nunca aparece na literatura de Qumran e argumentos viáveis têm sido apresentados para se identificar os sectários de Qumran com os fariseus, os zelotes, os saduceus e outros grupos judaicos e cristãos. Apesar disso, com base nas evidências arqueológicas e literárias, a maioria dos estudiosos agora acredita que os sectários de Qumran eram essênios — embora não necessariamente *os* essênios. Os habitantes de Qumran podem ter sido os líderes, ou talvez apenas uma pequena ramificação do movimento essênio em geral. Em qualquer das hipóteses, é impossível saber exatamente como, e a qual ponto, os documentos de Qumran refletem as práticas e crenças normais dos essênios. Por esse motivo, seria prudente fazer pelo menos uma distinção provisória entre aquilo que Filo e Josefo alegam saber a respeito dos essênios e as evidências potencialmente relevantes de Qumran. Dos documentos de Qumran, o *Manual da Disciplina*, o *Documento de Damasco*, o *Rolo da Guerra*, o *Rolo do Templo*, recentemente publicado, e os vários comentários tipo *pesher* dos Profetas Menores estão revelando ser os mais úteis na discussão da vida, doutrina e história dos essênios.

O Nome. "Essênios" é uma transliteração em português do nome grego *Essēnoi*. A derivação e o significado da palavra grega têm sido um mistério desde o século I d.C. Filo, nossa fonte mais antiga (c. de 40 d.C.), especulava que "essênios" derivava do grego *hosios*, que significa "santo". Os estudiosos modernos têm preferido remontar a origens semíticas. As duas etimologias mais prováveis, oferecidas até o momento, são do aramaico *'āsên, 'āsayyâ*, "curadores", e do aramaico oriental, *ḥasên, ḥasayyâ*, "os piedosos". A primeira etimologia sugeriria uma ligação entre os essênios e os therapeutae (gr. "curadores"), um grupo judaico semelhante que florescia àquela época no Egito. A segunda etimologia subentenderia um relacionamento histórico entre os essênios e os hassidim (hebraico: "piedosos"), os judeus fiéis que se distinguiram durante a revolta dos macabeus (c. de 167 a.C.). Evidências ainda existentes não permitirão uma decisão firme entre as duas etimologias, embora pareça que esta última atualmente desfrute de maior crédito. De qualquer maneira, não há razão para tomar por certo que "essênios", ou seu equivalente semítico, fosse uma designação adotada por eles mesmos. Pode ter sido um rótulo aplicado ao grupo por pessoas de fora. Como tal, indicaria a maneira de os essênios serem percebidos pelos seus contemporâneos.

A Vida e a Doutrina. Filo, Josefo, Plínio e Hipólito concordam, no geral, de modo bem semelhante entre si, no tocante às características principais do grupo. O ascetismo era uma peculiaridade central. Muitos essênios se devotavam ao ideal celibatário, embora Josefo mencione um grupo que adotava o casamento. Evitavam os artigos de luxo, tais como o azeite, e evitavam todos os contatos sociais e econômicos desnecessários com os não-essênios. Sua vida fortemente arregimentada centralizava-se na oração, no trabalho rigoroso, nas purificações freqüentes e no estudo das Escrituras.

A vida dos essênios também era comunitária. Não apenas todos os bens eram possuídos em comum, mas também parece que muitas das suas refeições, ou todas elas, eram tomadas em conjunto. Um viajante essênio podia sempre ter certeza de achar alojamento gratuito onde quer que habitassem outros essênios. As comunidades dos

essênios tinham uma estrutura hierárquica bem nítida, com quatro classes diferentes de membros, divididas de acordo com as idades. Parece que os sacerdotes ocupavam o elo superior da escada social dos essênios; Josefo menciona explicitamente que aqueles que administravam as finanças comunitárias eram sacerdotes. A estrutura social interna das comunidades dos essênios era mantida por uma disciplina cuidadosa e exigente. Um processo de ingresso que exigia um noviciado de três anos e votos solenes garantia a dedicação total dos membros.

Há certo desacordo entre Filo e Josefo, quanto à atitude dos essênios no tocante ao templo e aos sacrifícios. Filo alega que os essênios se abstinham totalmente dos sacrifícios animais, ao passo que Josefo relata que, por causa dos seus conceitos sobre a pureza, os essênios eram excluídos dos átrios do templo e, por esta razão, sacrificavam entre si.

Finalmente, Josefo diz que os essênios eram "predestinacionistas" totais, e que juntamente com uma crença na imortalidade da alma sustentavam uma doutrina de preexistência.

Este retrato da vida e doutrina essênias é confirmado, de modo geral, pelas informações extraídas de Qumran e dos seus documentos. Conforme se poderia esperar, no entanto, a concordância não é perfeita; há algumas contradições marcantes. Por exemplo, o *Manual da Disciplina* ordena um noviciado de dois anos, e não de três. Segundo Filo, os essênios abstinham-se de juramentos, mas o *Documento de Damasco* preceitua vários juramentos para os sectários de Qumran. Estas e outras incongruências ressaltam a incerteza no uso dos Rolos do Mar Morto para iluminar a vida essênia. Ainda que suponhamos que Filo e Josefo se enganaram em alguns pormenores (e isto é bem provável), não podemos deixar de levar em conta a possibilidade de os Rolos do Mar Morto não refletirem as características universais dos essênios.

Mesmo com esta possibilidade em mente, ainda podemos apreciar o tremendo valor dos Rolos de Qumran para os estudos sobre os essênios. Os rolos oferecem evidências claras de que pelo menos alguns essênios seguiam um calendário solar de 364 dias, em contraste com o judaísmo oficial, que usava um calendário lunar. Além disso, os rolos dão a entender que os essênios de Qumran (mesmo se não os demais) eram inimigos implacáveis dos sumo sacerdotes hasmoneanos. Na realidade, parece que muitos líderes dos essênios eram zadoqueus — membros da família sumo sacerdotal deposta pelos hasmoneanos. Esta informação, por sua vez, lançou luz sobre o difícil problema dos essênios e dos sacrifícios no templo. Parece que os habitantes de Qumran se abstinham dos sacrifícios no templo por causa de uma cisão com os sacerdotes dominantes em Jerusalém, e não porque repudiavam o sistema sacrificial, conforme Filo dá a entender. Finalmente, os rolos desvendam um grupo essênio que era totalmente escatológico nos seus conceitos. Os escritores dos rolos acreditavam ser o verdadeiro remanescente de Israel vivendo nos últimos dias. Aguardavam ansiosamente o aparecimento tanto de um messias político quanto de um sumo sacerdote escatológico.

De modo geral, pode-se dizer que os Rolos do Mar Morto preservaram para o essenismo um lugar na corrente principal do judaísmo. Os relatos de Josefo e Filo demonstram que era difícil encaixar os essênios naquilo que se sabia a respeito do judaísmo, perto do fim do segundo templo. Os essênios eram freqüentemente considerados monásticos sincretistas, tomados por um ascetismo helenístico. Estudos recentes dos Rolos de Qumran, no entanto, revelaram um estilo de vida ascético e comunitário, não baseado em algum ideal filosófico grego, mas numa preocupação esmagadora com a pureza ritual. Independentemente da identidade dos sectários de

Qumran, agora é possível compreender os essênios como um dos numerosos grupos com consciência de pureza, que floresceram no judaísmo antes de 70 d.C.

A História e a Influência. Nossas fontes contêm pouquíssimas informações de natureza histórica. Os documentos de Qumran estão cheios de alusões históricas, mas são notoriamente ambíguos. Além disso, a história da comunidade de Qumran talvez não reflita com exatidão a história do essenismo como um todo. Usando-se uma combinação de fontes, no entanto, os estudiosos desenvolveram o seguinte esboço experimental da história dos essênios. Os essênios parecem ter surgido depois da revolta dos macabeus (c. de 167-160 a.C.) Em alguma época entre 152 e 110 a.C., pelo menos alguns dos essênios — talvez somente os líderes — recolheram-se em Qumran, às margens do Mar Morto. Ali permaneceram até a invasão parta de 40 a.C., ou ao terremoto de 31 a.C., quando, então, foram forçados a sair. Naquele tempo, estabeleceram-se nas regiões em derredor de Jerusalém. Pouco depois da morte de Herodes, o Grande (4 a.C.) pelo menos alguns dos essênios voltaram para Qumran. Cerca de setenta anos mais tarde, havia essênios envolvidos na revolta contra os romanos. A sobrevivência e a persistência dos essênios como um grupo separado, depois de 70 d.C., ainda é debatida. Muitos estudiosos têm achado sinais do essenismo dentro de seitas posteriores tais como os ebionitas, os mandeanos e os caraítas.

Outra coisa que ainda fica indefinida é a importância e a influência do essenismo dentro do judaísmo pré-70 d.C. e do cristianismo primitivo. Freqüentemente ele tem sido desconsiderado como uma seita judaica periférica ou saudado como o próprio berço da fé cristã. Estas duas posições são demasiadamente extremadas. É mais provável que os essênios tenham sido uma das expressões de uma reação pietista generalizada ao espírito pragmático e tépido do judaísmo oficial. A partir das fileiras de semelhante reação, a igreja primitiva deve ter tirado muito proveito.

S. TAYLOR

Veja também ROLOS DO MAR MORTO; FARISEUS; SADUCEUS.

Bibliografia. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English;* A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes;* M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls;* F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls;* W. S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the NT;* R. deVaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls;* J. H. Carlesworth, "The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes", *RQum* 10:213-33; C. D. Ginsburg, *The Essenes.*

ESTA ERA, A ERA VINDOURA. Termos que caracterizam o conceito bíblico de tempo. O pensamento bíblico vê o tempo como linear (ou horizontal) e contrasta a era presente com uma era futura, o porvir. O pensamento grego, por outro lado, acha um dualismo vertical na ordem do mundo: este mundo é contrastado com outro mundo, superior, que coexiste com o mundo presente. O uso dos termos *kosmos* ("mundo") e *aiōn* ("eão, era") confirma este fato. O pensamento helenístico e gnóstico considerava que o *kosmos* era dividido em duas esferas: esta ordem mundial presente e a outra, de Deus e da eternidade. *Aiōn* descrevia os poderes intermediários que formavam entre esta distinção absoluta um tipo de ponte. O pensamento bíblico aguarda a transformação da era presente num tempo futuro. Esta era e a era vindoura comparecerão juntas no mesmo plano histórico; a distinção entre elas é principalmente cronológica.

Entre os evangelistas, Mateus ressalta claramente este dualismo horizontal (12.32). No clímax da parábola do joio e do trigo (13.36ss.), "a consumação do século" é vista em termos apocalípticos. Haverá uma conclusão climática para a presente ordem histórica: o Filho do homem/Jesus Cristo voltará, iniciará o julgamento e estabelecerá o Seu reino (cf. Mt 24.3; Lc 20.34-35). Paulo, de modo semelhante, enfatiza esta

estrutura das duas eras (Ef 1.21) e afirma haver interligação entre as duas; Jesus Cristo é o ponto crucial da escatologia.

Apesar de tudo isso, já está presente certo aspecto da era futura. Especialmente no quarto evangelho, fica evidente uma escatologia vertical que reivindica uma realidade presente para elementos da era do porvir (*e.g.*, a vida eterna, o julgamento; 3.19; 5.24). Até mesmo a linguagem do espaço (*e.g.*, acima/abaixo) é comum (3.3, 31; 8.23). Segundo Paulo, porque a nova criação já começou (2 Co 5.17), Cristo já pode libertar-nos da presente era maligna (Gl 1.4; 2 Co 6.2). As eras também coincidem parcialmente (cf. Lc 17.21). O reinado de Cristo (usando a expressão de Ladd) está aqui no mundo presente, mas Seu domínio ainda está incompleto; Seu reino ainda virá no futuro. Enquanto isso, os "poderes do mundo vindouro" estão conosco (Hb 6.5). Na era presente, Cristo deu ao crente o Espírito para sustentá-lo, até que as promessas da era futura sejam plenamente realizadas (Ef 1.13; 4.30; cf. 2 Co 1.22).

Resumindo: a era presente é caracterizada pelo domínio de Satanás (Ef 6.12; 2 Co 4.4), do pecado dos homens e da morte (Ef 2.1-2). Os seguidores de Cristo são conclamados a não se conformarem com esta era (Rm 12.2), mas a serem renovados pelo Espírito como antegozo da era vindoura. Uma vez consumada a presente era, a marca da era vindoura será a soberania de Cristo e a vida eterna.

G. M. BURGE

Veja também ERA, ERAS.

Bibliografia. G. E. Ladd, *The Presence of the Future*; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom;* W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment*; J. W. Bowman, *IDBK*, II, 135-40; O. Cullmann, *Christ and Time;* H. Sasse, *TDNT*, I, 197-209; J. Guhrt, *NDITNT*, IV, 559-83; IV, 604-09.

ESTADO FINAL. O termo teológico aplicado aos dois destinos finais de céu e inferno. O próprio Jesus falava freqüentemente destes dois estados eternos, às vezes juntos: "E irão estes para o castigo eterno, porém os justos para a vida eterna" (Mt 25.46).

O AT não é tão explícito nos seus ensinos a respeito do castigo eterno, como estado final dos ímpios, quanto o é o NT. Em pelo menos uma passagem do AT é ensinado com clareza: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno" (Dn 12.2).

Embora não seja fácil pensar num estado final de castigo, este estado eterno é claramente ensinado nas Escrituras, especialmente no NT. O NT não ensina nem o universalismo nem o aniquilamento do impenitente. Ensina, pelo contrário, que, depois do "julgamento do grande trono branco", todos serão conduzidos a um ou outro dos dois estados finais: o céu eterno ou o inferno eterno: "Vi um grande trono branco e aquele que nele se assenta... Vi também os mortos, os grandes e os pequenos, postos em pé diante do trono... E os mortos foram julgados... E, se alguém não foi achado inscrito no livro da vida, esse foi lançado para dentro do lago do fogo" (Ap 20.11-15; veja também Lc 16.26; Mt 25.41, 46). E Paulo disse: "Estes sofrerão penalidade de eterna destruição, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder" (2 Ts 1.9).

J. K. GRIDER

Veja também CÉU; INFERNO; JULGAMENTO; TRIBUNAL DE JULGAMENTO.

ESTADO INTERMEDIÁRIO. O período entre a morte, como um fenômeno individual, e o juízo e consumação finais. Se o pensamento cristão não sustentasse nenhum estado final para a totalidade da criação, então, talvez, poder-se-ia pensar na situação final da

pessoa sendo determinada na ocasião da morte, como na filosofia grega. Os credos cristãos, no entanto, sempre têm afirmado a ressurreição do corpo, o julgamento dos vivos e dos mortos, e a vida eterna. Afirmar que o destino de cada indivíduo está ligado ao triunfo de Deus em Cristo criou a possibilidade distinta da reflexão sobre a situação do indivíduo entre a morte e aquele evento futuro.

No NT. O NT não oferece nenhuma reflexão sistemática sobre o estado intermediário, e isto acontece, provavelmente, porque a "parusia" era considerada tão real e iminente que teria parecido irrelevante refletir sobre o estado dos mortos. Em 1 Ts 4.13-18 achamos exatamente este modo de pensar. Paulo aqui está assegurando aos crentes que aqueles que "dormem" em Cristo não sofreram prejuízo no tocante ao "dia do Senhor". Na realidade, "os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro". Basta notarmos aqui que o assunto em pauta não é a situação presente dos cristãos que "dormem", mas o seu lugar futuro na "parusia".

Uma razão adicional para a ausência de reflexão sobre o estado intermediário, provavelmente, pode ser a consciência profunda da inteireza humana. A salvação nunca é a extradição da alma do corpo para participar da bem-aventurança etérea. Podemos ver esta consciência refletida em 2 Co 5.1-10. Aqui, Paulo se refere paradoxalmente ao estado intermediário como estar "despido" (v. 4) e como "habitar com o Senhor" (v. 8). Seu verdadeiro anseio e expectativa é que, "na parusia", ele "será revestido da sua habitação celestial" ao ser "absorvido pela vida" (vv. 2-4). Morrer é "lucro", porque é uma partida para "estar com Cristo" (Fp 1.21-23), porém Paulo deixa bastante claro que sua esperança está fixada no triunfo de Cristo quando o último inimigo, a morte, for destruída (1 Co 15.20-27). A salvação, em última análise, é a ressurreição (Rm 8.18-23).

Deve ser notado que algumas pessoas têm tido uma consciência tão profunda acerca da importância da "parusia", da ênfase nas Escrituras à indivisibilidade humana e da falta de reflexão sobre o estado intermediário que outras posições têm sido adotadas. Lutero parecia ter simpatia com a idéia de que o estado intermediário era um tipo de sono ou sono da alma. A "parusia" era um verdadeiro despertamento. Outros têm enfatizado de tal maneira a união entre nosso corpo e nossa alma que a morte é considerada total; a "parusia", portanto, seria a nova criação de nosso corpo e alma.

Talvez o texto clássico que combate conceitos tais como o *sono da alma* seja a Parábola do Rico e Lázaro (Lc 16.19-31). Aqui recebemos um quadro vívido e sem igual (na Bíblia) do estado intermediário em que os destinos são fixados, a bem-aventurança e os tormentos estão determinados e um "grande abismo foi fixado" entre os bem-aventurados e os eternamente condenados. A erudição recente tem tornado totalmente claro que as figuras de linguagem que retratam estes destinos contrastantes faziam parte das tradições populares daquele tempo. Além disso, uma vez entendido este fato, o enfoque real e final da parábola vem à luz: os destinos dos cinco irmãos sobreviventes, com sua descrença que lhes aumenta o egoísmo. Com seu estilo de vida, eles se excluíram da possibilidade de escutar a Palavra de Deus. Talvez o máximo que semelhante linguagem figurada vise ensinar seja as conseqüências reais e eternas resultante das nossas crenças com seu estilo de vida resultante. Se formos corretamente acautelados contra o perigo de forçarmos a linguagem figurada além da intenção de Jesus, também devemos resistir à alegação de que ela não tem sentido. Se fosse verídica esta alegação, qual seria o sentido das palavras de Jesus quando disse: "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso" (Lc 23.43)?

O Purgatório. Houve um lado trágico na história da reflexão sobre o estado intermediário, ao emergir a doutrina do purgatório. O purgatório no pensamento católico-romano desenvolveu-se no decurso da Idade Média e se solidificou como dogma, em reação à rejeição pelos protestantes. O Concílio de Trento (1545-63)

declarou que aqueles que rejeitam a doutrina do purgatório são "anátemas", malditos. O purgatório é a doutrina de que o estado intermediário não somente é o lugar de bênçãos ou de tormentos fixos, mas principalmente o lugar de castigos no avanço em direção à bem-aventurança, à medida que se faz a expiação pelos pecados cometidos depois do batismo. Visto que alguns pecados são mais graves do que outros, o período de castigo varia. A igreja aqui "embaixo" também pode ajudar aqueles que estão sendo castigados, por meio das orações e das missas. Até mesmo a absolvição total tem sido outorgada mediante o exercício do poder das chaves de Pedro – o papa. O pensamento católico-romano recente tem visto o purgatório em termos mais positivos como a transição preparatória, purificadora ou de amadurecimento da vida na terra para as alegrias do céu.

Esta doutrina pode ser vista como uma distorção da verdade bíblica, por várias razões: (1) Falta-lhe apoio bíblico claro. O único texto que possivelmente serviria de apoio acha-se nos Apócrifos (2 Mac. 12.43-45). (2) A doutrina reflete uma soberba eclesiástica inaceitável que alegaria possuir autoridade no céu, no tocante à duração do castigo daqueles que já morreram. Isto priva Deus da Sua majestade e liberdade como juiz. (3) A doutrina reflete a perda da consciência triunfante da realidade da justificação mediante a cruz de Cristo. "*Agora*, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus" (Rm 8.1).

A doutrina do purgatório reflete os problemas pastorais relacionados com uma era anterior em que a igreja e a sociedade coincidiam entre si e todos os batismos eram de crianças. Como se lida com os pecados pós-batismais, e como a justiça divina deve relacionar-se com esta forma de pecado daqueles que já morreram? A teoria do purgatório dizia: "Você não se perderá, porém Deus será justo". No tempo presente, com muita consciência da vida como um processo ou uma evolução, o purgatório também tem dado vazão a uma especulação a respeito do desenvolvimento contínuo da alma. Como tal, ele continua sendo atraente para alguns, numa forma muito modificada.

Os Espíritos em Prisão. Uma outra área de reflexão ocupou-se com a linguagem de 1 Pe 3.18-22 e 4.6 no tocante à pregação pelo Crucificado "aos espíritos em prisão". Esta linguagem figurada tem sido relacionada, com muita naturalidade, à questão do estado de todos aqueles que nunca ouviram o evangelho, das crianças pequenas e dos defeituosos. Cristo prega (ou pregou) a estas pessoas a fim de que elas, também, tenham a oportunidade de crer? É isto que está por trás da frase "desceu ao Hades"? Certamente, ela tem sido interpretada desta maneira, desde Orígenes até Lutero (Calvino via esta frase como uma reflexão teológica sobre o significado da morte de Cristo).

A referência aos espíritos em prisão leva-nos ao ensino bíblico que é o pano de fundo para o estado intermediário, a doutrina veterotestamentária do Sheol, traduzido por Hades no NT. A rigor, o conceito primitivo veterotestamentário do Sheol não faz parte do estado intermediário. Aqui, Sheol é a sepultura ou a esfera onde há falta de tudo quanto conhecemos como vida, mas o lugar em que a existência continua. Sheol é retratado como uma prisão sombria, onde não há esperança (Jó 17.13-16), como um monstro insaciável (Pv 30.15-16). Para alguns no AT, no entanto, isto não é tudo. A esperança estende-se além do Sheol para o regozijo num futuro na presença de Deus (Sl 49.15; 73.24-26). À medida que a plena visão apocalíptica de um juízo final emerge em Dn 12.2-3, o Sheol tornou-se o estado intermediário. Na era entre os testamentos, surgiram distinções dentro do Sheol, e ele se tornou separado do Paraíso, embora tivesse ligações com ele. Finalmente, a visão do Livro do Apocalipse vê o Sheol (Hades) sendo destruído no lago de fogo (Ap 20.14). Esta visão do juízo final é a resposta ao

clamor das almas das testemunhas de Cristo martirizadas: "Até quando... não julgas nem vingas o nosso sangue?" (Ap 6.10). Este último juízo não será realizado, até que a morte e o Hades entreguem os mortos que neles há (Ap 20.13).

O estado intermediário permanece como uma área de preocupação inevitável para os cristãos, por razões pastorais práticas e como parte do significado da salvação. Mesmo assim, deve permanecer claro o fato de que a esperança do cristão concentra-se na "parusia" e na nova criação. A especulação sobre o estado intermediário nunca deve diminuir a certeza que flui da cruz e da esperança na nova criação.

S. M. SMITH

Veja também PURGATÓRIO; SONO DA ALMA; ESPÍRITOS EM PRISÃO.

Bibliografia.H. Berkhof, *Well-Founded Hope*; J. Calvin, *Psychopannychia*; R. H. Charles, *Eschatology*; K. Hahnhart, *The Intermediate State in the NT*; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; D. Moody, *The Hope of Glory*; H. Schwarz, *On the Way to the Future.*

ESTADOS DE JESUS CRISTO. Os diferentes relacionamentos que Jesus tinha para com a lei de Deus para a humanidade, para com a posse de autoridade e para com o recebimento de honra para Si mesmo. Geralmente se faz uma distinção entre dois estados (a humilhação e a exaltação). Assim, a doutrina do estado duplo de Cristo é o ensino de que Ele experimentou em primeiro lugar o estado de humilhação e, depois, o estado de exaltação. Dentro de cada um desses estados, quatro aspectos podem ser distinguidos.

A Humilhação de Cristo. Os quatro aspectos da humilhação de Cristo são: (1) a encarnação, (2) o sofrimento, (3) a morte e (4) o sepultamento. Às vezes, um quinto aspecto é incluído (a descida para o inferno).

A Encarnação. A encarnação, quando Cristo tomou sobre Si a natureza humana, foi em si mesma um passo na humilhação. Ele abriu mão da obra e da glória que Lhe pertenciam no céu (Jo 17.5). Além disso, Ele renunciou Seu direito de exercer a autoridade divina em Seu próprio benefício e do direito de desfrutar do Seu senhorio sobre todas as coisas no céu e na terra (2 Co 8.9; Fp 2.6-7; Hb 2.9). Desse modo, ele abriu mão da condição de governante e assumiu a condição de servo. Além disso, sujeitou-Se às exigências da vida sob a Lei (Gl 4.4) e aceitou a necessidade de obedecer com perfeição às leis do At que Deus promulgara para o Seu povo (Jo 8.46; Mt 3.15). Tomou sobre Si a obrigação de, como homem, obedecer perfeitamente a Deus, como nosso representante, a fim de conquistar para nós a salvação, mediante um registro de perfeita obediência durante toda a Sua vida (Rm 5.18-19). Ele teve de fazer tudo isso com as forças da Sua natureza humana, sem assistência milagrosa dos Seus poderes divinos (cf. Mt 4.3-4).

Foi uma natureza genuína que o Filho de Deus tomou sobre Si. Não era meramente um corpo humano, mas também uma mente humana (que aprendia assim como nós aprendemos, Lc 2.52), e uma alma humana (que podia ficar angustiada assim como nós, Jo 12.27; 13.21). Jesus, portanto, era *plenamente* humano, feito como nós "em todas as coisas" (Hb 2.17). Era necessário que fosse plenamente humano, a fim de Se tornar o sacrifício a ser oferecido pelos pecados da humanidade; se Ele não fosse totalmente humano, nós não poderíamos ter sido salvos. Mesmo assim, a natureza humana de Cristo não estava sujeita ao pecado (Rm 8.3; Hb 4.15; 1 Jo 3.5). Sua natureza humana, portanto, era como a natureza humana de Adão antes da Queda.

Apesar disso, Jesus não perdeu nenhum dos Seus atributos divinos, nem deixou

de ser Deus quando assumiu a natureza humana. Continuou sendo plenamente Deus (Jo 1.1, 14; Cl 1.19; 2.9), onipotente (Mt 8.26-27; Is 9.6), onisciente (Jo 2.25; 6.64; 16.30; 21.17), eterno (8.58) e não passível de morte (2.19; 10.17-18). Esses atributos, entretanto, estavam ocultos e, geralmente, não se manifestaram durante o ministério terreno de Jesus (Mt 13.55-56), nunca sendo usados em benefício próprio, nem para tornar o caminho da obediência mais fácil para Ele (4.1-11).

Dessa maneira, Jesus continuou sendo plenamente Deus e, também, tornou-Se plenamente homem. Às vezes se diz: "Enquanto continuou sendo aquilo que Ele era, tornou-se aquilo que não era". (Deve ser lembrado que foi o Filho de Deus, a segunda Pessoa da Trindade, quem Se fez homem. Deus Pai não Se tornou homem, nem, tampouco, o Espírito Santo; Mt 3.16-17; Jo 1.1; 3.16; Gl 4.4). O fato mais assombroso de toda a história universal é que Aquele que era Deus infinito e eterno tomou sobre Si a natureza humilde do homem e continua a existir por toda a eternidade numa só Pessoa, como vero homem também.

É importante insistir no fato de que Jesus Cristo, mesmo enquanto existia nessas duas naturezas, continuou sendo uma só Pessoa. Sua natureza humana não era uma pessoa independente, (capaz, por exemplo, de conversar com a natureza divina ou de agir em oposição a ela). De uma maneira que ultrapassa o nosso entendimento, as naturezas humana e divina de Cristo foram integradas numa só Pessoa, e Ele permanece eternamente Deus e homem, mas uma só Pessoa.

O Sofrimento. Os sofrimentos de Jesus duraram por toda Sua vida, embora culminasse no Seu julgamento e morte na cruz. Experimentou os sofrimentos normais da vida num mundo caído. Ficou cansado (Jo 4.6), teve sede (19.28) e fome (Mt 4.2), sentiu-se triste (Jo 11.35) e solitário (Mt 26.56). Ele sentia grande angústia por causa do pecado humano e de seus terríveis efeitos (Mt 23.37; Mc 3.5; 8.12; Jo 11.33-35, 38). Ele suportou a oposição humana e o ódio intenso contra Si (Lc 11.53-54; Jo 15.18, 24-25). Era "homem de dores e que sabe o que é padecer" (Is 53.3).

Além disso, "aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu" (Hb 5.8); Suas forças morais e a capacidade de resistir à tentação aumentaram à medida que vencia cada tentação mais difícil, especialmente aquelas que dizem respeito às Suas necessidades e sofrimentos. Experimentou sofrimento ao suportar grandes tentações, sem ceder (Mt 4.1-11; Lc 11.53-54; 22.28; Hb 2.18; 4.15; 1 Pe 2.21-23), especialmente no Jardim do Getsêmani, pouco antes da Sua morte (Mt 26.37-38; Hb 5.7; 12.3-4). Quanto a isto, deve ser lembrado que aquele que não cede diante da tentação sente mais plenamente o seu impacto, assim como alguém que consegue segurar um fardo pesado acima da sua cabeça sente seu peso mais do que aquele que o deixa cair imediatamente.

A humilhação de Jesus aumentou em intensidade na ocasião do Seu julgamento e morte. Os sofrimentos físicos ligados à crucificação eram terríveis, bem como a zombaria e a vergonha relacionadas com semelhante morte. Contudo, bem piores foram os sofrimentos espirituais que Jesus sentiu quando Deus Pai colocou sobre Ele a culpa dos nossos pecados (2 Co 5.21; Gl 3.13; 1 Pe 2.22; Is 53.6). O Pai desviou dEle a sua face, de modo que Jesus foi deixado sozinho com toda a escuridão do pecado e da culpa (Mt 27.46; Hc 1.13). Então, ao cumprir Seu papel de sacrifício vicário (Rm 3.25; 1 Jo 2.2; 4.10), suportou até o fim a fúria da ira intensa de Deus contra o pecado.

A Morte. Visto que a penalidade do pecado era a morte (Gn 2.17; Rm 6.23), era necessário que o próprio Jesus morresse para pagar a nossa pena. A morte dEle foi semelhante à nossa, é o padrão para nós (Mt 27.50), e Seu espírito (ou alma) humano foi separado do Seu corpo e passou para a presença do Pai no céu (Lc 23.43, 46). Assim, Ele experimentou uma morte semelhante àquela que nós, como crentes, experimentaremos se morrermos na presente era. O conhecimento de que Jesus

passou pela morte antes de nós deve remover o temor da morte (1 Co 15.55-57; Hb 2.14-15).

Não é correto dizer que a natureza divina de Jesus morreu, ou poderia morrer, se "morrer" subentende uma cessação das atividades, uma interrupção da consciência ou uma diminuição de poder (Jo 2.19; 10.17-18). Mesmo assim, Sua natureza divina, em virtude da sua união com a natureza humana de Jesus, teve a experiência de passar pela morte. Não se declara abertamente nas Escrituras se a natureza divina propriamente dita já chegou a ser o alvo da ira de Deus contra o pecado. (Quanto à idéia de que Jesus "desceu ao inferno" depois da Sua morte na cruz, ver abaixo).

O Sepultamento. O corpo de Jesus foi depositado num túmulo (Mt 27.59-60), continuando em estado de morte durante algum tempo. Assim, a humilhação de Jesus foi completa, porque Ele sofreu todo o castigo e a vergonha que a humanidade caída deveria sofrer como resultado do pecado.

"A Descida ao Inferno." Não parece correto dizer que Jesus desceu ao inferno, pelo menos em algum sentido que possa ser compreendido hoje em dia, à parte dos significados específicos que possam ser atribuídos à palavra "inferno". Ele não passou conscientemente por mais sofrimentos depois de morrer na cruz, porque exclamou: "Está consumado" (Jo 19.30). A declaração do Sl 16.10: "Não deixarás a minha alma na morte [Sheol]", aplicada a Cristo no NT (At 2.27; cf. 13.35), é melhor entendida assim: Deus não O Abandonou no túmulo, ou no estado de morte, pois a palavra hebraica *š*^{e}*'ôl* certamente pode ter aqueles significados.

Não se trata, tampouco, de Cristo proclamar uma segunda oportunidade de salvação para os que morreram. 1 Pe 4.6, "para este fim foi o evangelho pregado também a mortos", é melhor entendido no sentido de que o evangelho foi pregado aos crentes que haviam morrido antes da data em que Pedro estava escrevendo, e que a razão por que o evangelho foi pregado a eles durante a sua vida não era para salvá-los da morte física, mas para salvá-los do juízo final.

É improvável que algum texto do NT possa ser entendido no sentido de Jesus, depois de Sua morte e antes da Sua ressurreição, ter ido proclamar Seu triunfo aos espíritos rebeldes na prisão (um conceito luterano comum) ou levar os crentes do Antigo Testamento para a presença de Deus no céu (um conceito católico romano). Em Ef 4.9, onde Paulo diz que Cristo desceu "até às regiões inferiores da terra", é melhor que se entenda que se trata de um genitivo de oposição, significando "às regiões inferiores, a saber, à terra".

Assim, o texto se refere à encarnação. 1 Pe 3.18-20, que é reconhecidamente um texto difícil, diz que Cristo "foi e pregou aos espíritos em prisão, os quais noutros tempos foram desobedientes quando a longanimidade de Deus aguardava nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca". Quando se reconhece que Pedro entendia que o espírito de Cristo estava ativo nos profetas do AT (1 Pe 1.10-11) e que Noé era "pregador da justiça" (2 Pe 2.5), provavelmente é melhor interpretar o texto no sentido de Cristo, em espírito, ter pregado através de Noé enquanto a arca estava sendo construída. Neste caso, portanto, também não se contempla aqui alguma "descida ao inferno".

No Credo Apostólico, a frase "desceu ao inferno" é um acréscimo posterior, que não apareceu antes de *ca.* de 390 A.D., provavelmente com o sentido original de "desceu à sepultura" (ou: *ao hades*, como diz o credo em português).

A Exaltação de Cristo. Os quatro aspectos da exaltação de Cristo são: (1) a ressurreição, (2) a ascensão, (3) a sessão e (4) a volta em glória.

A Ressurreição. A ressurreição foi o ponto de transição para o estado de exaltação de Jesus. A Pessoa de Cristo foi exaltada, não apenas Sua natureza humana, mas o centro dessa atividade de exaltação foi a transformação da Sua natureza humana em

um estado novo e muito mais glorioso.

A ressurreição não foi apenas uma restauração à vida, mas o início de um novo e melhor tipo de vida, uma "vida ressurreta" (Rm 6.9-10). Depois da ressurreição, Jesus ainda tinha um corpo físico que podia ser tocado e segurado (Mt 28.9; Jo 20.17, 27), que podia partir o pão (Lc 24.30), preparar o desjejum (Jo 21.12-13) e comer (Lc 24.42-43). Era um corpo de "carne e osso", pois Jesus disse: "Um espírito não tem carne nem ossos, como vedes que eu tenho" (v. 39).

Este corpo físico de Jesus, entretanto, já não estava sujeito a fraqueza, enfermidade, envelhecimento ou morte. Era imperecível, glorioso e poderoso (1 Co 15.42-44; aqui, o termo "espiritual" não significa "imaterial" mas "conformado ao caráter do Espírito Santo"). É possível que Jo 20.19 subentenda que Jesus tinha a capacidade de entrar milagrosamente num aposento trancado. Fica claro que, uma vez que Jesus foi as "primícias" da ressurreição, nós também seremos semelhantes a Ele, quando formos ressuscitados dentre os mortos (1 Co 15.20, 23, 49; Fp 3.21; 1 Jo 3.2).

A ressurreição demonstrou a aprovação por Deus Pai e Sua satisfação com a obra de Cristo na redenção (Is 53.11; Fp 2.8-9). Agora, Cristo havia sido exaltado a um estado mais elevado também no tocante à Lei: Ele já não estava debaixo da Lei no sentido de estar obrigado a obedecer ao AT como nosso representante, pois Sua obra de obediência em nosso lugar já estava completa (Rm 5.18-19).

A ressurreição foi, ainda, o início de um novo relacionamento com Deus Pai, porque Jesus foi exaltado ao estado de "Filho" messiânico, com novo poder e autoridade que não Lhe pertenciam antes como Deus-homem (Mt 28.18; At 13.33; Rm 1.4; Hb 1.5).

A Ascensão. Quarenta dias depois da Sua ressurreição (At 1.3), Jesus subiu ao céu e apropriou-se mais plenamente dos privilégios do Seu estado de exaltação. O NT representa claramente a ascensão de Jesus como sendo corpórea e, portanto, como ascensão para um lugar (Lc 24.51; Jo 14.1-3; 16.28; 17.11; At 1.9-11), embora seja um lugar normalmente oculto dos nossos olhos físicos (At 7.55-56; cf. 2 Rs 6.17). Desse modo, Jesus reteve Sua natureza humana quando voltou ao céu e a manterá para sempre (cf. Hb 13.8). A natureza humana de Jesus, no entanto, agora é digna de adoração de toda a criação, ao contrário de nossa natureza humana.

Quando Jesus subiu ao céu, recebeu glória, honra e autoridade que não eram dEle antes, como Deus-homem (At 2.33, 36; Fp 2.9-11; 1 Tm 3.16; Hb 1.3-4; 2.9), especialmente a autoridade para derramar o Espírito Santo sobre a igreja com maior plenitude e poder do que antes (At 1.8; 2.33).

Depois de subir ao céu, Jesus ainda começou Sua obra sumo-sacerdotal, ao nos representar diante de Deus Pai (Hb 9.24) e ao interceder por nós diante de Deus (7.25; Rm 8.34). (Os luteranos têm ensinado que a natureza humana de Jesus também se tornou onipresente na ocasião da Sua ascensão ao céu, mas esse ensino não recebe apoio nítido das Escrituras, e parece ser uma afirmação cujo alvo principal é apoiar um conceito específico da presença do corpo de Cristo na Santa Ceia.)

A Sessão à Destra do Pai. Uma etapa adicional na exaltação de Cristo foi quando Se sentou [Sua *sessão*] à destra do Pai no céu (At 2.33; Ef 1.20-22; Hb 1.3). Esta ação demonstra tanto a complementação da obra redentora de Cristo quanto Seu recebimento de nova autoridade como Deus-homem para reinar sobre o universo. Os cristãos atualmente têm participação nesta sessão de Jesus à destra de Deus (Ef 2.6), principalmente em termos de participação na autoridade espiritual sobre as forças demoníacas (Ef 6.10-18; 2 Co 10.3-4) e de poder para obter vitórias cada vez maiores sobre o pecado (Rm 6.11-14).

Neste estado exaltado de reinado à destra de Deus, Cristo reinará até ao fim desta

era, quando, então, todos os Seus inimigos serão vencidos (1 Co 15.24-25).

A Volta em Glória. Quando Cristo voltar à terra em glória, Sua exaltação será completa, e Ele receberá toda a glória que Lhe é devida como o Deus-homem que pagou o preço da nossa redenção e que é digno de honra eterna e infinita. Quer esta culminação futura da exaltação de Cristo ocorra numa única etapa (segundo os amilenistas), quer em duas etapas separadas por um milênio (segundo os pós- e pré-milenistas), todos concordam que Jesus voltará um dia para a terra, a fim de reinar em triunfo (At 1.11; Ap 1.7), para derrotar todos os Seus inimigos de modo público e definitivo (2 Ts 1.7-8; Ap 19.11-21) e para sentar-Se como juiz de toda a terra (Mt 25.31-46; Ap 22.12). Então será estabelecido para sempre o Seu reino e, exaltado juntamente com o Pai e o Espírito Santo, "Ele reinará pelos séculos dos séculos" (Ap 11.15; 22.3-5).

W. A. GRUDEM

Veja também JESUS CRISTO; OFÍCIOS DE CRISTO.

Bibliografia. L. Berkof, *Systematic Theology*; E. A. Litton, *Introduction to Dogmatic Theology*; C. Hodge, *Systematic Theology*, II, 610-38.

ESTÉTICA, CONCEITO CRISTÃO DE. Um conceito cristão da teoria estética difere de uma perspectiva secular sobre a disciplina, por demonstrar como este campo e o seu desenvolvimento se relacionam com o senhorio de Jesus Cristo.

O Desenvolvimento de uma Teologia da Beleza. Durante séculos antes da encarnação histórica de Deus em Jesus Cristo, a reflexão sobre a beleza, condensada pelos diálogos de Platão, estabeleceu aquilo que, talvez, veio a ser a maior pedra de tropeço para uma teoria frutífera da arte, um senso prático de estética e uma hermenêutica que pode confiar no conhecimento imaginativo.

Platão postulava uma beleza absoluta, fora do mundo visível e temporal, como uma pérola de grande preço que os homens devem desejar conhecer. Uma boa mente grega persistiria na busca de semelhante perfeição transcendente, até chegar a contemplar a forma indescritivelmente bem proporcionada e noética da própria beleza. Então, a alma imortal da pessoa seria salva da maldição da transciência corpórea e terrestre (*Simpósio* 209e-212a). A única oração nas obras de Platão registra Sócrates entoando as palavras: "Ó Pã, concede que eu venha a ser belo por dentro" (*Fedro* 279b8-9).

O helenista Plotino e até mesmo Agostinho continuaram a tradição platônica com uma ontologia da corrente da existência que permitia que dissessem que tudo é belo à medida que existe. Os vermes são belos (*Da Verdadeira Religião* 41:77), e o mal, também, juntamente com o seu castigo, encaixa-se harmoniosamente no mosaico equilibrado da bondade de Deus (*Confissões* 7.18-19). Embora Tomás de Aquino pensasse segundo as categorias aristotélicas e mantivesse uma distância analógica entre a criatura e o Criador, sua doutrina da beleza mantinha o dogma altamente matemático e platonizado de que a proporção, a perfeição, e, agora, o resplendor se constituíam no atributo de Deus Filho (*Summa Theologica* I, 39.8), que nos agrada nas suas formas mais terrenas como "o belo".

O reformador João Calvino entendia que a beleza visível da criação espelhava a glória de Deus; a arte, portanto, veio a ser o dom de Deus à humanidade para ajudar os homens e as mulheres a reconhecerem a beleza, um tipo de revelação geral de Deus. As preleções de Abraham Kuyper, em Princeton, em 1898, prosseguiram com as idéias de Calvino e formularam, de modo um pouco idealista, aquilo que quase veio a ser a

principal tradição entre os pensadores protestantes evangélicos: a arte tem a tarefa mística de trazer à lembrança daqueles que têm saudades dos céus a beleza perdida e o brilho perfeito que há de vir.

No contexto das religiões comparadas. Gerardus van der Leeuw desenvolveu uma apologia do "belo" como passo auxiliar ou penúltimo em direção àquilo que é "santo". O tomista Jacques Maritain nas suas "Preleções Mellon", de 1952, apresentou uma teologia complexa de beleza artística e transcendental, em que confessou "que toda grande poesia desperta em nós, de uma maneira ou outra, o senso da nossa identidade misteriosa, e nos atrai em direção à fonte da existência".

Os pensadores cristãos que adotam uma teologia da beleza são assediados pelos problemas que acompanham a teologia natural e todas as teodicéias: Até que ponto é radical e desfigurante a realidade do pecado e a necessidade da redenção por Cristo? Natureza e arte, sendo belas, podem ser malignas? E, se a arte humana é bela, não é naturalmente boa? Além disso, se a beleza for entendida como harmonia elementar no mundo, ou uma qualidade condigna e satisfatória dos artefatos humanos, então, os conceitos da ordem equilibrada, da forma e do prazer são, na melhor das hipóteses, analogias da realidade estética. Tais propriedades da "beleza" não definem o caráter peculiar do talento artístico, nem explicam o campo especial da arte, que é aquela do significado oblíquo.

A Luta por uma Hermenêutica à Plena Prova. O debate moderno na teoria estética tem convertido, em grande medida, a beleza em problema de gosto, discutindo, depois, o tipo e a confiabilidade dos julgamentos "estéticos". Há preocupação em como ler e interpretar a arte e a literatura com uma mente crítica que possa ter certeza de uma exegese correta.

No século XVIII, Alexander Gottlieb Baumgarten afirmou que o âmbito estético era de uma fusão de imagens e conhecimento, sem uma distinção exata de idéias, que seria necessária a um conhecimento superior e lógico. Imanuel Kant identificou o gosto como uma forma autônoma e desinteressada de sensibilidade que envolvia o uso satisfatório das faculdades cognitivas da pessoa, mas que não era uma fonte de conhecimento; a sensibilidade humana ao belo, e especialmente às questões sublimes, era importante para Kant, por que semelhante atividade estética é análoga e preliminar à moralidade.

Hegel, no entanto, teve influência ao reduzir as preocupações no tocante ao gosto e ao julgamento estético em geral, ao exame da arte, e arte como um tipo de teofania secular. Filósofos idealistas românticos das belas artes, como Herder e Schelling, apoiaram fortemente a idéia do gênio artístico e da criatividade intelectualmente intuitiva, que dava à pintura, à música, e especialmente à poesia, um caráter de revelação que transcende o exame lógico. A crítica da literatura logo se tornou, em grande medida, uma questão do discernimento empático do "espírito" do texto e do seu significado profético para o presente; os contextos históricos do passado vieram a ser, de modo geral, irrelevantes para a interpretação, em comparação com a inspiração imaginativa para a humanidade oferecida pela peça.

Wilhelm Dilthey visava vencer o problema da relatividade histórica das obras de arte, ao fazer uma análise rigorosamente descritiva e psicológica da estrutura que formava a imaginação poética. Acreditava que poderia formular um método científico para a interpretação que destilaria o conhecimento duradouro e típico da arte literária relevante para qualquer tempo, a partir de então. O positivista I. A. Richards desfez esta esperança nos países de língua inglesa ao divorciar a poesia, como linguagem emotiva importante, da prosa científica de referentes semióticos. Ficou para uma nova crítica da linguagem poética (os "novos críticos"), relembrando Kant, achar um formato que

mantivesse distintos, porém em síntese, os dispositivos formais e de textura da poesia, que exigem a leitura minuciosa e profissional, e a mensagem passível de ser parafraseada.

Pensadores marxistas como Georg Lukács e Leon Trotsky tornaram claro, mais do que muitos cristãos confessos, quão profundamente permeada está toda arte e literatura da perspectiva dedicada do artista que formava a obra. No entanto, a estética marxista é normalmente tão partidária, e sua hermenêutica tão ditada pelos dogmas políticos ortodoxos com consciência de classe, que a teoria e a leitura dos textos tornaram-se mais uma diatribe predizível do que análise e exegese genuínas. De modo bem diferente, Hans-Georg Gadamer reintroduziu uma dialética hegeliana, humanizada e autorizada pelo diálogo platônico sobre o belo, como modelo para a interpretação crítica da arte. A hermenêutica de Gadamer transforma a crença de Heidegger na natureza oracular da poesia numa convicção sobre o poder mediador da linguagem para transpor o tempo e transmitir a herança cultural da arte literária, se a consciência do leitor estiver livre para, alegremente, se encantar, saindo das trevas dos preconceitos e entrando na luz do "conhecimento adequado" do texto que fala.

Infelizmente, os cristãos que trabalham com a teoria literária e a estética da arte e da crítica literária, bem como os expositores comuns da Bíblia, têm, em geral, acompanhado a distância as tendências seculares. A preocupação neo-idealista pelo "conteúdo espiritual", sem se importar com os pormenores técnicos, convertida na tentativa demitizadora de Bultmann de chegar ao âmago do *kerygma* das Escrituras, abriu mão dos ornamentos lingüísticos. O credo positivista subseqüente, de que somente o conhecimento racional e lógico (preferivelmente averiguado de modo científico) é fidedigno, tem estimulado um modo de ensinar a literatura que separa nitidamente (1) a descrição neutra e técnica e (2) a avaliação ortodoxa da cosmovisão. A idéia de que as Sagradas Escrituras não são tanto História verdadeira quanto "revelação proposicional" também tem uma dívida para com o compromisso positivista. As escolas atuais da estética estruturalista francesa e dos críticos "descontrutivistas", que tratam os textos com a originalidade dos artistas do dadaísmo, e cujo enfoque se concentra, acima de tudo, no leitor e no espectador, parecem ter um reflexo curioso na práxis daqueles que nada têm contra a exegese deturpada das Escrituras, enquanto o resultado for uma lição ortodoxa. Parece haver grande fermentação e muita confusão nos tempos atuais, porque o conhecimento imaginativo (literário) ainda está sem um lar filosófico cristão como conhecimento de boa fé.

A Problemática da Teoria Estética Sistemática. Uma estética teorética informada pelo conhecimento de que habitamos num mundo criado pelo Senhor Deus revelado em Jesus Cristo postulará uma ordenança para a realidade estética, para o estilo de vida normal e para a confecção profissional de obras de arte. Uma teoria estética, cuja análise é formada por uma orientação biblicamente cristã, reconhecerá, também, que artistas e críticos, bem como líderes de estilo e compositores de obras de arte, têm inspirado um espírito santo ou maligno nos seus respectivos resultados artísticos, e cada um deles precisa ser examinado para se ver até que ponto o exercício legítimo das suas tarefas tem oferecido ao público percepções ou maldições.

Uma tentativa relevante de perscrutar estas questões com sensibilidade cristã considera que a encarnação de Jesus Cristo é o paradigma para atos artísticos. Os artistas dão ao conteúdo das idéias espirituais a "carne" da matéria sensível. Semelhante "estética teológica" tende a aceitar uma teologia de beleza transcendental, a pensar dentro de uma analogia de Deus-artista e a proferir uma apologia que trata toda a arte como essencialmente sacramental.

Uma tentativa atual diferente de formular uma teoria estético-filosófica

radicalmente cristã pede uma reforma total da tradição recebida e pensa na base de uma estrutura categórica diferente. A lei (qualificativa) de Deus para o lado estético da vida e do estilo, e que deve ser obedecida, é a ordenança da alusão, onde a atividade deve ser regida por um espírito alegre e de surpresa — aquilo que faria Deus sorrir. Os artistas são conclamados a captar as coisas e os eventos na criação com mímicas desenvolvidas com imaginação, caracterizadas pela qualidade das nuanças. Entende-se que os artistas não são imitadores de Cristo que Se vestiu de carne, mas como obreiros diaconais peritos em formar símbolos cheios de significado para quem tiver olhos para ver e ouvidos para ouvir. As obras de arte são, no seu âmago, metáforas e parábolas que necessitam ser tratadas como expressões de súditos humanos vivos e seriamente dedicados ao reino vindouro de Cristo. Se a obra de arte for vã, precisará ser humilhada com caridade; se for fraca, deverá ser ajudada por sabedoria informada; se for frutífera, deverá ser louvada com gratidão. A teoria estética cristã deve formar uma enciclopédia de artes e literatura especiais que evite qualquer hierarquia de categorias. Deve dar as boas-vindas à arte que se dedica a tarefas especiais, tais como os retratos comemorativos, os monumentos, a publicidade e a liturgia, mas também deve promover o teatro, os concertos, as pinturas nos museus e os romances, que têm sua própria contribuição a fazer como arte na sociedade. A estética cristã torna claro que o nosso estilo, as nossas obras de arte, a crítica e a teoria daquilo que é estético e artístico na História serão julgados, no Dia Final do Senhor, segundo seus frutos redentores.

C. G. SEERVELD

Veja também ARTE CRISTÃ.

Bibliografia. A. Kuyper, "Calvinism and Art," in *Lectures on Calvinism*; G. van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty*; J. Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry;* W. Tatarkiewicz, *A History of Six Ideas;* H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*; M. Murray, *Modern Critical Theory*; F. Lentricchia, *After the New Criticism*; S. K. Langer, *Feeling and Form*; C. G. Seerveld, *A Christian Critique of Art and Literature* e *Rainbows for the Fallen World; The New Orpheus,* ed. N. A. Scott, Jr.; N. Wolterstorff, *Art in Action*; R. Paulson, *Shakespeare, Milton, and the Bible.*

ESTÓICOS, ESTOICISMO. O estoicismo foi uma escola importante do pensamento helenístico. Os estóicos derivaram seu nome do Pórtico (*stoa*) Pintado, em Atenas, onde ensinava o fundador deles. Embora a escola, fundada por Zenão de Cício (335-263 a.C.), continuasse a manter a sua sede em Atenas, no decurso da sua existência de mais de meio milênio, seus maiores pensadores e praticantes não procediam da Grécia continental. Depois da morte de Zenão, Cleanto de Asso (331-232) assumiu a liderança da escola, mas parece ter feito pouco mais do que passar adiante os ensinos do seu mestre. O verdadeiro sistematizador da Stoa Primitiva foi o líder seguinte da escola, Crisipo de Soli (c. 280-207), que também expandiu o pensamento de Zenão.

A Stoa Média, que continuou a principal tradição estóica durante os últimos dois séculos antes de Cristo, introduziu alguns elementos platônicos, mas a contribuição de maior alcance foi feita por Panécio de Rodes (c. 185-110 a.C.), que estendeu os ensinos, de modo que pudessem ser aproveitados por aqueles que estavam na vida pública, e não apenas pelos filósofos. Por isso, a Stoa Posterior, dos dois séculos depois de Cristo, pôde tornar-se predominantemente romana e concentrar-se quase inteiramente na ética. Destacam-se, neste período, Sêneca (c. 4.a.C. - 65 d.C.), Epicteto (c. 55 — c. 135) e Marco Aurélio (121-180 d.C.). Depois de Marco Aurélio, o estoicismo como uma escola distintiva caminhou paulatinamente para a extinção, mas algumas das suas

características continuavam sendo assimiladas nas filosofias predominantemente platônicas tanto dos pagãos quanto dos cristãos.

A divisão tríplice do pensamento estóico na lógica, na física e na ética, segundo se declara, derivou do próprio Zenão. A lógica era o arcabouço que sustentava os dois outros ramos, e seus princípios de dedução só recentemente voltaram a ser apreciados, pois há muito tempo já tinham sido obscurecidos pelos princípios de Aristóteles. A física estóica, que incluía a teologia, tem sido descrita variadamente como monismo ou panteísmo. Deus é totalmente imanente no mundo, e isto leva a uma forte crença na providência (*pronoia*). O destino (*heimarmenē*) também desempenha um papel chave e está por trás da crença no caráter cíclico da ordem natural, em que cada ciclo é idêntico a todos os demais. A ética estóica ganhou seu destaque principal durante a Stoa Posterior, tanto nos desenvolvimentos teóricos quanto na prática. O homem torna-se virtuoso através do conhecimento, que o capacita a viver em harmonia com a natureza e, assim, conseguir um senso profundo de felicidade (*eudaimonia*) e a libertação da emoção (*apatheia*) que o isola das vicissitudes da vida.

A influência estóica nos escritores judaicos é vista principalmente em Filo que, como outros platonistas médios, tomou emprestados a terminologia e os conceitos estóicos. De interesse principal no NT é a sensibilidade de Paulo diante da crença dos seus ouvintes estóicos na imanência divina, ao citar, no seu discurso no Areópago, o amigo de Zenão, Arato, para apoiar a doutrina (At 17.28).

Embora se possa detectar a influência estóica nos teólogos cristãos posteriores, são os platonistas médios cristãos do século II, tais como Justino e Clemente de Alexandria e os teólogos ocidentais como Minúcio Félix e Tertuliano, que revelam a maior dependência da Stoa. Em alguns dos seus escritos, as doutrinas da providência e da lei natural acham-se em formulações do tipo estóico. É provavelmente verdade, também, que os cristãos tenham derivado dos estóicos parte da terminologia da sua teologia do Logos, mas parece que a usaram de sua própria maneira platônica média. Os cristãos também achavam o conceito estóico de um mundo unificado compatível com o deles mesmos, mas é na área da ética que se acham as afinidades mais notáveis. Galeno, o médico-filósofo do século II, forneceu amplo testemunho deste fato quando classificou os cristãos com os filósofos, com base na sua ética, a despeito do fato de não poderem seguir um argumento demonstrativo. Os cristãos, no entanto, tinham opiniões diferentes dos estóicos no tocante ao suicídio, e achavam censuráveis outros ensinos estóicos, inclusive seu materialismo, fatalismo, sua doutrina dos ciclos mundiais intermináveis e a crença na imanência divina total.

G. T. BURKE

Bibliografia. K. von Fritz, *The Oxford Classicall Dictionary, 1015-16;* P. P. Hallie, *Encyclopedia of Philosophy*, VIII, 19-22; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*; F. H. Sandbach, *The Stoics*.

ETERNIDADE. A palavra sugere a transcendência àquilo que é temporal e é empregada em vários sentidos: a durabilidade ("os montes eternos"); tempo sem fim ("passando ao seu eterno galardão"); tempo sem início (concepções especulativas do universo como "um processo eterno"); o tempo infinito (a atribuição de tempo à natureza de Deus). Além disso, o termo tem sido usado tradicionalmente pela teologia e filosofia para designar a infinidade de Deus com relação ao tempo — *i.e.*, para designar a perfeição divina mediante a qual Deus transcende as limitações temporais de duração e sucessão, e possui a Sua existência num só presente indivisível.

Na filosofia grega, a eternidade da existência divina subentendia, simultaneamente, a realidade espectral e a insignificância daquilo que é temporal, um ponto de vista especulativo que contradiz o teísmo bíblico com sua ênfase na revelação redentora no tempo e no espaço. Parmênides já tinha formulado o preconceito grego: somente aquilo que é imutável e permanente é real, todo o resto é ilusório. Por outro caminho, Platão e Aristóteles chegaram à mesma conclusão: a relevância genuína pertence somente às realidades eternas, nunca àquilo que é temporal.

A teologia e filosofia bíblicas, no entanto, afirmavam a eternidade sem igual de Deus, sem excluírem a realidade criada e condicional da ordem do tempo e do espaço e a sua relevância momentosa. As doutrinas da criação, preservação, providência, encarnação e expiação desempenharam, todas elas, um papel estratégico para o mundo do tempo e da História.

Instigada por Hegel, a filosofoia moderna alojou o tempo (e o universo) na própria natureza do Absoluto. As especulações imanentes concebiam toda a realidade como temporal, como o Absoluto no processo da evolução lógica. Desta forma, a idéia de uma ordem temporal insignificante foi subvertida, bem como o conceito do Deus auto-suficiente. Hegel realmente fazia distinção entre a unidade interior intemporal indivisível do Absoluto e a diferenciação temporal do Absoluto, como natureza e espírito. Mas esta ambigüidade levou os pensadores pós-hegelianos em duas direções. F. H. Bradley declarou irreais as distinções temporais na experiência do Absoluto, ao passo que a maioria dos estudiosos pós-hegelianos rejeitaram a intemporalidade divina. Josiah Royce propôs uma posição intermediária. Embora afirmasse a temporalidade de toda a experiência, asseverou que o Absoluto conhece todos os eventos dentro de um único momento de tempo, um ato unitário de consciência, em contraste com as longas sucessões de períodos de tempos envolvidas em nosso conhecimento finito. Mas a fórmula de Royce transcendia a dualidade da eternidade e do tempo só verbalmente, visto que, segundo sua teoria, o tempo não existiria para o Absoluto no mesmo sentido que para as suas partes, nem os eventos, conforme são conhecidos por pessoas finitas, teriam relevância absoluta. Edgar S. Brightman asseverava vigorosamente a temporalidade divina do seu Deus finito. À medida que o naturalismo substituía cada vez mais o idealismo como filosofia moderna influente, seus expositores afirmavam a ulterioridade do tempo.

Como reação contra a temporalização moderna da deidade, a teologia neo-ortodoxa ressalta a "diferença qualitativa infinita" entre a eternidade e o tempo. Ela enfatiza não somente a transcendência ontológica de Deus como Criador e Sua transcendência moral sobre o homem como pecador, mas esboça Sua transcendência epistemológica, de maneira que, na exposição da *imago Dei*, limita o papel da cognição e a relevância das formas da lógica no recebimento humano da revelação divina. No entanto, ela reduz ao mínimo o aspecto histórico da revelação redentiva, ao atribuir à revelação de Deus um lugar super-histórico no encontro entre o homem e a deidade. Os escritos posteriores de Barth e Brunner moderam, de alguma maneira, suas declarações anteriores mais extremadas; mesmo assim, embora passem a enfatizar a realidade criada do tempo e a importância crucial da encarnação e da expiação, evitam a identificação direta de qualquer ponto na história com a revelação divina.

Para sanar este abismo entre a ordem temporal e a Deidade, alguns teólogos recentes, por sua vez, descartam a definição da eternidade como pura intemporalidade ou ausência do tempo. Ao evitarem, assim, a identificação que Hegel fez entre a ordem temporal e a auto-manifestação direta de Deus, alojam o tempo dentro da própria natureza de Deus, ao invés de considerá-lo na dependência criada. Oscar Cullmann abandona totalmente a idéia de intemporalidade com referência ao eterno. Sustenta

que a eternidade é simplesmente o tempo com extensão infinita: aquela, tempo sem limitações; este, limitado pela criação de um lado e pelos eventos escatológicos do outro.

Aqui se encontram os repúdios filosófico e teológico da eternidade não-temporal, embora os motivos filosóficos sejam abertamente especulativos, ao passo que os de Cullman são professamente bíblicos e exegéticos. Com base no uso de *aiōn* no NT, aplicado a um período de tempo, tanto definido quanto indefinido na sua duração, lado a lado com o uso deste termo em relação à eternidade, Cullmann argumenta que a eternidade não é intemporal, mas, pelo contrário, é tempo que nunca termina. Visto que o mesmo tempo é aplicado tanto a esta era quanto à era vindoura, os mundos temporal e eterno, presumivelmente, não se podem distinguir qualitativamente no que diz respeito ao tempo. O drama escatológico, acima de tudo, requer a idéia da progressão do tempo. Daí, a disjunção qualitativa da eternidade e do tempo ser desconsiderada como grega, mais do que bíblica, no seu pônto de vista. Ao invés de ligar o tempo exclusivamente com a criação, Cullmann afirma que o tempo se divide em três eras: a pré-criação; da criação até ao "fim do mundo"; e a pós-escatológica. A primeira é sem princípio, a última é sem fim.

Nenhuma objeção pode ser feita contra a intenção de Cullmann, que é preservar a relevância absoluta da história da redenção e evitar a dissolução do evento de Cristo como o centro decisivo da História, a partir de onde tanto o tempo quanto a eternidade devem ser compreendidos. Sua detecção de influências docéticas e helênicas na teologia de Kierkegaard, Barth, Brunner e Bultmann, ainda, obtém seu impacto a partir das formulações excessivas sobre a transcendência divina, feitas por eles. Mas não é necessário repudiar a eternidade ou a intemporalidade sem igual de Deus, para se preservar a realidade e a relevância da revelação e redenção históricas; na verdade, a temporalização do Eterno levanta problemas teológicos especificamente próprios.

Reconhecidamente, muitas representações bíblicas sugerem nada além de uma exaltação de Deus acima de todas as limitações temporais do universo (Jo 17.24; Ef 1.4; 2 Tm 1.9). Um apelo a Ex 3.14: "EU SOU o que SOU", onde a tradução francesa do nome de Javé é "o Eterno", de nada adianta, porque o consolo dos israelitas oprimidos no Egito certamente deve ter brotado de uma certeza de que Deus intervém de modo redentor na História decaída, e não da Sua não-temporalidade, a princípio.

Mas a intemporalidade de Deus pode, apesar disso, ser apoiada de modo firme. O uso constante de *aiōn* aplicado ao mundo do espaço (cosmos) sugere a concomitância do tempo e do espaço; daí, não simplesmente a temporalidade como também a espacialidade de Deus – pressuposição esta que é repudiada pelos teístas bíblicos – pareceriam subentendidas por uma dependência unilateral de *aiōn*. Desta circunstância a seguinte convicção obtém apoio: o tempo e o espaço pertencem à ordem criada, distintamente da essência divina, e que a eternidade é um atributo divino incomunicável. Além disso, o contraste bíblico entre a duração divina e temporal freqüentemente olha além de um contraste quantitativo ou proporcional para um contraste qualitativo. Categorias temporais são consideradas inaplicáveis a Javé (cf. Sl 90.2) e a palavra *'ôlām* obtém relevância teológica. Esta conotação qualitativa é mais plenamente revelada pelo uso posterior de *'ôlām* na forma plural aplicada à eternidade de Deus, fraseologia esta que é exigida pela ausência de alternativas no vocabulário hebraico para expressar uma diferenciação qualitativa.

"O plural não pode significar o acréscimo literal de certo número de durações indefinidas e ilimitadas; somente pode ser interpretado como uma ênfase poética, mediante a qual um plural quantitativo é um símbolo de uma diferença qualitativa" (*RTWB*, 266). A tradução de *'ôlām* por *aiōn* e *aiōnios* no NT também é instrutiva. O

impacto básico dos termos familiares "vida eterna" e "morte eterna" é qualitativo, e não simplesmente quantitativo. A primeira destas frases retrata uma qualidade de vida apropriada para a eternidade, em que o crente já participa mediante a regeneração (Jo 5.24), embora não subentenda, é lógico, a intemporalidade; a última destas frases, a morte eterna, é a morte espiritual que, no caso do descrente impenitente, é transmutada, na ocasião da morte física, numa condição irrevogável. Finalmente, o atributo da eternidade não pode ser desligado dos demais atributos de Deus. A ênfase que a Bíblia dá à onisciência bíblica apóia o conceito da Sua eternidade supratemporal. Se o conhecimento que Deus tem for uma inferência de uma sucessão de idéias na mente divina, Ele não poderá ser onisciente. A onisciência bíblica subentende que Deus sabe todas as coisas numa única totalidade global, independentemente de uma sucessão temporal de idéias.

C. F. H. HENRY

Veja também DEUS, ATRIBUTOS DE; DEUS, DOUTRINA DE; TEMPO; ERA, ERAS; ESTA ERA, A ERA VINDOURA.

Bibliografia. O Cullmann, *Christ and Time;* C. F. H. Henry, *Notes on the Doctrine of God*; J. Marsh, "Time," in *RTWB*.

ÉTICA. É a pesquisa da natureza moral do homem com a finalidade de se descobrir quais são as suas responsabilidades e quais os meios de cumpri-las. A ética compartilha com outros empreendimentos humanos a busca da verdade, mas distingue-se deles na sua preocupação com aquilo que o homem deve fazer, à luz da verdade desvendada. Ela não é simplesmente descritiva, mas também prescritiva no seu caráter.

O campo da pesquisa ética pode ser dividida em ética filosófica, teológica e cristã. A ética filosófica aborda a responsabilidade humana a partir daquilo que pode ser conhecido pela razão natural e no que diz respeito à existência temporal. A ética teológica trata daquilo que pode ser aproveitado dos alegados entendimentos de uma determinada comunidade, no tocante a esta vida ou a do porvir. A ética cristã é o formato cristão da ética teológica. Entende que "havendo Deus, outrora, falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias nos falou pelo Filho" (Hb 1.1-2). Ela pesa as obrigações morais do homem à luz desta revelação distintiva.

Além disso, é comum distinguir entre a ética pessoal e a social, embora a distinção seja um pouco enganosa, pois o homem é um ser social e toda conduta sua tem significado social. Apesar disso, a ética social trata das considerações morais que dizem respeito à nossa identidade coletiva, à medida que formamos associações e estabelecemos políticas sociais. Embora essa distinção possa parecer um pouco forçada, ela nos faz lembrar que a ética envolve não simplesmente o modo como nos relacionamos com os outros, mas como os grupos se associam, a fim de agirem de modo responsável.

A pesquisa ética é uma atividade refletiva, e, como tal, é humana e falível. Seja qual for a crença do indivíduo ou do grupo a respeito de uma revelação de Deus, nunca se imagina que ela seja exaustiva ou que a tudo abranja. Os aspectos da vida humana mudam com o tempo, de modo que o homem deve voltar a pesar, de tempos em tempos, quais são as implicações, para o presente, das verdades percebidas no passado. Além disso, há as barreiras transculturais que devem ser vencidas no esforço de entender a obrigação do homem num determinado meio-ambiente.

Já é hábito falar na consciência como a faculdade ética do homem, mas esta

maneira de expressar a questão tem cada vez mais caído em desuso desde o surgimento dos avançados estudos psicológicos. Permanece o fato de que o homem toma decisões não simplesmente com referência a preocupações rigorosamente pragmáticas, mas àquilo que ele percebe ser correto e apropriado. Ele raciocina e age com referência a alguma norma ética.

Há, dentro da ética teológica de modo geral, e na ética cristã em particular, uma preocupação com uma "ordem superior". O compromisso religioso da pessoa tem precedência sobre a obrigação à autoridade humana, por mais legítima que seja esta última em outras circunstâncias. Devemos obedecer a Deus mais do que aos homens (cf. At 4.18-19). De qualquer maneira, vemos nossa responsabilidade dentro do escopo de qualquer fator ou ideal integrante que esteja operante.

M. A. INCH

Veja também SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS; ÉTICA BÍBLICA; ÉTICA SITUACIONAL; ÉTICA SOCIAL.

Bibliografia. K. Baier, *The Moral Point of View*; E. Brunner, *The Divine Imperative*; W. Elert, *The Christian Ethos*; N. Geisler, *Ética Cristã: Alternativas e Questões Contemporâneas;* J. Hospers, *Human Conduct*; C. H. Whiteley, "On Defining 'Moral,'" in *The Definition of Morality*, ed. G. Wallace e A. D. M. Walker; G. Winter, ed., *Social Ethics*.

ÉTICA BÍBLICA. A ética acha seu lugar num dicionário teológico exatamente porque nem no pensamento judaico nem no pensamento cristão ela pode ser separada do seu contexto teológico, a não ser visando o propósito da concentração. Toda a teologia bíblica tem implicações morais nas quais consiste a ética bíblica.

No AT. Ao reconhecer o AT como escritura cristã, a Igreja adotou alguns precedentes morais embaraçosos: a queima das bruxas, a taça envenenada para a prova moral, o castigo de famílias inteiras, a poligamia, o concubinato e muita violência e guerra. Mas também foi herdeira de grande dose de instrução moral, advertências, exemplos, alta inspiração e fé moral, que aumentou incomensuravelmente os recursos éticos do cristianismo.

A principal conquista foi, sem dúvida, o fundamento teocrático da ética como a vontade de Deus, santa, fiel e boa, uma ética que se baseava naquilo que Deus já fizera como Criador e Redentor do Seu povo. Assim, o Decálogo começa com "Eu sou o SENHOR teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão"; ao passo que a aliança sem igual que ligava Israel ao seu Deus, não num vínculo natural (como se Deus fosse o ancestral mais remoto) mas num relacionamento moral, que se originou na escolha, promessa e libertação da parte de Deus, às quais Israel correspondeu com obediência e confiança gratas, conferiu uma qualidade sem paralelo de humildade e confiança ao pensamento ético judaico. Corretamente entendida, a obediência não procurava obter o favor divino, mas era inspirada por ele.

O próprio Decálogo (perpetuando ideais ainda mais antigos) é um documento ético notável, sendo que sua forma tradicional abrange um código duplo de deveres religiosos (Ex 20.3-12) e sociais (vv. 13-17) embora submeta as duas áreas (a adoração, a proibição dos ídolos, o juramento, o dia sagrado e a piedade filial, de um lado; e a santidade de vida, casamento, das posses, da verdade e do desejo, do outro lado) à autoridade divina direta. Inevitavelmente esta forma de mandamento deu seu tom à moralidade judaica, embora o mandamento final contra a cobiça entre num âmbito onde o legalismo nada possa fazer.

O desenvolvimento desta base ética no "Livro da Aliança" (Ex 20.22-23.19; veja 24.7) reflete um fundo histórico simples nômade e agrícola, e leva um senso de justiça e de responsabilidade comedida às condições primitivas; os delitos capitais são numerosos, a escravidão é aceita, mas a eqüidade e a piedade começam a afetar a vida social.

Deuteronômio enfatiza um espírito humanitário, uma liberalidade, compaixão e santidade interior ("Amarás o SENHOR teu Deus", 6.5) inteiramente de conformidade com o ensino dos profetas. Amós tornou a ética essencial ao relacionamento entre Israel e Deus, e sua moralidade era pura, auto-disciplina, apaixonadamente defensora dos pobres e oprimidos, oposta à crueldade, ao dolo, ao luxo e ao egoísmo. Isaías e Miquéias exigiam uma religião de conformidade com o caráter do Santo de Israel. Jeremias, Ezequiel e Isaías 40-66 aplicam as lições amargas do exílio na Babilônia de modos éticos inexoráveis, embora sempre dentro do contexto do propósito inabalável de Deus pelo Seu povo. O Deus de Israel é enfaticamente o Autor e Guardião da lei moral, exigindo acima de tudo que os homens pratiquem a justiça, amem a misericórdia e andem humildemente com o seu Deus (Mq 6.8).

O ensino moral judaico posterior incluía (em Provérbios, Eclesiastes, Jó, Siraque) "sabedoria" ética valiosa, cujo alvo era simplificar o dever em reverência prática por Deus, o mais simples bom-senso naqueles que se sabem criaturas do Eterno: "O temor do SENHOR é o princípio da sabedoria" (Sl 111.10). O ideal da sabedoria é expresso de modo eloqüente em Jó 31.

O exílio na Babilônia e o domínio estrangeiro que o seguiu tanto ameaçaram a auto-identidade judaica que uma ênfase tremenda foi dada à lei escrita e oral, que entesourava tudo quanto era distintivamente judaico. A piedade, o nacionalismo e o orgulho combinaram-se para produzir um legalismo exagerado, um fardo para a maioria e uma fonte de cegueira moral, casuísmo hipócrita e farisaísmo para muitos. Daí surgiu a oposição "religiosa" a Jesus, para quem o legalismo não tinha nenhuma autoridade divina, e à ênfase que o cristianismo dava à liberdade.

No NT. Uma longa tradição ética foi resumida, portanto, quando João Batista apareceu, exigindo pureza, retidão, honestidade e solicitude social (Lc 3.10-14). Mas especialmente iluminadora é a discriminação de Jesus, ao retomar do judaísmo seu monoteísmo ético, sua consciência social e o relacionamento entre a religião e a moralidade, enquanto rejeitava a tendência ao farisaísmo, o legalismo duro e externo, o nacionalismo, o cultivo de mérito e a não diferenciação entre o ritual e a moralidade. Por outro lado, Jesus levou a exigência da retidão ainda mais longe do que a Lei tinha feito, penetrando na mentalidade e no motivo por trás do comportamento (Mt 5.17-48), voltando aos propósitos originais de Deus (Mc 2.27; Mt 19.3-9) ou ao mandamento suficiente e sobrepujante do amor a Deus e ao próximo (Mt 22.35-40). Neste resumo de todo o dever, religioso e social, em termo do *amor*, acha-se a contribuição mais característica de Jesus ao pensamento ético, e Seu exemplo do significado do amor e Sua morte por amor aos homens perfazem Sua contribuição mais poderosa à realização ética.

A religião e a ética encontram-se de novo no evangelho do reino de Deus, que Cristo pregou, Sua versão da esperança messiânica e da visão dos profetas de Deus como Senhor da História; a descrição que Cristo fez da vida no reino, com suas oportunidades e obrigações, dá aplicação à Sua idéia radical e realista de justiça e de amor à vida da família, mordomia cristã das riquezas, responsabilidade diante do estado, os males sociais e o fato da enfermidade e crueldade do pecado. Em todos os âmbitos, a obediência à vontade de Deus constitui-se no reino e assegura as suas bênçãos, embora possa envolver a perda da própria vida, que terá lucro eterno.

Mas o Rei também é Pai, e os cidadãos do reino são Seus filhos, que compartilham de uma condição e de uma vida que refletem o caráter de Deus, numa comunhão e num espírito de perdão, em liberdade e confiança, que tornam alegre a obediência. Por trás de tudo, está a lealdade pessoal dos homens ao próprio Jesus como Salvador e Senhor; naquele amor (Jo 14.15; 21.15-17), o desejo de ser como Cristo torna-se um incentivo moral de imenso poder emocional. Semelhante amor deleita-se em guardar os mandamentos de Cristo.

Há bons motivos para se crer que a igreja apostólica oferecia treinamento moral considerável aos convertidos, abrangendo a abstinência dos pecados antigos e dos costumes pagãos, a firmeza sob a perseguição, o incentivo à comunhão e a submissão aos líderes. Este treinamento provavelmente incluía listas de deveres de maridos, esposas, pais, filhos, servos, escravos, vizinhos (veja Colossenses e 1 Pedro). O desenvolvimento mais antigo do ensinamento ético cristão provavelmente seja melhor ilustrado em 1 Pedro, onde a ênfase recai sobre a santidade e a submissão — às autoridades civis (2.13-17), aos senhores de escravos (2.18-25), aos maridos (3.1-7) e dentro da comunhão (3.8-9; 4.8-11; 5.5-6). Este tema inesperado não somente descreve o significado da vida sob o domínio divino; ele segue o conceito bíblico da essência do pecado como vontade própria.

Ilustrações da vida cristã moral mais antiga são melhor vistas na galeria impressionante de Lucas (em Atos) de pessoas essencialmente boas, felizes, socialmente úteis, corajosas e transformadas, que corresponde estreitamente ao seu quadro de Jesus em seu evangelho. Tiago, também, provavelmente apresenta um quadro primitivo da tomada de posição moral da igreja, numa série de meditações sobre as grandes palavras de Jesus segundo o modo de literatura de sabedoria judaica.

A preocupação ética de Paulo era ir contra o legalismo que fracassara na sua própria vida e que ameaçava limitar a Igreja a uma seita judaica; ele assim fazia ao insistir na suficiência da fé para salvar judeus e gentios, igualmente, e na liberdade do cristão para seguir a orientação do Espírito (Gálatas). Ao transmitir aos convertidos a tradição comum do ensinamento ético (Rm 6.17; 2 Ts 2.15; 3.6), Paulo explicava especialmente o significado ético da fé e a natureza da vida no Espírito.

Enfrentando o desafio de quem dizia que, se a justificação é pela fé somente, o crente pode continuar impunemente no pecado, Paulo responde que a fé que salva envolve tão grande identificação pessoal com Cristo na morte ao pecado, ao eu, e ao mundo, e na ressurreição para uma vida nova de liberdade, consagração e triunfo, que continuar no pecado ao exercer semelhante fé é incoerente, desnecessário e impossível (Rm 6; Gl 2.20). Para Paulo, a fé que salva, santifica. Se algum crente achar que não acontece assim, ele está deixando de ser aquilo que em Cristo veio a ser — morto para o pecado, vivo para Deus.

O outro tema ético de Paulo argumenta que aquilo que a Lei nunca pode fazer, por causa da fraqueza da natureza humana, "a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus" realiza, de modo que a lei é cumprida em nós (Rm 8.1-4). Jeremias e Ezequiel já tinham ligado o poder invisível de Deus na criação e na história (Espírito) com o novo coração e a nova vontade necessários em Israel. Lucas, ao demonstrar que Jesus traz o Espírito e O outorga, e João, ao descrever o Espírito como o outro Eu de Jesus, revelam como, no pensamento cristão primitivo, a idéia inteira do Espírito divino estava estampada com a imagem de Jesus (At 16.7). Paulo declara que o efeito desta identificação é produzir o caráter semelhante ao de Cristo — o fruto do Espírito — em cada crente bem disposto (Gl 5.22-23; Rm 5.5; 8.9-14). Esta transformação dos homens pela dinâmica interior do Espírito de Cristo é um dos temas éticos centrais do cristianismo.

Outro tema comum em todo o ensinamento ético do NT é a imitação de Cristo.

Os evangelhos sinóticos apresentam o tema como simplesmente seguir a Jesus. João expõe o ideal de *Christus Exemplar*, como amar (13.34; 15.12), obedecer (9.4; 15.10), ficar firme (15.20) e servir humildemente (13.14-15), conforme Jesus fez por nós. 1 João a liga com a esperança cristã (3.2). Pedro associa a imitação especialmente com a Cruz (1 Pe 2.21-25; 3.17-18; 4.1,13). Paulo faz dela o alvo da adoração (2 Co 3.18), do ministério (Ef 4.11-13), da exortação (1 Co 11.1) e da providência divina (Rm 8.28-29), definindo seu significado mais interno como ter "a mente de Cristo" (1 Co 2.16; Fp 2.5), "o Espírito de Deus" (1 Co 7.40).

Resumo. Em contraste com os sistemas filosóficos, as marcas permanentes da ética bíblica são: seu fundamento no relacionamento com Deus; sua obrigação imposta e objetiva à obediência; seu apelo àquilo que há de mais profundo no homem; sua relevância social realista; e sua capacidade de adaptação e desenvolvimento contínuos.

A formulação bíblica final do ideal como a semelhança a Cristo relaciona-se diretamente com o amor e a gratidão despertados pela experiência da redenção; está arraigada na História objetiva (como implicação ética óbvia da Encarnação); faz um forte apelo às melhores intuições morais do homem; exige um ministério semelhante ao de Cristo entre os necessitados deste mundo e o cumprimento do reino de Deus na terra; e no decurso dos séculos cristãos suas muitas formas e interpretações têm comprovado sua adaptabilidade flexível às condições mutáveis. O mandamento bíblico antigo: "Sede santos, porque Eu sou santo", acha um claro reflexo na promessa bíblica mais recente: "Seremos como Ele".

R. E. O. WHITE

Veja também SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS; DEZ MANDAMENTOS, OS; REINO DE CRISTO, DE DEUS, DO CÉU; IMITAÇÃO DE CRISTO.

Bibliografia. W. O. E. Oesterley and T. H. Robinson, *Hebrew Religion*; J. H. Houlden, *Ethics of the NT*; W. Lillie, *Studies in NT Ethics*; L. H. Marshall, *Challenge of NT Ethics*.

ÉTICA SEXUAL. O campo da obrigação e dos deveres morais nos relacionamentos sexuais. Este é um assunto extenso, porque a identidade sexual é fundamental para a condição e experiência humanas. "Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou" (Gn 1.27). Vivemos atualmente na esteira de dois movimentos que muito fizeram para perturbar a visão judaico-cristã sobre os papéis sexuais: a revolução sexual e o movimento da liberação feminina das décadas de 1960 e 1970.

Questões Gerais. Há numerosas questões e subquestões classificadas na categoria maior da "ética sexual", que precisam ser examinadas num contexto fiel à tradição judaico-cristã em geral.

O Nível Pessoal. A perspectiva pessoal necessariamente tem seu centro de gravidade no ensinamento bíblico claro de que os cristãos são chamados à moralidade pessoal. As relações sexuais estão no âmbito exclusivo do relacionamento do casamento que serve, por si mesmo, como modelo, ou símbolo, do relacionamento entre Cristo e Sua Igreja. A norma bíblica é a do noivo e da noiva virgens que passam a viver juntos numa fidelidade inflexível. A santidade da pessoa humana e o entendimento cristão de que o corpo é "o templo do Espírito Santo" não pode aceitar nada menos do que isto. Em suma: num conceito bíblico da ética sexual não há lugar para a acomodação ao relativismo moral que permeia a sociedade.

O Nível Feminino. Uma segunda perspectiva na consideração da ética sexual diz

respeito ao papel das mulheres na igreja e na sociedade em geral. A este respeito, os cristãos não são unânimes na sua opinião. As mulheres devem ser ordenadas? É uma injustiça o fato de a maioria dos cargos profissionais de destaque continuarem a ser detidos por homens? Quais são as escolhas legítimas à disposição de mulheres cristãs que receberam do Senhor a bênção de ter filhos? A tendência de jovens casais evangélicos terem dois filhos, usando, depois, métodos anticoncepcionais, a fim de que a mãe possa seguir uma carreira, é um uso legítimo da tecnologia médica moderna ou uma concessão pecaminosa ao *Zeitgeist* modernista? A revolução sexual e o movimento de liberação feminina desafiaram as respostas tradicionais a perguntas tais como estas. Aos cristãos permanece a tarefa importante de aplicar os conselhos das Escrituras e a sabedoria da tradição judaico-cristã à atual situação sócio-cultural.

O Nível da Política Pública. Os valores de quem devem ser refletidos na lei e na política pública da nossa sociedade pluralista? Os contextos fatuais em que as questões surgem são numerosos e estão em constante mudança. O que permanece constante é o choque inevitável de cosmovisões, ou aquilo que certo cientista político descreve como "um profundo abismo filosófico entre duas visões morais da humanidade, radicalmente distintas e diametralmente opostas entre si". Os direitos de homossexuais, a educação sexual expansiva nas escolas públicas, a distribuição de contraceptivos aos menores de idade, sem o conhecimento nem o consentimento dos pais, propostas para emendar as leis do casamento para se permitirem casamentos experimentais ou em grupo, a literatura de sexologia pró-incesto dos "peritos", bancos futuristas de sêmen e "mães por procuração" que "alugam um ventre" são apenas alguns dos assuntos relevantes de propostas e programas públicos recentes. De qualquer maneira, no contexto de semelhantes questões da política pública fica claro que a ética judaico-cristã está sendo sitiada e, por esta razão, esta área de ética sexual será examinada com maiores detalhes.

Questões Específicas. Um panorama de escritos recentes dos evangélicos, no tocante às preocupações éticas, revela um profundo desejo de levar em conta o pluralismo da sociedade norte-americana contemporânea. Muitos evangélicos opõem-se à reintrodução das orações nas escolas públicas; alguns chegam ao ponto de apoiar o direito da mulher ao aborto, segundo este programa para um pluralismo tolerante. No entanto, cada princípio ou verdade deve ser contrabalançado por outros. Os evangélicos que empalidecem diante da idéia de impor os seus valores fariam bem em estudar os contextos fatuais nos quais surgem os conflitos sobre os valores, e esta consideração é especialmente válida quanto à ética sexual. Conforme escreveu Jacqueline Kasun no seu estudo do movimento da educação sexual: "Pode ser uma surpresa para outros pais, assim como aconteceu no meu caso, o fato de que o movimento contemporâneo da educação sexual não se concentra principalmente nos aspectos biológicos do sexo... o prospecto do currículo para a sétima e oitava séries na minha cidade de Arcata, no Condado de Humboldt, estado da Califórnia, especifica que 'o estudante desenvolverá uma compreensão da masturbação', verá filmes de masturbação, 'aprenderá as quatro filosofias da masturbação – a tradicional, a religiosa, a neutra e a radical – mediante a participação nos debates em classe', e demonstrará a sua compreensão, mediante um 'teste prévio' e um 'teste posterior' sobre o assunto. O homossexualismo recebe, de modo semelhante, um tratamento completo e simpático no novo currículo do sexo. Num artigo... distribuído por Paternidade Planejada aos professores dos cursos secundários, o autor ressalta que 'devemos completar a "revolução" sexual contemporânea... nossa sociedade deve esforçar-se para sancionar e apoiar várias formas de intimidade entre membros do mesmo sexo'. O manual do currículo sobre sexo para as escolas elementares na minha

cidade especifica que as crianças 'desenvolverão uma compreensão do homossexualismo', 'aprenderão o vocabulário e as modas sociais' no tocante a ele, 'estudarão as teorias a respeito dele', verão filmes e farão peças teatrais sobre homossexualismo, e terão exames sobre o assunto."

Os entusiastas da educação sexual freqüentemente são fanáticos que, longe de serem neutros, promovem a sua causa com zelo missionário. O currículo da educação sexual segundo o modelo Burt e Meeks, por exemplo, começa com "a excursão em grupo misto aos banheiros na primeira série, seguida pela menção do nome e explicação das partes genitais masculinas e femininas". Burt e Meeks, que propõem que as aulas de sexo sejam obrigatórias desde o jardim da infância até, pelo menos, o segundo ano do segundo grau, recomendam, ainda mais, que os professores façam com que os estudantes em todas as séries "tomem notas das discussões e as organizem cuidadosamente em unidades separadas para compilarem um caderno sobre a sexualidade humana.... [que deve incluir] leitura extra-classe... [sobre assuntos tais como] as diferenças entre a sexualidade humana e a sexualidade dos animais inferiores". A Professora Kasun duvida muito da "neutralidade dos valores" no movimento em prol da educação sexual. "O Forum Nacional do Sexo distribui, para disseminação às crianças em fase escolar, páginas de pormenores a respeito da reação genital masculina e feminina durante o ato sexual. A descrição do currículo elaborada para as escolas em Ferndale, Califórnia, sugere que os estudantes colegiais trabalhem em duplas de moço e moça nas 'folhas de definição da fisiologia', em que definam 'o jogo pré-sexual', 'a ereção', 'a ejaculação', e termos semelhantes." Em outro trecho, este mesmo currículo sugere como tópico para debate, em salas de aulas mistas, uma discussão sobre a questão de os estudantes estarem ou não satisfeitos com o "tamanho dos órgãos sexuais" com que foram dotados.

Talvez a questão mais relevante levantada pelos excessos aparentes do movimento da educação sexual diga respeito ao direito de os pais orientarem o desenvolvimento moral e de caráter dos seus filhos. Quando os programas públicos diretamente ofendem e subvertem tal direito, qual é o remédio apropriado? Quando opiniões controvertidas sobre tópicos como homossexualismo, aborto e sexo extraconjugal são ensinadas nas escolas públicas, o que devem fazer os pais que sustentam crenças mais tradicionais? Decerto, não se deve considerar impossível exigir que os programas públicos prestem contas ao público que servem. Apesar disso, ainda persiste o mito de que a luta é entre conservadores que procuram "impor a moralidade" e uma política pública neutra. Esta percepção é reforçada pelas reportagens que os veículos de comunicação fazem sobre as tentativas dos cristãos conservadores de influenciar os valores refletidos nas instituições públicas tais como as escolas. Recentemente, o mesmo padrão duplo foi aplicado àqueles que favoreciam uma regra governamental que exigia que os pais fossem avisados dentro de dez dias, depois de as suas filhas menores receberem dispositivos ou receitas médicas visando o controle de natalidade. Dois tribunais federais entendiam que era intolerável esta pequena acomodação com os direitos dos pais e a invalidaram antes da data em que deveria entrar em vigor. Os pais que se interessariam em serem informados sobre tais decisões no tocante a seus filhos menores eram retratados na imprensa como pessoas que se intrometiam em questões fora da sua legítima preocupação. Desta forma, na data em que este artigo foi escrito, a posição dos tribunais federais é de que os pais não têm o direito de serem consultados nem previamente informados, se clínicas do controle de natalidade, custeadas por verbas federais, estenderem seus serviços às suas filhas menores.

Embora a vasta maioria dos norte-americanos rejeite o homossexualismo quanto

a ser normativo, moralmente aceitável ou digno de proteção pelos costumes ou pela legislação, o movimento dos direitos de homossexuais se entrincheirou mais ainda nos anos recentes. Esta é a conclusão de Enrique T. Rueda, um sacerdote católico romano, que recentemente publicou um livro monumental sobre este assunto; o livro forçosamente há de permanecer como uma das obras de referência mais importantes sobre os direitos de homossexuais durante muitos anos. As ordenanças dos "direitos *gay*" são promulgadas e executadas, pelo menos num processo contra uma igreja que procurou demitir um organista quando ficou sabendo que este era um homossexual praticante. O tratamento simpático ao homossexualismo nos currículos da educação sexual, distribuídos pela nação norte-americana inteira, já foi mencionado. As agências federais e os projetos custeados por verbas federais têm procurado expandir a definição da "discriminação sexual" para incluir aquilo que é referido eufemicamente como "preferência sexual" ou "orientação sexual". Os defensores do "casamento" homossexual e do direito de homossexuais adotarem crianças são escutados com seriedade e, em alguns círculos, com simpatia. Ministros ou sacerdotes homossexuais são aceitos em algumas denominações protestantes de peso, e elas mesmas servem como defensoras da promoção ainda maior dos direitos e da influência social dos homossexuais. O exército dos Estados Unidos é proibido de recrutar nos "campus" das faculdades de Direito de Harvard, Yale, Columbia e outras, porque o exército não contrata homossexuais. Estes exemplos de ética sexual na política pública indicam que tal política perdeu contato com os sentimentos e crenças básicos. Mais uma vez, a pergunta é: Os valores de quem devem ser refletidos na lei e em nossa política pública?

Conclusão. Quer a ética sexual seja examinada no contexto da moralidade pessoal, em termos do papel correto de homens e mulheres na igreja e na sociedade, quer quanto às questões atuais da política pública, a conclusão é basicamente a mesma. As respostas tradicionais da história, filosofia e teologia judaico-cristãs são freqüentemente repudiadas sem sequer serem consideradas, e nossa tradição, incluindo as raízes morais dos nossos sistemas jurídicos e políticos está sendo substituída por conceitos que os secularistas iluminados oferecem no seu lugar. Embora os valores bíblicos afirmados pelos evangélicos, por outros cristãos ortodoxos e pelos judeus talvez não sejam, só por isso, apropriados para a legislação, há exemplos numerosos de estas tradições antigas realmente oferecerem a melhor alternativa para a afirmação pública. Conforme escreveu o teólogo luterano Richard John Neuhaus: "Pensava-se, até muito recentemente, entre a liderança cultural do mundo ocidental, que [a origem dos valores públicos] tivesse sido resolvida... excluindo-se da arena pública a religião ou a moralidade baseada na religião... A idéia da separação entre a Igreja e o Estado... por meio de convoluções notáveis da lógica e do direito, chegou a significar, nas mentes de muitas pessoas, a separação entre os valores baseados na religião e a política pública. Mas já passou aquele período em que se supunha que estas questões pudessem ser resolvidas simplesmente pela remoção de um lado do debate da praça pública... Não estamos falando sobre imposição de um sistema de crenças, mas, sim, a respeito de resistência à imposição de sistemas de crenças estranhas, sob a máscara da neutralidade e independência de valores, quando, na realidade, estão sobrecarregadas de todo tipo de valores estranhos às crenças, aos sonhos e às convicções do povo".

C. HORN, III

Veja também ADULTÉRIO; COABITAÇÃO; DIVÓRCIO; HOMOSSEXUALISMO; CASAMENTO, TEOLOGIA DO; SEPARAÇÃO CONJUGAL.

Bibliografia. D. G. Bloesch, *Is the Bible Sexist? Beyond Feminism and Patriarchalism*; A. C. Carlson, "Families, Sex, and the Liberal Agenda," *PI, Inverno 1980;* S. B. Clark, *Man and Woman in Christ*; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*; W. E. Oates, *DCE*, 617-19; *HLR*; J. Kasun, "Turning Children Into Sex Experts," *PI*, Primavera 1979, e "The New Sex Education", *PI*, Inverno 1980; J. Powell, *Abortion: The Silent Holocaust*; L. B. Smedes, *Sex for Christians;* H. Thielicke, *The Ethics of Sex*; K. D. Whitehead, *Agenda for the Sexual Revolution*.

ÉTICA SITUACIONAL. A posição que declara que cada decisão moral relevante tem de ser tomada "à luz das circunstâncias".

Introdução. As conseqüências, o preço, o risco, as considerações contrárias – tudo deve ser pesado na balança, a fim de se tomar decisões morais. Nunca há precedentes exatos; cada situação é sem igual em algum particular. Portanto, cada sistema de regras, leis e princípios morais dá origem à casuística, formal e autoritária, como as *Summae de Poenitentia* dos jesuítas, ou informal e consultiva, como o *Christian Directory* ("Orientação Cristã"), de Baxter, o puritano. Tais obras ajustam os princípios gerais às circunstâncias específicas, levam em conta as exceções e debatem os "casos de consciência". Não pode haver nenhuma regra moral absoluta e invariável que governe todas as situações; até mesmo uma lei tão breve como "não matarás" não se aplicava igualmente aos assassinos, aos adúlteros, à guerra, aos sacrifícios ou à comida. Declara-se que "as circunstâncias alteram os casos", e a partir daí é um passo fácil pronunciar que todos os códigos morais do mundo inteiro estão obsoletos num mundo que "atingiu a maioridade".

Esta posição é, naturalmente, atraente para a revolta moderna contra a autoridade de todos os tipos, mas concorda também com duas outras influências contemporâneas. Primeira, a diminuição das distâncias no mundo, mediante as comunicações e as viagens, numa só "aldeia global", enfatizou a grande variedade e incoerência dos sistemas éticos existentes, subvertendo a todos. Em segundo lugar, a complexidade cada vez maior da vida moderna, com a multiplicação dos dilemas morais (guerra nuclear, aborto, contracepção, toxicomania, engenharia genética e coisas semelhantes), tem revelado a insuficiência de todos os códigos existentes, no sentido de responder às perguntas levantadas pelas situações contemporâneas.

Esta falta de diretrizes adequadas e predeterminadas é a verdade essencial que a ética situacional coloca na posição de *único* princípio da teoria ética. Edifica sobre ela uma chamada nova moralidade, que repudia todas as regras, diretrizes, leis, princípios ou consagração da experiência passada ou da autoridade superior, e reduz a moralidade às decisões instantâneas, individuais, intuitivas e isoladas, que variam em cada situação.

Para fazer distinção entre o comportamento "moral" e as reações meramente caprichosas, anárquicas e amorais diante das circunstâncias, é necessário pressupor algum padrão ou "norma" de moralidade com referência ao qual possa ser descrita a qualidade de uma determinada decisão. Várias normas individuais têm sido propostas – a autocoerência, a compaixão, a utilidade, a veracidade, o prazer – ou até mesmo uma escala de normas; mas a ética situacional geralmente tem selecionado o *amor* como a norma única e auto-suficiente para a ação moral.

Estudos éticos importantes concentravam-se na "vontade de Deus para a comunidade" (Brunner), na "receptividade para com a exigência do amor" (Barth) ou em se "deixar que o amor de Deus flua através de nós" (Nygren). Esta ênfase estava à altura da busca feita por um mundo dividido, que queria a coesão social, uma resposta coletivista ao individualismo excessivo e uma compreensão mais profunda do homem

como "uma pessoa em relacionamento". O resumo de Nygren, "Onde há amor, nenhum outro preceito é necessário", consagra o tema da ética situacional.

Formas Populares. Porém, em sua forma popularizada, a ética situacional não depende das percepções cristãs. Seu principal representante, Joseph Fletcher, cita expressões e precedentes bíblicos quando é conveniente e menciona oito "textos de prova" para sua "norma do amor" incluindo palavras de Jesus, a respeito do Grande Mandamento, e de Paulo, sobre o amor que cumpre a lei, mas nada vê de especialmente diferente ou sem igual nas escolhas do cristão. A amorosidade é o motivo operante com plena força, por trás das decisões de muitos não-cristãos.

Além disso, Fletcher rejeita todas as normas reveladas, exceto o mandamento do amor. Nada que esteja fora de uma situação, tal como a revelação histórica, pode entrar numa situação para julgá-la de antemão. Jesus não tinha regras nem sistemas de valores; princípios reverenciados, até mesmo os Dez Mandamentos, podem ser colocados de lado se entrarem em conflito com o amor. Violar o sétimo mandamento pode ser uma coisa boa: depende de se os interesses do amor são plenamente revelados. As relações sexuais antes do casamento — se a decisão for feita de modo "cristão" — podem ser certas. Não há nenhuma ética pessoal, visto que a moralidade depende do relacionamento do amor, o que torna o Sermão do Monte supérfluo em grande medida. Paradoxalmente, ao fazer tudo depender da reação instante e intuitiva do agente diante das circunstâncias, a ética situacional exclui qualquer padrão generalizado de moralidade aplicável aos outros ou à sociedade — outro sabor nitidamente não-cristão.

"A fé que opera pelo amor" oferece um alicerce para a norma do amor, mas não é essencial; um homem sincero, inteligente e sábio pode rejeitar a Cristo sem afetar a sua moralidade situacional. A base da norma é nossa decisão de que ela será o amor; para alguns, isto dependerá de uma *decisão* (não revelação) prévia de que Deus é amor.

Procura-se apoio num famoso ditado de Agostinho: "Ama, e faze o que queres" — "seis palavras benditas, parte do patrimônio dos emancipados", que fazem de Agostinho o santo padroeiro da "nova moralidade". Este fato ilustra bem o perigo da moralidade dos lemas, porque naquele contexto (*Homílias*, 1 Jo 7.8, 10.7) Agostinho está argumentando que é uma atitude *amorosa* o uso da força do Estado para obrigar os hereges donatistas a "entrarem" na festa ortodoxa do evangelho; o argumento de uma consciência inquieta que procura tristemente comprovar que um fim "amoroso" justifica quaisquer meios usados, produzindo um princípio que foi o alicerce para toda a perseguição religiosa a partir de então. Fica claro que tudo depende daquilo que é incluído na conduta amorosa.

Mas na ética situacional somente uma coisa é intrinsecamente boa — o amor, "um modo de se relacionar com as pessoas e de usar coisas". O fim procurado, o amor, é o único critério, e exclusivamente ele justifica os meios. Não há regras determinadas — somente o amor. A única pergunta a ser levantada em qualquer situação é: O que produzirá a quantidade máxima de amor? A pessoa não recita textos, deveres, mandamentos, virtudes, obrigações, nem estima conseqüências: a pessoa reage em cada situação como o eu livre, exercitando o amor responsável, e pratica ou evita uma coisa segundo as exigências do amor. Esta atitude simplifica, liberta e é suficiente. Nenhuma outra orientação é necessária ou possível numa era tão nova. E porque as situações modernas podem ser mesmo tão complexas, o amor pode facilmente achar-se sacrificando os outros (para preservar segredos da guerra); contando mentiras; furtando; permitindo-se práticas homossexuais, "autossexuais", promíscuas ou adúlteras; lançando bombas atômicas; aprovando o aborto, a prostituição ou a

poligamia.

Avaliação. Na superfície, há muita coisa atraente para os cristãos. "A única lei é a lei do amor, de Cristo"; mas o critério-chave permanece essencialmente vago, porque não fica definido qual é o alvo do amor. É totalmente individualista, impulsivo, produto da situação; todas as obrigações são dissolvidas no impulso amoroso. Talvez seja verdadeiro que semelhante "amor" não é peculiar aos cristãos: mas o amor *cristão* o é.

Se for alegado que a norma é o amor ensinado por Jesus, logo é incoerente abandonar o Seu conceito de amor como o cumprimento, e não a revogação, da lei divina; argumentar que Jesus tinha razão somente no tocante ao amor, mas que estava enganado quanto à castidade, ao divórcio, à autodisciplina, aos mandamentos de Deus; e é bem falso reivindicar a Sua autoridade para qualquer coisa que o "amor" desculpe — o aborto, o sexo extraconjugal, as mentiras e as demais coisas. Sempre que se apela à autoridade de Cristo, o significado dEle deve ser mantido. Fletcher não raciocina, em lugar algum, acerca daquilo que o amor requer; os evangelhos estão repletos de ilustrações daquilo que Jesus queria dizer com isso, e fica abundantemente claro, no NT inteiro, que o amor cristão proíbe positivamente a fornicação, o adultério, o assassínio, a mentira, o furto e muitas coisas mais. Aquilo que o amor requer, e aquilo que ele exclui, não é deixado aos impulsos intuitivos e sem instrução.

Desta forma, embora a aparente simplificação também seja atraente, a norma do amor, que com justa razão é suprema, não é auto-suficiente. Muita coisa deve ser conhecida de antemão quanto ao alvo cristão para a vida e os indivíduos, no tocante à escala de valores cristãos, acerca daquilo que realmente é bom para o nosso próximo e quanto à vontade de Deus em cada situação, antes de o amor saber o que fazer. A "situação", também, não é um mero acaso, mas uma oportunidade dentro da qual a providência colocou o cristão, com indicações do dever e da orientação divina. Pressupõem-se bastante percepção, conhecimento e maturidade espiritual. A ética situacional é, na melhor das hipóteses, uma etapa final no crescimento moral, que vem depois de etapas anteriores que precisam de diretrizes, experiência emprestada e instrução clara. Fletcher reconhece tacitamente este fato, ao pressupor que o amor inclui inteligência, informação, previsão, prudência e muitas coisas mais.

Finalmente, a imediação prática da ética situacional é atraente aos cristãos. Sugere que o indivíduo está "aberto à inspiração do momento" quanto àquilo que deve fazer. Mas o indivíduo cristão não está totalmente aberto aos impulsos imediatos do amor caprichoso — simplesmente por ser ele cristão. Ele confronta todas as situações com a mente e o coração já moldados pela experiência cristã, herdando (até certo grau) a longa tradição cristã daquilo que é certo, e tendo um compromisso com a fé e obediência do cristianismo. Com o exemplo de Jesus diante dos seus olhos, entra em cada nova situação tendo "a mente de Cristo". Sua norma de comportamento, portanto, embora certamente deva ser aplicada a situações variadas e sem precedentes, está, na realidade, arraigada no passado, expressa na encarnação do ideal em Cristo.

Hoje, o cristão alerta realmente enfrenta de modo renovado cada nova situação e confia na inspiração do Espírito de Jesus para saber como agir com amor; mas as diretrizes estão claras. Sua norma para todas as circunstâncias é a imitação de Cristo. Despojada de exageros e concentrada em Jesus, a ética situacional tem muita coisa para ensinar àqueles para quem a citação de textos antigos é orientação suficiente para os problemas contemporâneos.

R. E. O. WHITE

Veja também SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS; ÉTICA BÍBLICA; AMOR.

Bibliografia. J. Fletcher, *Situation Ethics*; G. Woods, "Situation Ethics," *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. I. T. Ramsey; A. Nygren, *Agape and Eros*; G. H. Clark, *DCE*, 623-24; N. H. G. Robinson, *Groundwork of Christian Ethics*.

ÉTICA SOCIAL. O estudo das questões do bem e do mal, do certo e do errado, da obrigação e da proibição, conforme elas surgem num contexto social.

Introdução e Definição. O governo público, a política, as ciências econômicas, a guerra, a pobreza, a educação, o racismo, a ecologia e o crime: estes são exemplos do conteúdo da ética social. A tarefa da ética social pode ser melhor compreendida em contraste com outros campos correlatos. Em contraste com os estudos sociais da História — como *era* a situação no passado, e a ciência social — o que é a situação, a ética social ocupa-se com aquilo que *deve existir* — com normas e valores que servem para julgar o passado e o presente. Embora a ética social tenha uma tarefa distinta da história e ciência sociais, ela não pode ser bem-sucedida neste esforço sem uma interação contínua com estes campos correlatos.

Conforme acontece no caso de outros subcampos da ética, a ética social pode ser abordada *descritivamente* (Qual é o caráter desta moralidade? Desta linguagem ética?) ou *prescritivamente* (proponho este conjunto de valores, estas normas e princípios, este modo de resolver um dilema ético). Uma distinção adicional deve ser feita entre o *discernimento* ético e a *implementação* ética. A ética social inclui a reflexão sobre o problema da análise e o discernimento do bem social, bem como sobre o problema da estratégia e da implementação do bem social. Assim como a teologia dogmática existe para servir a igreja na sua proclamação e adoração, a ética social existe para servir ao mundo por meio de reformas sociais que o conformarão mais estreitamente àquilo que é justo, bom e certo.

É impossível manter uma distinção clara e precisa entre a ética social e a ética pessoal (individual). Todo comportamento individual tem implicações sociais. Toda situação ou problema social tem repercussões individuais. Apesar disso, para propósitos analíticos é útil tratar a ética social como um campo separado, e dirigir a atenção básica aos aspectos éticos dos grupos sociais, das instituições e dos problemas coletivos (raciais, econômicos, políticos, etc.). Portanto, em contraste, a ética pessoal focaliza o agente moral individual.

Como no caso da ética pessoal, a ética social dirige sua atenção a dois conjuntos gerais de perguntas (cada um dos quais tem um aspecto de discernimento e de implementação, conforme observado acima). O primeiro tem a ver com a *existência* (caráter), e o segundo, com o *agir* (decisão e ação específicas). Embora este último (a reflexão sobre dilemas éticos específicos e imediatos) seja freqüentemente uma tarefa urgente para a ética social, o outro tem, no mínimo, importância igual; ou seja, por trás de atos e dilemas específicos existem atitudes, disposições e processos que podem ser justos ou injustos, bons ou maus. Este é o problema do mal corporativo e estruturado. Para a ética social, o bem e o mal não estão localizados meramente em agentes morais individuais nem em decisões e ações específicas: também são atributos de instituições, tradições e disposições e processos sociais.

Somente nestes últimos cem anos é que a ética chegou a ter seu próprio lugar como especialização acadêmica nos departamentos de Filosofia, Teologia, e de estudos religiosos. Para a ética social cristã, no entanto, é essencial reconhecer que o assunto recebeu muita atenção em todas as partes da Bíblia, desde o Gênesis até ao Apocalipse. Assim, também, a maioria dos líderes e mestres da igreja cristã, no decurso destes últimos dois mil anos, tem dado atenção à ética social, ainda que não tenha

empregado exatamente este rótulo. Uma ética social cristã contemporânea deve estar arraigada nas Sagradas Escrituras como a Palavra de Deus e ser regida por elas. Deve ser afetada pelo testemunho e pela experiência da igreja no decurso da História. E deve estar em diálogo frutífero com a história e ciência sociais, conforme foi sugerido acima.

Análise e Discernimento. A primeira tarefa da ética social cristã é a análise de estruturas e situações e o discernimento do bem e do mal em relação a estas.

A Revelação e a Observação. A análise ética social cristã avança numa dialética entre a revelação, a Palavra de Deus "de cima", e a observação e experiência, "de baixo". Um realismo social deve sondar abaixo dos problemas da superfície, para chegar a um discernimento correto das forças e problemas fundamentais da nossa sociedade. Qual é o arcabouço e quais são as correntezas principais que jazem imediatamente abaixo da superfície de eventos e dilemas atuais? Ao mesmo tempo, a análise e o discernimento são orientados pela revelação bíblica, pela Palavra de Deus. Desde o relato em Gênesis, quando Deus questionou a Adão, Eva e Caim, até quando Jesus questionou a Pedro e aos discípulos, a ética social está arraigada nesta Palavra de Deus. Deus não somente ilumina, corrige e aprofunda as nossas observações da realidade social, mas Ele também levanta novas questões e problemas que, freqüentemente, passam despercebidos, até mesmo pela análise sociológica mais realista. Deste modo, a ética social cristã tem um papel distintivo a desempenhar na sociedade em geral, ao dar expressão às perspectivas divinas reveladas quanto aos negócios humanos.

A Criação. Boa parte da ética social teológica tradicional tem sido formada por apelos a ordens de criação (ou "esferas" ou "mandatos"). As ordens da família e do casamento, da política e do Estado, do trabalho e da economia e, às vezes, até mesmo outras têm sido compreendidas não somente por referência à revelação bíblica, como também ao bom-senso, à razão e à lei natural. Cada ordem ou esfera tem seu próprio propósito distintivo e seu arcabouço ético correspondente. Todas as ordens estão debaixo da derradeira soberania de Deus. Críticos desta posição têm argumentado que (1) vivemos num mundo caído, em que os apelos a uma criação já perdida são mal orientados, e (2) a própria Bíblia, raramente, ou talvez nunca, desenvolve uma "ética da criação".

Quer a ética social esteja fundamentada basicamente sobre ordens da criação, quer não, certos elementos da revelação bíblica sobre a criação continuam a ter importância para a ética social cristã (cf. Gn 1-2). O "bem" ético é definido pela vontade, palavra e obra de Deus. Pretende-se que a humanidade seja uma co-humanidade: uma participação social e alegre de seres humanos diante de Deus ("Não é bom que o homem esteja só"). Um conceito positivo da política e do Estado percebem que estão arraigados na natureza social da humanidade criada, e subentendidos por esta. O casamento é implicitamente monógamo e caracterizado por ser uma parceria diante de Deus. O trabalho é fundamentalmente uma questão de criatividade (à imagem do Criador) e de mordomia (lavrar a terra e subjugá-la).

A Queda. Por mais importante que a doutrina da criação seja para a ética social, a revelação a respeito da Queda é igualmente importante. A Queda (Gn 3) indica que o mal se origina na rebeldia contra Deus e na desobediência ao Seu mandamento. O mal é manifestado na acusação, na divisão e no domínio de um ser humano sobre outro (Adão e Eva, Caim e Abel). A saída de Caim de diante da presença de Deus, a fim de edificar a sua própria cidade e sociedade (Gn 4) e a revelação subseqüente a respeito da cidade (Babel/Babilônia, Nínive, etc.) completam esta descrição inicial do mal social. Suas características essenciais são orgulho, desobediência a Deus, acusação, divisão, dominação, exploração, violência, bem como cobiça do poder.

Perspectivas posteriores no pensamento hebraico-cristão desenvolveram este conceito da Queda em termos da inimizade dos "principados e potestades" cósmicos contra os propósitos de Deus. As estruturas e forças sociais podem ter um aspecto demoníaco e corporativo. O mal não é simplesmente um fenômeno individual, mas também uma questão de corpo e estrutura. À luz deste fato, o Estado (ou o trabalho, ou o dinheiro) é eticamente ambíguo: pode promover a co-humanidade, que refreia os males sociais, e pode ser o *habitat* dos poderes rebeldes. Tanto a história social quanto a ciência social, usando terminologias e métodos de pesquisa diferentes, confirmam a revelação bíblica no tocante ao potencial ambíguo, transpessoal e estrutural do Estado (e de outras instituições sociais).

Lei e Justiça. A ética social cristã, e na verdade toda ética social, freqüentemente se centraliza no problema da justiça e da sua institucionalização na lei. O relacionamento entre a lei moral divina revelada e a lei civil positiva foi assunto de reflexão intensiva por Tomás de Aquino, João Calvino e muitos outros pensadores cristãos clássicos. A ética social cristã deve ser orientada não somente pelo exemplo da teocracia do Israel antigo (em que as associações entre os Dez Mandamentos e o Livro da Aliança e o Código da Santidade são bastante diretas), mas também pelo exemplo de Israel no exílio e no cativeiro (onde o povo do mundo vive numa situação alienada).

De qualquer maneira, a justiça (a retidão e o juízo) é uma das normas éticas mais importantes para a ética social cristã. "Eu sou o Senhor, e faço misericórdia, juízo e justiça na terra; porque destas coisas me agrado, diz o Senhor" (Jr 9.24). "O Senhor faz justiça, e julga a todos os oprimidos" (Sl 103.6). A justiça bíblica é mais do que eqüidade e igualdade. Revela-se como uma compreensão pelas justas queixas dos oprimidos. Não se mantém em tensão com o amor, mas inclui o amor e a misericórdia. Numa era em que a justiça e a lei têm sido reduzidas, em muitos aspectos, a termos quantitativos, técnicos, a ética social cristã deve dar expressão ao conceito bíblico de justiça: qualitativa, de origem divina e de solicitude humana.

O Reino de Deus. Até os éticos sociais das ordens-da-criação mais intransigentes reconhecem que uma nova ordem de redenção toma lugar na sociedade com a vinda de Jesus Cristo e a fundação da Igreja. Esta Igreja é (ou deve ser) o principal exemplar do reino de Deus que permanece em tensão com o reino deste mundo. Segundo os termos de Agostinho, os fatores constituintes mais importantes na história social são a cidade de Deus e a cidade terrestre. A primeira é dinamizada pela *charitas*, o amor a Deus, e a segunda, por *cupiditas*, o amor-próprio. Para Martinho Lutero, os dois reinos são distintos entre si neste ponto: O reino de Deus é uma questão de fé no íntimo, ao passo que o reino civil diz respeito aos assuntos exteriores. É natural que, para Agostinho, Lutero e outros, o quadro é consideravelmente mais complexo do que estes resumos. Não deixa de permanecer, porém, uma distinção na ética social cristã entre a realidade coletiva, que toma Jesus Cristo como seu ponto de partida, e tudo o mais.

É em Jesus Cristo que a palavra de Deus é mais clara e plenamente revelada — para a ética social bem como para todas as demais coisas. O ensino social de Jesus é revelado na Sua declaração de "plataforma" (Lc 4.18-21), na Tentação (Mt 4), nas Suas parábolas e discursos, no Sermão do Monte (Mt 5-7), no Seu discurso da despedida (Jo 13-17) e nos eventos da Crucificação e da Ressurreição. Os grandes mandamentos no sentido de amar a Deus e ao próximo, o chamado ao serviço e ao sacrifício sem qualificações, a Regra Áurea, o chamado à simplicidade, para longe da adoração a Mamom (riquezas), e assim por diante, revelam as dimensões essenciais da ética social de Jesus. A ética social cristã deve refletir não apenas sobre as interpretações tradicionais e majoritárias do significado de Jesus Cristo, do reino de Deus e do mandamento do amor, mas também sobre a interpretação e aplicação deste ensino

social pelos franciscanos, anabatistas, quacres e outros que desenvolveram uma ética social baseada em Jesus Cristo.

Escatologia. A ética social cristã é fundamentalmente escatológica na sua natureza; ou seja, inclina-se em direção à chegada futura e completa do juízo e da graça de Deus. Mais do que a criação original, a nova criação é invocada para a orientação ética no NT. O reino de Deus, que está verdadeiramente presente (em parte), será (plenamente) revelado no fim. Jesus Cristo é o novo Adão. O Espírito Santo é o "pagamento inicial" que garante o futuro — não apenas o reflexo da criação original. A história avança em direção à nova Jerusalém, e não regride para uma idade de ouro no Éden. Por estas razões, o Apocalipse tem significado ético-social específico, por revelar o juízo ético final de Deus contra a sociedade humana, em termos da Babilônia (Ap 18) e da nova Jerusalém (Ap 21).

É neste juízo final que os principados e potestades são destronados final e completamente, terminando a obra de Jesus Cristo que, "despojando os principados e as potestades, publicamente os expôs ao desprezo, triunfando deles na cruz" (Cl 2.15). Babilônia é a habitação de Satanás, dos principados e das potestades. É condenada por ter permitido que os mercadores da terra se enriquecessem às custas da sua luxúria, pelo seu orgulho e poder, pelos seus maus tratos aos santos, profetas e apóstolos, pelo seu tráfico de corpos e almas dos seres humanos, pela violência e pelo derramamento de sangue. A nova Jerusalém, em contraste, é o lugar onde habita Deus, onde estão eliminados a morte, o luto e a dor, onde ficam satisfeitos os sedentos e os famintos, onde não ocorre nada de vergonhoso nem de doloso, onde as portas da cidade estão abertas a todas as nações. Considerando as diretrizes destacadamente escatológicas da ética social bíblica, a ética cristã leva a sério este cenário apocalíptico final no discernimento daquilo que é socialmente bom ou mau.

A Estratégia e a Implementação. A primeira tarefa da ética social cristã, portanto, é a análise e o discernimento do bem e do mal social, fazendo uso da história social, da ciência social e, acima de tudo, da ética social bíblica. A segunda tarefa é refletir sobre o relacionamento entre Cristo e a cultura — ou seja: entre o mandamento ético de Deus e a situação social. É o problema da estratégia e da implementação.

Perspectivas Tradicionais. A reflexão contemporânea sobre como a convicção cristã (ou religiosa) se relaciona com a sociedade tem sido grandemente influenciada por historiadores e cientistas sociais. Embora Karl Marx, Émile Durkheim e outros também tenham tido influência considerável, esta reflexão deve-se mais aos estudos pioneiros realizados por Max Weber, Ernst Troeltsch e H. Richard Niebuhr. Os estudos de Weber do papel do profetismo e do carisma, sua quádrupla tipologia do relacionamento entre os grupos religiosos e o mundo (o asceticismo do mundo interior e do outro mundo, o misticismo do mundo interior e do outro mundo) e seu estudo clássico, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, continuam a ser um ponto de partida importante para a reflexão sobre os problemas da estratégia e da implementação das preocupações éticas sociais cristãs.

O livro de Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* ("O Ensino Social das Igrejas Cristãs"), propôs, com ilustrações históricas volumosas, uma tríplice tipologia de igreja, seita e associação mística. H. R. Niebuhr desenvolveu e modificou a tipologia de Troeltsch em cinco categorias que permanecem influentes em muitos debates atuais. "Cristo contra a cultura" é representado pela abordagem sectária, anabatista. "O Cristo da cultura" é representado pela abordagem acomodacionista. "Cristo acima da cultura" é representado por Tomás de Aquino e uma abordagem sintética. "Cristo e a cultura em paradoxo" é representado por Lutero e pela abordagem dualista. "Cristo, o transformador da cultura" é representado por Agostinho e pela

abordagem conversionista.

As tipologias sociais científicas e históricas, como as citadas acima, não conseguem tratar das tradições individuais. Nem levam suficientemente em conta o caráter "denominacional" e "leigo" da sociedade contemporânea. As categorias e divisões do século XVI (ou até mesmo do século XIX) não podem ser diretamente transferidas e aplicadas para os fins do século XX. Apesar disso, a reflexão sobre a estratégia e implementação contemporâneas são grandemente empobrecidas por não se levar em conta estas perspectivas tradicionais.

A Oração e a Evangelização. Do ponto de vista da ética social bíblica, as atividades de oração e evangelização não devem ser subestimadas como estratégias para a mudança social. Como base desta cosmovisão judaico-cristã está a convicção de que Deus participa da História humana e nela intervém, pelo menos parcialmente, como resposta à oração do povo. Súplicas, orações, intercessões, ações de graça, devem ser feitas por todas as pessoas, inclusive por aquelas que detêm autoridade política (1 Tm 2.1-2). A oração, portanto, é uma atividade política e social de grande importância, entre outras atividades.

Faz, também, parte básica do ponto de vista cristão proclamar o evangelho de Jesus Cristo na esperança de que homens e mulheres venham a conhecê-lO como Salvador, Senhor e Deus. Embora a ética social se ocupe basicamente com o bem e o mal coletivos e estruturais, em parte é por meio de agentes morais individuais que a realidade coletiva e institucional é afetada. A evangelização, entre outras coisas, leva a afeito a mudança social por meio da transformação daqueles que agem na sociedade, os agentes morais individuais.

Comunidade Alternativa. Longe de se tratar de um afastamento irresponsável e despreocupado quanto ao dever social, a formação de uma comunidade cristã alternativa desempenha um papel importante na implementação da mudança ético-social. A comunidade alternativa básica é a igreja (tanto no seu sentido local quanto no seu sentido mais amplo). Negócios, escolas, grupos políticos e outras associações, todos deliberadamente cristãos, são outros meios pelos quais esta estratégia pode ser empregada.

Comunidades cristãs alternativas têm uma relevância quíntupla para a implementação da preocupação social. Em primeiro lugar, a comunidade é um contexto essencial para a deliberação e discernimento morais. Os dons e capacidades individuais dos membros da comunidade combinam-se para discernir as melhores respostas possíveis às questões e dilemas da sociedade contemporânea. Em segundo lugar, a própria existência da comunidade (com sua dedicação total a Jesus Cristo) contribui para a saúde da sociedade ao "abrir" a ordem social. Tendências totalitárias, monistas, são refreadas pela existência de comunidades alternativas na sociedade. Em terceiro lugar, a comunidade cristã fornece à sociedade um exemplo de "outra maneira" de lidar com vários problemas sociais (padrões de liderança, atividades de bem-estar e assim por diante). Em quarto lugar, a comunidade pode funcionar como um laboratório onde várias formas podem ser testadas, refinadas e demonstradas. Em quinto lugar, a comunidade prepara e assiste indivíduos que saem da comunidade para as várias estruturas e situações na sociedade em geral. É um recurso não somente para o discernimento como também para a ação social.

A Participação Institucional. Conforme demonstram Moisés, Daniel, Paulo e outras personagens bíblicas, a participação direta nas estruturas e instituições políticas (e outras) da sociedade é outra estratégia disponível para a implementação da preocupação ético-social. Especialmente nas circunstâncias em que os cristãos (juntamente com outras pessoas) são convidados a exercer a responsabilidade política

e social, é apropriado considerar que a participação institucional é um meio válido de implementar a convicção ética. A política eleitoral, as reformas legislativas, as atividades comerciais e profissionais e a educação pública são exemplos das esferas institucionais onde talvez fosse necessária a participação. As fronteiras de tal participação são estabelecidas por dois critérios. Em primeiro lugar, nenhum cristão está, em caso algum, autorizado a violar o mandamento de Deus: devemos sempre, em casos de conflito, dizer: "Antes importa obedecer a Deus do que aos homens" (At 5.29). Em segundo lugar, nenhum grupo ou indivíduo cristão está autorizado, em tempo algum, a impor unilateralmente (coercivamente) os padrões morais do reino de Deus sobre o mundo. Os cristãos devem ser o sal da terra, a luz do mundo e ovelhas entre lobos: têm presença e impacto, mas não por meio de coerção e dominação.

Meios e Fins. A ética social bíblico-cristã, tanto no discernimento quanto na implementação, não aceita a classificação fácil como ética deontológica (fazendo o que é certo sem levar em conta as conseqüências) ou como ética teleológica (o fim justifica os meios). Em especial, porém, uma abordagem teleológica viola a mensagem bíblica. Não são justificados nem permissíveis meios malignos, em circunstância alguma (Rm 6). O cristão é chamado a "vencer o mal com o bem" (12.21). Visto que os meios escolhidos afetam o caráter do fim, um bom fim pode ser alcançado somente pelo emprego de bons meios. A justiça será alcançada somente por meios justos; a paz, por meios pacíficos; a liberdade ou a igualdade, por meios caracterizados pela liberdade e igualdade. A reflexão cristã sobre a estratégia e a implementação do bem que é discernido sempre ressaltará este relacionamento indissolúvel entre meios e fins.

D. W. GILL

Veja também ABORTO; SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS; ÉTICA BÍBLICA; ÉTICA SITUACIONAL.

Bibliografia. P. C. Cotham, ed., *Christian Social Ethics*; C. F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics*; S. C. Mott, *Biblical Ethics and Social Change*; H. R. Niebuhr, *Christ and Culture;* G. Winter, ed., *Social Ethics*; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus.*

"EU SOU", EXPRESSÕES. Uma diversidade de fórmulas "Eu sou..." no AT, mediante as quais Javé repetidas vezes Se revela. Revela-Se como o Deus dos patriarcas (Gn 15.7; 17.1; 28.13; etc.) ou como "o SENHOR teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão" (*e.g.*, Ex 20.2 no início do Decálogo) ou, mais simplesmente, nas palavras: "Eu sou Javé" (*e.g.*, Ez 33.29; 36.36). A revelação em Ex 3.14, freqüentemente interpretada como "Eu sou quem sou" ou "Eu sou o que existe", muito possivelmente pode ser um exemplo de paronomásia; porém, de modo mais importante, como os pronunciamentos repetidos "Sou Ele" ou "Eu mesmo sou Ele" (Dt 32.39; Is 41.4; 43.10, 13, 25; 45.18; 46.4; 48.12; 51.12; 52.6), Javé Se apresenta em antítese com os deuses finitos do politeísmo prevalecente. Na maioria das ocorrências, o contexto exclui uma interpretação de "Eu sou isto ou aquilo", mas pressupõe algo como 'Eu sou Aquele que é Absoluto". Especialmente em Is 40ss., os versículos do contexto demonstram que o significado de Deus se revela numa vasta gama de atributos: Ele é soberano, incriado, inimaginável, pessoal, Senhor da História, santo e o monarca universal, cujos propósitos, no fim, não podem ser impedidos. Além disso, a fórmula aqui é *auto*-reveladora: Não é desta maneira que a pessoa se dirige a Javé, mas Ele mesmo emprega estas expressões a respeito de Si mesmo, demonstrando, assim, que graciosamente opta por Se revelar aos homens.

No NT, muitas expressões "Eu sou" recebem uma complementação subjetiva

(*e.g.*, "Eu sou a luz do mundo", Jo 8.12) e, portanto, não podem ser classificadas como declarações "Eu sou" no sentido absoluto. Mais difíceis são as poucas ocorrências fora do Evangelho Segundo João, em que o texto oferece um simples *egō eimi* (lit. "Eu sou"), mas onde o contexto torna claro que o significado é "Sou Eu" ou "Eu sou Aquele" — sendo que o antecedente de "Eu" ou "Aquele" aparece nos versículos imediatos. Estas ocorrências, na melhor das hipóteses, provavelmente são auto-revelações ambíguas da divindade, indícios para aqueles que estão familiarizados com o AT; porque muitas das auto-revelações de Jesus antes da Paixão adotam semelhante posição de ambigüidade planejada. Por exemplo, quando Jesus fala aos Seus discípulos amedrontados, atravessando a superfície da água, Ele acalma os temores deles, dizendo: *egō eimi*. O contexto exige a conclusão de que Jesus está identificando a Si mesmo ("Sou Eu"), demonstrando que o que eles percebem não é a aparição de um fantasma (Mc 6.50). Mesmo assim, nem todo "eu" poderia ser achado andando sobre a água: seria prematuro desconsiderar qualquer referência à teofania no AT. Além disso, Jesus adverte Seus discípulos contra aqueles que desviarão a muitos, declarando: "Eu sou" (Mc 13.6; Lc 21.8); mas o contexto exige que a expressão seja interpretada como "Eu sou o Cristo" — conforme Mt 24.5 torna explícito. Jesus emprega linguagem idêntica no Seu julgamento (Mc 14.61-62) e linguagem semelhante depois da Sua ressurreição (Lc 24.39), sendo que há alguma ambigüidade nos dois casos.

O quarto evangelho levanta novas perguntas. Embora muitas declarações de Jesus "Eu sou", registradas por João, estejam supridas por predicados explícitos ("Eu sou a videira verdadeira", "Eu sou o bom pastor", "Eu sou o pão da vida", "Eu sou a ressurreição e a vida"), duas delas são inegavelmente absolutas tanto na forma quanto no conteúdo (8.58; 13.19) e se constituem numa auto-identificação explícita com Javé que já Se revelara aos homens em termos semelhantes (veja esp. Is 43.10-11). Os oponentes de Jesus reconhecem esta reivindicação de unidade com Javé (Jo 8.58-59); em 13.19-20, o próprio Jesus passa a torná-la explícita. Estas duas ocorrências do "Eu sou" absoluto sugerem que em várias outras passagens em João, onde "Eu sou" é *formalmente* absoluto, mas onde um predicado bem poderia ser suprido pelo contexto (*e.g.*, 4.26; 6.20; 8.24, 28; 18.5, 6, 8), pode estar envolvido um duplo sentido intencional.

D. A. CARSON

Veja também PALAVRAS DE JESUS.

Bibliografia. B. J. Beitzel, "Exodus 3:14 and the Divine Name," *TJ* 1:5-20; R. E. Brown, *The Gospel According to John I, 532-83;* D. A. Carson, *Christ the Lord*; D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*; P. B. Horner, *The "I Am" of the Fourth Gospel*: H.-G. Link, *NDITNT*, II, 159-65; W. Manson, *Jesus and the Christian*; E. Stauffer, *TDNT*, II, 343-62.

EUTANÁSIA. Esta palavra é derivada de duas palavras gregas que significam "boa" e "morte". Refere-se a qualquer tentativa de impedir que o processo de morte seja prolongado e/ou penoso nas situações de morte inevitável ou dolorosa. Freqüentemente as despesas médicas onerosas são um fator a ser considerado. A atenção cada vez maior que se dá à questão da eutanásia é parcialmente um subproduto do sucesso médico. Pessoas que antigamente teriam morrido numa idade relativamente jovem, agora estão sendo mantidas com vida ao ponto de contraírem as enfermidades da idade avançada ou de experimentarem a deterioração física que tão freqüentemente acompanha os anos mais adiantados da vida. Havendo na nossa sociedade uma população cada vez maior de pessoas mais idosas, a eutanásia se tornará uma questão sempre mais ponderável.

A eutanásia pode ser classificada com base em vários critérios. Pode ser passiva ou ativa. A eutanásia passiva envolve simplesmente a permissão para que a pessoa morra, por meio de recusa ou interrupção do tratamento que prolongaria a vida. A eutanásia ativa envolve algum passo positivo para terminar a vida, tal como a administração de uma substância tóxica ou a injeção de uma bolha de ar na corrente sangüínea. A eutanásia também pode ser classificada como voluntária ou involuntária. A eutanásia voluntária é o caso em que o paciente demonstra o desejo de que sua vida chegue ao fim. Na eutanásia involuntária, a decisão é feita em nome do paciente, por terceiros, geralmente o parente mais próximo. Há, portanto, quatro tipos possíveis de eutanásia: a passiva voluntária, a passiva involuntária, a ativa voluntária e a ativa involuntária.

A eutanásia passiva é, na realidade, praticada em escala bastante larga hoje. Uma situação típica é aquela em que não há prognóstico médico de recuperação, nem sequer de melhora. O paciente geralmente sente grande desconforto ou até mesmo dores agudas. Freqüentemente, grande aflição é sentida também pelos entes queridos do paciente, e, além disso, fardos econômicos esmagadores podem ser impostos à família, por causa de cuidados médicos prolongados.

Alguns oponentes da eutanásia propõem aquilo que tem sido chamado o argumento baseado na santidade da vida. Segundo ele, a própria vida é um bem, um dom de Deus. Deve, portanto, ser conservada por todos os meios possíveis. Apesar disso, embora as Escrituras realmente atribuam à vida um valor altíssimo, é questionável se ela é um valor absoluto, sem se levar em consideração outros aspectos. Por outro lado, encontra-se o argumento da morte natural. Deus é o Doador da vida, e é Ele quem a tira. Há um momento para a morte, e quando chegar esse momento, a pessoa deve morrer. Não devemos interferir nesta ocorrência. A dificuldade com este argumento é que ele excluiria *qualquer* assistência médica, até mesmo os primeiros socorros, sendo que ela poderia ser interpretada como interferência com a inevitabilidade da morte (e realmente esse poderia ser o caso). Este fato levou algumas pessoas a fazerem uma distinção entre os tratamentos médicos mais comuns e os mais incomuns (às vezes chamados "medidas heróicas"), e a sustentar que somos obrigados a tomar todas as medidas normais para conservar a vida, mas não precisamos tomar medidas heróicas. A dificuldade desta abordagem é a relatividade dos termos. O tratamento que hoje é extraordinário poderá ser rotineiro daqui a dez anos.

Mais cedo ou mais tarde, a morte é da vontade de Deus (Hb 9.27). A misericórdia pode exigir que a morte seja permitida, especialmente quando o paciente já declarou que é essa a sua vontade. O emprego de uma "vontade expressa em vida" permite que o parente mais próximo conheça a vontade do paciente quando este talvez não tenha mais capacidade de expressá-la. Mesmo assim, tomar tal medida exige seriedade, especialmente no caso de o paciente não ser cristão, visto que ela corta a última oportunidade de aceitar a Cristo. Os cristãos quererão ter a certeza de que semelhante pessoa tenha ouvido o evangelho.

A eutanásia apresenta questões um pouco diferentes. Embora seja atualmente ilegal na maioria dos países, apelos estão sendo feitos a favor da sua legalização. Alguns simplesmente a rejeitam ou como assassínio ou como suícidio assistido. Deve ser notado, no entanto, que biblicamente nem todos os casos de homicídio eram tratados como assassínio. Havia a morte condenável (o assassínio), a desculpável (acidental) e até mesmo a morte ordenada (a guerra e a pena capital). O assassínio era tirar, de modo intencional, premediatado e malicioso, a vida de alguém que não merecesse a pena capital, de forma contrária à vontade da pessoa. Embora a eutanásia ativa involuntária contenha um número grande demais destes aspectos para ser aceitável, a

eutanásia ativa voluntária não é contrária aos desejos do paciente nem é feita com o propósito de provocar dano.

Também não é convincente o esforço no sentido de tratar isto como suicídio. A Bíblia não fala de modo claro a respeito do suicídio, sendo que os casos (Abimeleque, Jz 9.50-57; Saul, 1 Sm 31, cf. 2 Sm 1.1-16; e Judas Iscariotes, Mt 27.5) são simplesmente relatados, sem receber qualquer avaliação moral. Os dois primeiros são mais semelhantes à eutanásia, mas parecem ter sido motivados pelo desejo de evitar humilhação, e não dor. E nem todos os casos de morte por vontade própria são considerados como suicídio. Há o auto-sacrifício, recomendado por Jesus (Jo 15.13) e até mesmo praticado por Ele. O suicídio envolve escolher uma morte que, segundo se presume, não ocorreria de outra forma, a não ser bem mais tarde, e que pode pôr fim a uma vida que, continuada, seria útil. A eutanásia simplesmente apressa o fim de uma vida que, possivelmente, na prática já é inútil, e altera as circunstâncias da morte.

Alguns, reconhecendo a falta de declarações bíblicas bem nítidas no tocante à eutanásia, têm procurado resolver a dificuldade mediante um apelo aos princípios bíblicos. Aqueles que se opõem à eutanásia geralmente citam a santidade da vid· e a soberania de Deus. Aqueles que a apóiam apelam aos princípios de misericórdia e amor. No entanto, embora sejam relevantes, nenhuma destas considerações parece ser obrigatória.

Grande cautela deve ser tomada ao se lidar com esta questão difícil. Tanto os princípios revelados quanto os não-religiosos sugerem que a eutanásia ativa não é a melhor opção diante de Deus: o valor da vida; o caráter definitivo da morte; a possibilidade de erros de diagnóstico; o perigo possível do abuso; e a perspectiva bíblica de que o sofrimento não é um mal sem qualificações, mas que pode ter um efeito purificador ou fortalecedor. É desejável, portanto, que as leis atuais que proíbem a eutanásia sejam mantidas, enquanto se realizam mais estudos eficientes. Outras opções, incluindo a possibilidade da eutánasia passiva, o emprego e o desenvolvimento de analgésicos, o poder de Deus para sustentar e o estímulo dos crentes, devem ser examinadas e utilizadas.

M. J. ERICKSON

Veja também ABORTO; BIOÉTICA; ÉTICA SITUACIONAL; ÉTICA SOCIAL; SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS.

Bibliografia. P. R. Baelz, "Voluntary Euthanasia", *Theol* 75:238-51; A. B. Downing, ed., *Euthanasia and the Right to Death*; D. C. Maguire, *Death by Choice*; K. Vaux, ed., *Who Shall Live: Medicine, Technology, Ethics.*

EVA. Adão deu à sua esposa o nome Eva porque ela viria a ser a mãe de todos os seres vivos (Gn 3.20). A palavra hebraica que representa "Eva", *ḥawwâ*, é muito semelhante à palavra traduzida por "vivo", *ḥay* (fem. *ḥayyâ*), e a LXX chegou a traduzir seu nome como "Vida" (*Zōe*). *Ḥawwâ* é praticamente idêntica à palavra ugarítica aplicada a "vida", *ḥwt*. Eva foi criada, porque "não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea" (Gn 2.18, 20). A palavra traduzida "idônea" é uma preposição composta com o significado de "correspondente a" ele, ou "oposto a" ele. Expressa a natureza complementar de uma pessoa igual a ele, com capacidade de lhe corresponder e até mesmo de lhe lançar desafios. A qualidade sem igual do relacionamento entre marido e mulher é percebida neste particular: esta preposição composta não ocorre em outro lugar do AT. O paralelo mais próximo é uma

preposição que descreve os coros antifônicos que ficam em posição oposta um ao outro (Ne 12. 24).

Infelizmente, a alegre mutualidade que marcava este relacionamento chegou ao fim, quando Eva sucumbiu à insistência habilidosa da serpente e comeu do fruto proibido (Gn 3.1-6). Ao invés de obedecer ao mandamento simples de Deus, olhou para os atrativos do fruto e da sua recompensa de "sabedoria" e, então, repartiu o fruto com seu marido. O pecado passou a estragar o relacionamento entre eles, e a vida de seus filhos. Em 2 Co 11.3, Paulo adverte os crentes que não devem ser enganados, pela astúcia da serpente, como Eva, devendo permanecer leais ao evangelho de Cristo. Em 1 Tm 2.11-14, Paulo nega às mulheres o direito de ensinar e ter autoridade sobre o homem, porque Adão foi criado antes de Eva, e porque Eva foi a enganada. Embora o ato pecaminoso de Eva tivesse levado à morte, o Descendente dela esmagaria a cabeça da serpente (Gn 3.15). A morte e a ressurreição de Cristo derrotaram o Maligno e abriram caminho para que os descendentes de Adão e Eva tivessem vida eterna. Na ocasião do nascimento do seu primeiro filho, Eva reconheceu que o Senhor era o Autor da vida (Gn 4.1).

H. M. WOLF

Veja também ADÃO; MULHER, CONCEITO BÍBLICO DA.

Bibliografia. W. Foerster, *TDNT*, V, 580-81; W. Kaiser, Jr., *Teologia do Antigo Testamento*; A. Kapelrud, *TDOT*, IV, 257-60.

EVANGELHO. A palavra portuguesa "evangelho" é a tradução comum no NT da palavra grega *euangelion*. Segundo Tyndale, o renomado reformador e tradutor bíblico inglês, ela significava "notícias boas, alegres, felizes e jubilosas, que enchem de gozo o coração humano, levando a pessoa a cantar, dançar e pular de alegria" (*Prólogo ao NT*). Embora sua definição seja mais experimental do que explicativa, ele tocou na qualidade interior que vivifica aquela palavra. O evangelho é a proclamação alegre da atividade redentora de Deus em Cristo Jesus, a favor do homem escravizado pelo pecado.

Sua Origem. *Euangelio* (neutro sing.) é raramente achado, no sentido de "boas novas", fora da literatura cristã primitiva. Conforme usado por Homero, referia-se não à mensagem, mas à recompensa dada ao mensageiro (*e.g., Odisséia* xiv. 152). No grego ático sempre ocorria no plural e geralmente se referia a sacrifícios ou ofertas de ações de graças feitos por causa das boas novas. Mesmo na LXX, *euangelion* é achado com certeza uma só vez (2 Rs 4.10 = 2 Sm em nossas versões) e ali tem o significado clássico de uma recompensa dada em troca de boas novas. (Em 2 Rs 18.22, 25, *euangelion* deve ser indubitavelmente entendido como feminino singular, em harmonia com vv. 20 e 27 onde esta forma é certa). *Euangelion*, no sentido de boas novas propriamente dito, pertence a um período posterior. Fora da literatura cristã, o neutro singular aparece pela primeira vez com este significado numa carta escrita em papiro por um oficial egípcio do século III d.C. No plural, acha-se numa inscrição num calendário de Priene, em cerca de 9 a.C. Somente nos escritos dos Pais Apostólicos (*e.g.*, Didaquê 8.2; 2 Clemente 8.5) percebemos uma transição para o uso cristão posterior de *euangelion* como referência a um livro que expõe a vida e os ensinos de Jesus (Justino: *Apologia* i.66).

Em comparação com este pano de fundo, a freqüência com que *euangelion* ocorre no NT (mais de setenta e cinco vezes), com o sentido específico de "boas novas", é altamente informativa. Sugere que *euangelion* é distintivamente uma palavra neotestamentária. Seu significado verdadeiro, portanto, descobre-se não por uma

pesquisa dos seus antecedentes lingüísticos, mas pela observação do seu uso especificamente cristão.

Não se nega com isto, naturalmente, que o conceito básico tenha sua origem legítima nas aspirações religiosas da nação de Israel. Cerca de sete séculos antes de Cristo, o profeta Isaías fizera uma série de pronunciamentos proféticos. Com linguagem figurada vívida, ele retratou a aproximação da libertação de Israel do cativeiro na Babilônia. Um Redentor virá a Sião pregando boas novas aos humildes e liberdade aos cativos (Is 60.1-2). "Que formosos são sobre os montes os pés do que anuncia as boas novas" (Is 52.7). A própria Jerusalém é retratada como um arauto, cuja mensagem são boas novas (Is 40.9).

Jesus viu nestas profecias uma descrição da Sua própria missão (Lc 4.18-21; 7.22). Elas expressavam aquele mesmo senso de libertação e de exultação que era a característica verdadeira da Sua proclamação messiânica. Aquilo que, no início, era simplesmente uma alusão literária facilmente veio a expressar a própria mensagem que estava sendo proclamada. *Euangelion* era o resultado natural do *euangelizein*, na LXX. Assim, Marcos podia escrever que Jesus foi para a Galiléia "pregando o *euangelion* de Deus" (Mc 1.14).

Euangelion nos Evangelhos. Ao examinarmos os quatro evangelhos, descobrimos que a palavra *euangelion* é usada somente por Mateus e Marcos. O conceito, no entanto, não é estranho a Lucas. Ele emprega o verbo vinte e seis vezes em Lucas-Atos, e duas vezes o substantivo neste último livro. No quarto evangelho, não há sinal do verbo nem do substantivo.

Com exceção de apenas um caso, Mateus sempre descreve *euangelion* ainda mais como o evangelho "do reino". Este evangelho não deve ser distinguido daquilo que Marcos chama de "evangelho de Deus" (muitos manuscritos dizem "o evangelho do reino de Deus") e resume nas palavras: "O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo" (Mc 1.14-15). Na outra ocasião, Mateus escreve "*este* evangelho" (Mt 26.13) — sendo que o contexto indica que Jesus alude à Sua morte vindoura. A frase "pregando o evangelho do reino" é usada duas vezes em declarações resumidas do ministério de Jesus (Mt 4.23; 9.35). Este evangelho deve ser pregado por todo o mundo, antes da consumação dos séculos (Mt 24.14; cf. Mc 13.10).

O modo de Marcos usar *euangelion* é sugerido por suas palavras iniciais: "Princípio do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus". Aqui, *euangelion* é um termo semi-técnico que significa "as alegres notícias que falam sobre Jesus Cristo". Onde Lucas escreve "por causa do reino de Deus" (Lc 18.29), o paralelo em Marcos é "por amor de mim e por amor do evangelho" (Mc 10.29). Este evangelho é de importância tão grande que, por amor a ele, o homem deve estar disposto a dedicar-se a uma vida de total abnegação (Mc 8.35). No epílogo mais longo de Marcos, Cristo ordena a Seus discípulos o "pregar o evangelho a toda criatura" (Mc 16.15).

O Evangelho Segundo Paulo. Em contraste com as seis ocasiões (descontando os paralelos) em que *euangelion* é usado pelos escritores dos evangelhos, o termo é encontrado sessenta vezes, ao todo, nos escritos de Paulo. *Euangelion* é um dos termos paulinos prediletos. É distribuído igualmente por todas as suas epístolas, e está ausente apenas de seu recado a Tito.

O ministério de Paulo era distintivamente de pregação do evangelho. Para este evangelho ele foi separado (Rm 1.1) e constituído ministro conforme a graça de Deus (Ef 3.7). Sua principal esfera de ação era o mundo gentio (Rm 16.16; Gl 2.7). Visto que Paulo aceitou o evangelho como um encargo sagrado (Gl 2.7), era necessário que no desempenho desta obrigação ele falasse de modo que agradasse mais a Deus do que aos homens (1 Tm 2.4). A comissão divina criara nele um senso de urgência que o levou

a exclamar: "Ai de mim se não pregar o evangelho!" (1 Co 9.16). Por amor ao evangelho, Paulo estava disposto a tornar-se tudo para com todos (1 Co 9.22-23). Nenhum sacrifício era grande demais. Questões eternas estavam em jogo. Aqueles, cujas mentes estavam cegas e que não obedeciam ao evangelho, estavam perecendo e, no final, ceifariam a vingança da ira divina (2 Co 4.3; 2 Ts 1.9). Por outro lado, para os que creram, o evangelho se tornara eficazmente o poder de Deus para a salvação (Rm 1.16).

Pelo fato de Paulo falar ocasionalmente de sua mensagem como "meu evangelho" (Rm 2.16; 2 Tm 2.8), e porque na sua Epístola aos Gálatas ele se empenha em ressaltar que não o recebeu da parte dos homens (Gl 1.11ss.), às vezes se diz que o evangelho de Paulo deveria ser distinguido daquele do cristianismo apostólico em geral.

Esta conclusão não é lógica. 1 Co 15.3-5 expõe com clareza cristalina a mensagem do cristianismo primitivo. Paulo, usando termos equivalentes às palavras técnicas rabínicas aplicadas ao recebimento e à transmissão da tradição, refere-se a esta mensagem como algo que recebera e passara adiante (v. 3). No v. 11 ele pode dizer: "Portanto, seja eu, ou sejam eles, assim pregamos e assim crestes". Em Gálatas, Paulo conta como colocara diante dos apóstolos em Jerusalém o evangelho que pregara. Longe de acharem defeitos na mensagem, estenderam a ele a destra de comunhão (Gl 2.9). O que Paulo queria dizer com suas observações anteriores era que as acusações contra seu evangelho como mera mensagem humana eram totalmente fraudulentas. A revelação do pleno impacto teológico do evento de Cristo fora dada por Deus e se originara do seu encontro na estrada para Damasco. Assim, ele fala em "meu evangelho" no sentido da sua própria apreensão pessoal do evangelho. Em outras ocasiões, ele pode falar livremente de "nosso evangelho" (2 Co 4.3; 1 Ts 1.5).

Para Paulo, o *euangelion* é preeminentemente o "evangelho de Deus" (Rm 1.1; 15.16; 2 Co 11.7; 1 Ts 2.2, 8-9). Proclama a atividade redentora de Deus. Esta atividade está vinculada com a Pessoa e a obra do Filho de Deus, Cristo Jesus. Deste modo, trata-se também do "evangelho de Cristo" (1 Co 9.12; 2 Co 2.12; 9.13; 10.14; Gl 1.7; 1 Ts 3.2; e vv. 16 e 19 de Rm 15 indicam que estes são termos intercambiáveis). Este evangelho é expresso de várias formas, como "o evangelho de nosso Senhor Jesus" (2 Ts 1.8), "o evangelho da glória do Deus bendito" (1 Tm 1.11), "o evangelho de Seu Filho" (Rm 1.9), e "o evangelho da glória de Cristo" (2 Co 4.4). É o evangelho da salvação (Ef 1.13) e da paz (Ef 6.15). Proclama a esperança da vida eterna (Cl 1.23). É "a palavra da verdade" (Cl 1.5; Ef 1.13). Mediante este evangelho, a vida e a imortalidade foram trazidas à luz (2 Tm 1.10).

A Pregação Apostólica. Se quiséssemos investigar mais de perto o conteúdo específico do evangelho primitivo, faríamos bem em adotar a abordagem básica de C. H. Dodd (*The Apostolic Preaching and Its Developments* — "A Pregação Apostólica e Seus Desenvolvimentos"). Embora Dodd se refira à mensagem como *kērygma*, está disposto a reconhecer que este termo praticamente equivale a *euangelion*. *(Kērygma* ressalta a natureza da proclamação; *euangelion*, a natureza essencial do conteúdo.)

Há duas fontes para a determinação da proclamação primitiva. De importância básica são os fragmentos de tradição pré-paulina que se acham encaixadas nos escritos do apóstolo. Estes segmentos podem ser desvendados pela aplicação judiciosa de certos critérios literários e formais. Enquanto pelo menos um deles declara ser a própria linguagem em que o evangelho era pregado (1 Co 15.3-5), outros assumem a forma de hinos cristãos primitivos (*e.g.*, Fp 2.6-11), resumos da mensagem (*e.g.*, Rm 10.9), ou fórmulas do tipo de credos (1 Co 12.3; 1 Tm 3.16).

Uma segunda fonte acha-se nos primeiros discursos de Pedro, em Atos. Estes discursos (com base no fato de seus antecedentes aramaicos estarem livres do paulinismo e na fidedignidade geral de Lucas como historiador) oferecem de modo

confiável, conforme se pode demonstrar, a substância daquilo que Pedro realmente dizia e não aquilo que um cristão de segunda geração pensava que ele poderia ter dito.

Estas duas fontes, combinadas, expõem um só evangelho apostólico em comum. Num esboço mais resumido, esta mensagem continha: (1) uma proclamação histórica da morte, ressurreição e exaltação de Jesus, demonstrada como o cumprimento da profecia, e envolvendo a responsabilidade do homem; (2) uma avaliação teológica da pessoa de Jesus como Senhor e Cristo igualmente; (3) uma conclamação ao arrependimento e ao recebimento do perdão dos pecados.

Será notado que o âmago essencial desta mensagem não é a aurora da era messiânica (conforme Dodd dá a entender) — embora isto certamente esteja envolvido — mas aquela seqüência de eventos redentores que leva o ouvinte, junto com lógica convincente, em direção à confissão culminante de que Jesus é Senhor.

O evangelho não é o produto de uma igreja desnorteada que medita sobre a relevância teológica da Sexta-Feira Santa. É, pelo contrário, o resultado de um desenvolvimento natural que tinha suas origens nos ensinos do próprio Jesus. As palavras de Jesus sobre a Paixão — longe de serem "profecias depois do evento" (cf. R. Bultmann: *Teologia do NT*, I, 29) — são evidências inegáveis de que Jesus colocou os alicerces de uma teologia da cruz. Em Seu ensino quanto à Sua própria Pessoa, Jesus forneceu aquilo que R. H. Fuller chamou apropriadamente de "matérias primas da Cristologia" (*The Mission and Achievement of Jesus* — "A Missão e Realização de Jesus"). A ressurreição foi o catalisador que precipitou nas mentes dos discípulos a relevância total da atividade redentora de Deus. Ela liberou o evangelho!

Este evangelho é poder (Rm 1.16). Como instrumento do Espírito Santo, convence (1 Ts 1.5) e converte (Cl 1.6). Ele não pode ser algemado (2 Tm 2.9). Embora seja boas novas, sofre uma forte resistência por parte de um mundo rebelde (1 Ts 2.2). A oposição à mensagem toma a forma de oposição ao mensageiro (2 Tm 1.11-12; Fm 13). Mesmo assim, aqueles que a proclamam devem fazê-lo com ousadia (Ef 6.19) e com simplicidade transparente (2 Co 4.2) — não com eloqüência, a fim de que a cruz de Cristo não seja despojada do seu poder (1 Co 1.17). Para aqueles que recusam o evangelho, ele é loucura e pedra de tropeço (1 Co 1.18ss.), mas para aqueles que correspondem com fé comprova ser "o poder de Deus para a salvação" (Rm 1.16).

R. H. MOUNCE

Bibliografia. R. H. Strachan, "The Gospel in the NT," *IB*, VII; W. Barclay, *NT Wordbook*; A. E. J. Rawlinson, *EncyBrit X, 536ss.; M. Burrows, "The Origin of the Term 'Gospel"'*, *JBL* 44:21-33; W. Milligan, *Thess.*, Note E; A. Harnack, *Constitution and Law, Appendix III;* L. Clarke, *"What Is the Gospel?" in Divine Hummanity*; V. Becker, *NDITNT*, II, 166ss.; G. Friedrich, *TDNT*, II, 705ss.; R. H. Mounce, *The Essential Nature of NT Preaching.*

EVANGELHO, IMPLICAÇÕES SOCIAIS DO. O evangelho é a proclamação e a demonstração da atividade redentora de Deus em Jesus Cristo a um mundo escravizado pelo pecado. A redenção é pessoal à medida que os homens e as mulheres respondem às reivindicações de Jesus Cristo como Senhor e Salvador. A redenção também é social, mas ainda não houve concordância tão fácil no tocante à natureza, prioridade e extensão das implicações sociais do evangelho.

O Período Primitivo. As implicações sociais do evangelho têm estado evidentes em todas as eras da vida da igreja. A igreja primitiva, por exemplo, expressava um testemunho social mediante a fidelidade às exigências radicais da comunidade cristã (At 2.42-46). Limitados na sua expressão social em virtude de serem membros de uma

seita perseguida, muitos cristãos desafiavam os valores culturais na sua recusa em prestar serviço militar.

A igreja manifestava continuamente sua consciência social com sua preocupação pelos pobres. Basílio Magno, por exemplo, criou um complexo inteiro de instituições de caridade no século IV. O movimento monástico gerou muitas atividades filantrópicas. As caridades institucionais da Igreja Católica Romana recebem seu ímpeto desta tradição social medieval.

A Reforma proclamou uma renovação da fé bíblica, inclusive a ênfase social das Escrituras. Embora Martinho Lutero negasse que as boas obras tivessem qualquer lugar no drama da salvação, ele não deixou de recomendar as boas obras como a maneira certa de corresponder ao dom gracioso da redenção. João Calvino, um reformador da segunda geração, dava mais atenção às implicações do evangelho para a sociedade. Enquanto para Lutero o governo civil era uma força restringente por causa do pecado, para Calvino o governo devia ser uma força positiva em favor do bem-estar comum. Na Genebra de Calvino, tratava-se de um compromisso com a educação e o bem-estar para os refugiados e, fora de Genebra, sancionava-se, em certas circunstâncias, o direito de resistência aos povos que sofriam às mãos de governantes injustos.

O evangelicalismo moderno tem suas raízes na Reforma, porém é mais diretamente o resultado de uma variedade de movimentos pós-Reforma. O puritanismo cresceu na Inglaterra no século XVI, mas seu espírito floresceu na América do Norte no século XVII. O "dilema puritano", na América do Norte, era a tensão entre a liberdade individual e a ordem social. A forte ênfase dada à aliança, porém, importava num ímpeto para a abnegação em prol do bem da coletividade. O puritanismo, às vezes, é lembrado por seu individualismo, mas merece ser igualmente conhecido por sua contribuição ao âmbito social, ao transmitir à posteridade elementos que viriam a ajudar a formar a tradição política norte-americana.

O pietismo alemão infundiu nova vida no luteranismo do século XVII. Embora freqüentemente tenha sido caracterizado como individualista, legalista e "do outro mundo", o pietista não deixou de queixar-se de uma ortodoxia sem vida que não se traduzisse em amor e compaixão. Assim, Philipp Jakob Spener desafiava os cristãos ricos a doarem seus bens aos pobres, a fim de eliminarem a mendicância. O aluno de Spener, August Hermann Francke, transformou a Universidade de Halle num centro de treinamento para pastores e missionários, e naquela mesma cidade foram fundados um orfanato e um hospital, e os pobres eram tanto catequizados quanto alimentados.

Alimentado parcialmente pelo exemplo do pietismo, e especialmente pela influência dos morávios, um reavivamento evangélico varreu a Grã-Bretanha no século XVIII. John e Charles Wesley, bem como George Whitefield, pregavam nos campos e nas ruas numa tentativa de reconquistar para a igreja os pobres alienados. A ênfase que davam à santificação e à vida dinamizou seus seguidores para se oporem à escravidão, demonstrar cuidado aos presos e iniciar reformas relacionadas com a revolução industrial.

Na América do Norte, o Primeiro Grande Despertamento, que começou como um período de conversões individuais, resultou num movimento intercolonial que reformulou a ordem social. Sob a liderança de Jonathan Edwards e Whitefield, foi desafiada a natureza hierárquica tanto da igreja quanto da sociedade. Na realidade, reconhece-se, de todos os lados, que este movimento, com sua influência democrática, ajudou a preparar o caminho para a Revolução Norte-Americana.

O Período Moderno. O debate moderno a respeito das implicações sociais do evangelho tem sido formado por uma variedade de movimentos e fatores. O reavivamentismo foi uma força crucial na determinação da natureza da discussão, por

causa da posição de destaque dos líderes do reavivamento na formação do evangelicalismo moderno. No século XIX, Charles G. Finney sustentava que a religião vinha em primeiro lugar, e a reforma, em segundo lugar, mas enviava seus convertidos do "*banco* dos interessados" para vários movimentos de reforma, inclusive o abolicionismo. Energizado por uma teologia pós-milenista, Finney freqüentemente dizia que "a grande tarefa da igreja é reformar o mundo". Dwight L. Moody, por outro lado, via pouca esperança para a sociedade. Como pré-milenista, retratava o mundo como um navio naufragado: "Deus comissionara os cristãos a usarem seus botes salva-vidas para o salvamento do maior número possível de homens".

Esta mudança no relacionamento entre o reavivamentismo e a reforma, presente em Moody e mais marcante em Billy Sunday, tem sido caracterizada pelos estudiosos evangélicos como "a grande reviravolta". A partir do fim do século XIX, até depois da primeira metade do século XX, as implicações sociais do evangelho foram negligenciadas, às vezes abandonadas, e mais freqüentemente declaradas de importância secundária por aqueles que se chamavam conservadores ou fundamentalistas. Grupos que até então tinham apoiado a reforma social recuavam para uma posição em que a preocupação básica depois da conversão era a pureza dos indivíduos mais do que a justiça na sociedade.

Ao mesmo tempo, no entanto, surgia um movimento que desafiava este desligamento entre a evangelização e a reforma — o evangelho social. Nasceu nos Estados Unidos, depois da Guerra Civil, chegou à maturidade na era do positivismo e, mesmo depois de sua morte formal depois da Primeira Guerra Mundial, o impacto deste evangelho social ainda continuou por muito tempo. Um dos adeptos do evangelho social definiu-o como "a aplicação dos ensinos de Jesus e da mensagem total da salvação cristã à sociedade, à vida econômica e às instituições sociais... bem como aos indivíduos". Na interação com as realidades mutáveis de uma nação cada vez mais industrializada e urbanizada, o evangelho social considerava-se uma cruzada para justiça e retidão em todas as áreas da vida comum.

Walter Rauschenbusch foi seu teólogo de maior destaque, e sua própria peregrinação é típica. Criado na piedade da família de um ministro batista alemão, Rauschenbusch começou seu primeiro pastorado na periferia chamada "Cozinha do Inferno", na cidade de Nova Iorque. Descobrindo condições que sufocavam a vida do seu povo, escreveu que a Cozinha do Inferno "não era um lugar seguro para almas salvas". Esta experiência forçou Rauschenbusch a voltar à Bíblia, em busca de recursos para um ministério mais viável. Descobriu ali, tanto nos profetas quanto nos ensinos de Jesus, o conceito dinâmico do reino de Deus. Mais tarde, como catedrático de História Eclesiástica, escreveu que "a doutrina do reino de Deus foi deixada subdesenvolvida pela teologia individualista", de modo que "o ensino original de nosso Senhor tornou-se um elemento incongruente na chamada teologia evangélica".

Entretanto, as descobertas de Rauschenbusch, Washington Gladden e outros líderes do evangelho social, ajudaram a aprofundar ainda mais a divisão que se desenvolvia dentro do protestantismo norte-americano. Porque o evangelho social estava estreitamente identificado com o liberalismo teológico, desenvolveu-se uma lógica popular, segundo a qual os conservadores tendiam a rejeitar a ação social como parte da sua rejeição do liberalismo. Para todos os fins, nem todos do evangelho social eram liberais, e nem todos os liberais eram do evangelho social. Na realidade, Rauschenbusch se caracterizava como "liberal evangélico". Rauschenbusch e outros como ele eram evangélicos na sua adesão à fé e piedade pessoais, mas liberais na sua receptividade dos estudos bíblicos críticos e na sua insistência num ministério social baseado no conceito social do pecado que exigia ação social, além dos atos individuais

de benevolência.

Debates Recentes. No período contemporâneo, há tentativas numerosas no sentido da volta a um equilíbrio de ênfase individual e social na fé cristã. Carl F. H. Henry, em *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* ("A Consciência Inquieta do Fundamentalismo Moderno" – 1947), deplorou a falta de compaixão social entre os conservadores. Além disso, a crise dos direitos civis e a guerra do Vietnã feriam as consciências dos evangélicos mais jovens que ficavam pensando que seus pais espirituais tinham adaptado sua fé a uma "religião civil" norte-americana. As últimas duas décadas já viram um renascimento da preocupação social. Os evangélicos têm redescoberto suas raízes em Finney e na liderança evangélica anterior. A Declaração de Chicago, de 1973, reconheceu que "não temos proclamado nem demonstrado a justiça de Deus a uma sociedade norte-americana injusta". Hoje, organizações como Evangélicos para a Ação Social e jornais como *Sojourners* ("Peregrinos") e *The Other Side* ("O Outro Lado") propõem o envolvimento de evangélicos em todos os aspectos da sociedade.

Uma nova perspectiva acha-se nas teologias da libertação que emanam da América Latina, da Ásia e da África. Exige-se a reflexão teológica que começa, não na sala de aulas, mas no meio da pobreza e da injustiça que definem a situação humana para muitos povos do mundo hoje. Exige-se uma teologia de "práxis" (prática). Muitos evangélicos recuam diante das teologias da libertação por causa do uso da análise marxista. Mas outros acreditam que a afirmação de que Deus está do lado dos pobres é um ponto de partida para formas ainda mais fiéis do significado do discipulado. Embora os teólogos da libertação no Terceiro Mundo declarem que seus programas não podem ser traduzidos diretamente para a América do Norte, tem havido um intercâmbio frutífero com teólogos negros, feministas e outros que estão cogitando sobre o significado da justiça.

Em suma: o estudo histórico ajuda a focalizar as opções atuais. Quanto à prioridade, permanece a pergunta: As implicações sociais são iguais, secundárias ou anteriores às implicações individuais do evangelho? A discussão contínua em torno da natureza e extensão do ministério social gira em torno de opções como (1) ação individual e/ou social; (2) caridade e/ou justiça. Seja qual for a escolha, o desafio é traduzir o amor e a justiça em estratégias relevantes, de modo que a proclamação se torne demonstração.

R. C. WHITE, JR.

Veja também EVANGELHO SOCIAL, O; ÉTICA SOCIAL; TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO; DIREITOS CIVIS; EVANGELICALISMO.

Bibliografia. D. W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage;* G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*; D. O. Moberg, *The Great Reversal: Evangelism versus Social Concern;* W. Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel;* W. Scott, *Bring Forth Justice*; R. J. Sider, *Cristãos Ricos em Tempos de Fome*; T. L. Smith, *Revivalism and Social Reform*; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads;* J. Wallis, *Agenda for Biblical People*; R. C. White, Jr., e C. H. Hopkins, *The Social Gospel, Religion and Reform in Changing America*; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus.*

EVANGELHO SOCIAL, O. O termo "evangelho social", com sua associação atual com o pensamento social protestante teologicamente liberal e moderadamente reformista, veio a ser usado por volta de 1900, para descrever aquele esforço protestante no sentido de aplicar princípios bíblicos aos crescentes problemas urbano-industriais dos Estados

Unidos emergindo durante as décadas entre a Guerra Civil e a Primeira Guerra Mundial.

Considerado provavelmente um movimento exclusivamente norte-americano na Teologia, o evangelho social também consta como parte de uma rica tradição judaico-cristã de resposta à necessidade humana, tendo suas raízes no AT e NT, e com antecedentes em todas as áreas da história da igreja. Seus antecedentes mais imediatos incluíram os escritos e programas com que os eclesiásticos e teólogos ingleses e da Europa continental, tais como Charles Kingsley e John Frederick Denison Maurice, tinham começado a reagir diante de aflições sociais semelhantes. Nos Estados Unidos, as raízes do evangelho social incluíram clérigos do século XIX, como Stephen Colwell, cuja obra *New Themes for the Protestant Clergy* ("Novos Temas para os Clérigos Protestantes") foi publicada em 1851, bem como os reavivamentistas, cuja história Timothy L. Smith narrou em *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America* ("Reavivamentismo e Reforma Social nos Estados Unidos em Meados do Século XIX").

A singularidade do evangelho social residia, então, não em sua descontinuidade do passado, mas em sua engenhosidade em aplicar princípios cristãos a problemas grandes e complexos, durante uma transição crítica na história social norte-americana.

Uma das partes principais da dificuldade encontrada ao se fazer esta aplicação foi a oposição pelos defensores do individualismo "laissez faire", do século XIX. A luta intensa resultou em uma enorme reação da parte dos defensores da nova ordem; o século XX veio a ser tão desigual na sua ênfase dada às causas e curas sociais quanto século XIX tinha sido na sua ênfase no indivíduo.

De igual relevância para a identidade do cristianismo social protestante que se desdobrava na era progressiva foram as deserções em grande escala da ortodoxia cristã histórica, que resultaram dos desenvolvimentos das ciências e dos estudos bíblicos. Muitos dos clérigos que assumiam a liderança na adaptação à nova ciência e às conclusões da "alta crítica" eram, também, defensores do evangelho social, fato este que polarizava cada vez mais os cristãos conservadores contra o movimento.

Os historiadores têm se inclinado a identificar três tipos de reações dentro do cristianismo social daquela era, incluindo o individualismo conservador, socialista/radical e progressivo/moderadamente reformista. Este último, naturalmente, foi o caminho adotado pelo evangelho social. Aquela análise geral deve ser qualificada pelo fato de que não havia correlação direta entre a preocupação social e a posição teológica e porque as linhas demarcatórias não foram muito claramente traçadas, antes de boa parte do dito período ter passado. O Exército de Salvação, organização ocasionalmente citada como exemplo do cristianismo social conservador, recebeu muito apoio dos evangelistas sociais de destaque e era, por si mesmo, um defensor agressivo de serviço e reformas sociais.

As idéias distintivas do evangelho social reuniam-se em torno das crises sociais e econômicas prevalecentes e das respostas contidas dentro da Bíblia e da história cristã. Opondo-se ao individualismo tipo "laissez faire", que predominava na vida econômica, e que dava sua sanção à competição irrestrita, os partidários do evangelho social insistiam na existência da fraternidade que incluísse cooperação entre administração e operariado. Viam, na denúncia da injustiça pelos profetas, na vida e nos ensinos de Jesus e na imanência de um Deus de amor na sociedade humana, as sanções para uma ordem humana contrastante. Tal ordem seria realizada no reino de Deus, reino este em que a vontade de Deus seria feita à medida que as vidas humanas expressassem Seu amor em todas as esferas de seus relacionamentos e das instituições da sociedade. E porque o homem era essencialmente bom e aperfeiçoável, marcado pelo pecado que era um egoísmo perfeitamente curável, o reino realmente

viria. Para os defensores do evangelho social, os primeiros anos do século XX pareciam introduzir esse reino com rapidez cada vez maior.

Com seus antecedentes imediatos na metade do século XIX, o cristianismo social começou a assumir sua nova forma durante as décadas de 1870 e 1880, como resposta à primeira de uma série de crises industriais e na pregação, escritos e atividades organizacionais de um número cada vez maior de clérigos protestantes. Um dos primeiros foi Washington Gladden, um ministro congregacional que tem sido chamado o pai do evangelho social, e cujas preleções sobre a questão trabalhista, publicadas em 1876 como *Working People and Their Employers* ("Os Operários e Seus Patrões"), constituíram-se num dos primeiros escritos do evangelho social. Durante a década de 1880, além das contribuições de Gladden que continuavam, Josiah Strong e Richard T. Ely publicaram, respectivamente: *Our Country* ("Nossa Pátria") e *Social Aspects of Christianity, and Other Essays* ("Aspectos Sociais do Cristianismo e Outros Ensaios").

Houve um jovem pastor da Igreja Batista Alemã, Walter Rauschenbusch, que se filiou, depois de 1890, a este movimento que se destacava cada vez mais; ele veio a ser talvez o profeta mais influente do evangelho social. Juntamente com outros clérigos zelosos, formou a Fraternidade do Reino, uma organização entre um número crescente das que se dedicavam à causa do cristianismo social. Os estabelecimentos educacionais levaram obreiros cristãos aos cortiços. A novela do Evangelho Social, condensada no livro incrivelmente popular de Charles M. Sheldon, *Em Seus Passos que Faria Jesus?*, levou aos leigos a mensagem do cristianismo social. E o Exército da Salvação, *O Arauto Cristão* e outras organizações evangélicas formalizaram e expandiram seus programas de alcance social, formando a ponta de lança de uma cruzada evangélica cada vez maior na área de serviço e reforma sociais.

O apogeu do movimento do evangelho social ocorreu depois de 1900, à medida que indivíduos como Lyman Abbott, Charles Henderson, Shailer Mathews, Frances Peabody, Charles Stelzle, Graham Taylor e um grande número de igrejas institucionais e de outras organizações começaram ou continuaram os seus esforços. Walter Rauschenbusch obteve de repente a fama nacional com seu livro: *Christianity and the Social Crisis* ("O Cristianismo e a Crise Social" — 1907), seguido poucos anos mais tarde por *The Social Principles of Jesus* ("Os Princípios Sociais de Jesus" — 1916) e *A Theology for the Social Gospel* ("Uma Teologia para o Evangelho Social" — 1917). A maioria das denominações que apoiavam o movimento — batistas, congregacionais, episcopais, metodistas e presbiterianas — estabeleceram comissões e, em 1918, formaram, por consentimento mútuo, o Concílio Federal de Igrejas, uma agência que dava alta prioridade ao evangelho social, conforme expresso no seu "credo social". Parecia que um século novo, cristão, estava a caminho.

As mortes de Washington Gladden e Walter Rauschenbusch, em 1918, simbolizaram a mudança dramática que veio com a Primeira Guerra Mundial e suas conseqüências de caos político e econômico, no estrangeiro, e de isolacionismo e reação, nos Estados Unidos. Embora o evangelho social continuasse até à década de 1930, estava sendo cada vez mais subvertido por um temperamento nacional alterado, que incluía o declínio paulatino da teologia liberal nas principais igrejas denominacionais.

O desaparecimento do movimento do evangelho social não importou na morte de sua ênfase central: aplicar princípios cristãos aos problemas sociais e à necessidade humana. Nos movimentos dos direitos civis e da anti-guerra, em décadas recentes, e na tomada de posição radical pelos Conselhos Nacional (E.U.A.) e Mundial de Igrejas, algumas pessoas percebem uma continuidade do evangelho social clássico. Os evangélicos têm voltado, enquanto isso, à preocupação e ação sociais que os tinham marcado até às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Nos dois casos, o cristianismo

social que continua a avançar parece estar menos marcado pela utopia e pelas estreitas preocupações industriais e mais pela ação social do que era o evangelho social propriamente dito.

N. A. MAGNUSON

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO; GLADDEN, WASHINGTON; RAUSCHENBUSCH, WALTER.

Bibliografia. A. Abell, *The Urban Impact in American Protestantism* e *American Catholicism and Social Action: A Search for Social Justice 1865-1950;* R. T. Handy, *The Social Gospel in America*; C. H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism*; N. A. Magnuson, *Salvation in the Slums: Evangelical Social Work, 1865-1920*; H. F. May, *Protestant Churches and Industrial America*; R. M. Miller, *American Protestantism and Social Issues, 1919-1939;* R. Allen, *The Social Passion: Religion and Social Reform in Canada, 1914-1928;* P. A. Carter, *Decline and Revival of the Social Gospel* e *The Spiritual Crisis of the Gilded Age*; G. Harkness, *The Methodist Church in social Thought and Action*; S. P. Hayes, *The Response to Industrialism, 1885-1914;* R. D. Knudten, *Systematic Thought of Washington Gladden;* R. C. White, *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*.

EVANGELICALISMO. Movimento no cristianismo moderno que transcende as fronteiras denominacionais e confessionais, enfatizando a conformidade com as doutrinas básicas da fé e um alcance missionário de compaixão e urgência. Quem se identifica com este movimento é um "evangélico conservador" (ou "evangelical") que crê no evangelho de Jesus Cristo e o proclama. A palavra é derivada do substantivo grego *euangelion*, traduzido como boas-novas, notícias de alegria, sendo *euangelizomai* o verbo correspondente, que significa anunciar boas-novas ou proclamar como boas-novas. Estas palavras aparecem quase cem vezes no NT e passaram para os idiomas modernos através do equivalente em latim, *evangelium.*

Biblicamente, o evangelho é definido em 1 Co 15.1-4 como a mensagem de que Cristo morreu por nossos pecados, foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, e assim cumpriu as Escrituras proféticas, abrindo o caminho de redenção para a humanidade pecaminosa. Três vezes, o NT chama de *euangelistēs* (evangelista) aquele que prega o evangelho.

Seu Significado Teológico. O evangelicalismo tem um significado tanto teológico quanto histórico. Teologicamente, começa com uma ênfase na soberania de Deus, o Ser transcendente, pessoal e infinito que criou os céus e a terra, e os governa. Ele é um Deus santo que não pode contemplar o pecado, mas também é um Deus de amor e de compaixão pelo pecador. Ele Se identifica ativamente com os sofrimentos do Seu povo, torna-Se acessível aos Seus através da oração e, segundo Sua soberana vontade, elaborou um plano mediante o qual as Suas criaturas pudessem ser redimidas. Embora o plano seja predeterminado, Ele permite que Suas criaturas cooperem na realização dos Seus objetivos, ao colocarem as suas vontades em conformidade com a vontade dEle.

Os evangélicos conservadores consideram as Escrituras o registro divinamente inspirado da revelação de Deus, o guia infalível e autorizado para a fé e a prática. A inspiração não é o mesmo que um ditado mecânico de palavras; pelo contrário, o Espírito Santo orientou os vários autores bíblicos na sua seleção de palavras e significados, à medida que escreviam a respeito de assuntos dos seus respectivos tempos e lugares. Por isso, as palavras e a linguagem figurada estão culturalmente condicionadas, mas Deus, mesmo assim, não deixou de transmitir através delas Sua

Palavra eterna e incondicional. As Escrituras são inerrantes em tudo quanto afirmam e servem como a expressão adequada, normativa e totalmente fidedigna da vontade e do propósito de Deus. Mas o ensino celestial da Bíblia não é evidente em si mesmo, sendo necessárias a orientação e a iluminação do Espírito Santo, a fim de que o significado divino no texto seja ressaltado e possa ser aplicado à nossa vida.

Os evangélicos, negando a doutrina do iluminismo, que declara a bondade inata do homem, acreditam na depravação total do ser humano. Toda a bondade que existe na natureza humana é maculada pelo pecado, e nenhuma dimensão da vida está livre dos seus efeitos. Originalmente, o homem foi criado perfeito; mas, através da queda, o pecado entrou na raça humana e corrompeu o homem no íntimo do seu ser, e essa infecção espiritual foi passada de geração a geração. O pecado não é uma fraqueza ou ignorância inerente, mas a rebelião positiva contra as leis de Deus. Trata-se de cegueira moral e espiritual, e de escravidão a forças que estão fora do controle das pessoas. A raiz do pecado é a incredulidade, e suas manifestações são soberba, cobiça pelo poder, sensualidade, egoísmo, medo e desprezo pelas coisas espirituais. A propensão ao pecado está dentro do homem desde seu nascimento, seu poder não pode ser rompido mediante o esforço humano e o resultado final é a separação completa e permanente da presença de Deus.

O próprio Deus providenciou a saída para este dilema humano, ao permitir que Seu Filho unigênito, Jesus Cristo, tomasse sobre Si a penalidade e experimentasse a morte em favor do homem. Cristo fez expiação pelo pecado, lá na Cruz do Calvário, ao derramar Seu próprio sangue e, assim, redimiu o homem do poder da morte espiritual, morrendo no seu lugar. A expiação vicária [como substituição] de Cristo foi um resgate pelos pecados da humanidade, uma derrota dos poderes das trevas e uma satisfação das exigências da justiça de Deus para o perdão do pecado. Então, quando Cristo ressuscitou da morte e da sepultura, triunfou sobre a morte e o inferno e, assim, demonstrou a supremacia do poder divino num mundo amaldiçoado pelo pecado e lançou os alicerces para a redenção futura de toda a criação contra a influência corruptora do pecado. Para afirmar a expiação, os cristãos são conclamados a dar testemunho, seguindo seu Senhor numa vida de discipulado e carregando os fardos, os sofrimentos e as necessidades do próximo.

Os evangélicos acreditam que a salvação é um ato de graça divina imerecida, recebida mediante a fé em Cristo, não através de qualquer tipo de penitência ou boas obras. Aquele que crê recebe o perdão dos seus pecados, é regenerado (renascido), justificado diante de Deus e adotado na família de Deus. A culpa do pecado é removida imediatamente, ao passo que o processo de renovação e purificação (a santificação) é desenvolvido à medida que a pessoa vive a vida cristã. Pela graça, os crentes são salvos, preservados e capacitados a viverem uma vida de serviço.

A proclamação da Palavra de Deus é um aspecto importante do evangelicalismo. O instrumento do Espírito de Deus é a proclamação bíblica do evangelho, que leva as pessoas à fé. A palavra escrita é a base para a palavra pregada, e o viver santo faz parte do processo do testemunho, posto que a vida e a palavra são elementos inseparáveis da mensagem evangélica. A santidade não envolve um afastamento do mundo, conservando-se a pessoa hermeticamente fechada contra qualquer possível contado com o mal, mas, pelo contrário, trata-se de enfrentar corajosamente o mal e de vencer seus efeitos, tanto pessoal quanto socialmente. Dessa maneira, a igreja leva aos perdidos o conhecimento de Cristo, ensina o caminho do discipulado e se envolve na satisfação das necessidades humanas. O serviço social, portanto, torna-se evidência da nossa fé e uma preparação para a proclamação do evangelho. A pré-evangelização na forma de obras de misericórdia talvez seja tão importante quanto a própria pregação,

na tarefa de conduzir as pessoas ao reino de Deus.

Finalmente, os evangélicos esperam a volta visível e pessoal de Jesus Cristo para estabelecer o Seu reino da justiça, com novos céus e nova terra, que nunca terá fim. Esta é a bendita esperança, nutrida por todos os cristãos. Será a consumação do julgamento do mundo e da salvação dos fiéis.

Deve ser ressaltado que estas são ênfases especiais dos evangélicos e que muitas de suas crenças são compartilhadas por outros cristãos ortodoxos. Entre elas estão a Trindade, a encarnação de Cristo, Seu nascimento virginal e Sua ressurreição corpórea, a realidade dos milagres e da dimensão sobrenatural, a igreja como o corpo de Cristo, os sacramentos como sinais ou meios eficazes da graça, a imortalidade da alma e a ressurreição final. Mas o evangelicalismo é muito mais do que um assentimento ortodoxo a determinados dogmas ou uma volta reacionária aos costumes antigos. É a afirmação das crenças centrais do cristianismo histórico.

Seu Significado Histórico. Embora o evangelicalismo seja geralmente considerado um fenômeno contemporâneo, o espírito evangélico sempre se manifestou no decurso da história eclesiástica. A dedicação, a disciplina e o zelo missionário que distinguem o evangelicalismo eram características da igreja apostólica, dos pais da Igreja, do monasticismo primitivo, dos movimentos reformistas medievais (cluniense, cisterciano, franciscano e dominicano), dos pregadores tais como Bernardo de Claraval e Pedro Waldo, dos Irmãos da Vida Comum e dos precursores da Reforma, Wycliffe, Hus e Savonarola. Na época da Reforma, o nome "evangélico" era dado aos luteranos que procuravam reorientar o cristianismo de volta ao evangelho e renovar a igreja com base na Palavra autorizada de Deus. Ao surgir a ortodoxia luterana e o domínio de muitas igreajs por governantes civis, infelizmente evaporou-se boa parte da vitalidade espiritual. Pouco tempo depois, a palavra "evangélico" veio a ser aplicada coletivamente aos grupos luteranos e reformados na Alemanha. As congregações que pertenciam à Igreja Unida da Prússia (fundada em 1817) também usavam a palavra, e na Alemanha hodierna "evangélico" (*evangelisch*) é sinônimo de "protestante".

A recuperação do vigor espiritual da Reforma resultou de três movimentos no fim do século XVII e no século XVIII — o pietismo alemão, o metodismo e o Grande Despertamento. Na realidade, estes movimentos se arraigavam no puritanismo com sua forte ênfase na autoridade bíblica, na soberania divina, na responsabilidade humana e na piedade e disciplina pessoais. O pietismo de Spener, Francke e Zinzendorf ressaltava o estudo bíblico, a pregação, a conversão e santificação pessoais, o alcance missionário e a ação social. Influenciou diretamente o desdobrar dos acontecimentos na Grã-Bretanha e Estados Unidos, lançando os alicerces para o reavivamento posterior na Alemanha.

Não há dúvida de que o Iluminismo esfriou os movimentos espirituais, mas foi contrabalançado pelo reavivamento metodista de John e Charles Wesley e George Whitefield, na Grã-Bretanha, e pelo Grande Despertamento na América do Norte antes da Revolução (1775-1776). Esse novo fervor expandiu-se dentro da Igreja Anglicana no fim do século, onde o partido "evangélico" de John Newton, William Wilberforce e seu grupo de Clapham, e várias outras pessoas lutavam contra os males sociais na pátria e no estrangeiro, tendo sido fundadas sociedades bíblicas e missionárias. Desenvolvimentos semelhantes surgiram na igreja escocesa, sob a liderança de Thomas Chalmers e dos irmãos Haldane, e os batistas, congregacionalistas e metodistas criaram agências para missões no estrangeiro. Na Alemanha, onde se desvanecera o antigo pietismo, uma nova onda de entusiasmo evangélico passou pelo país, a *Erweckung*, exercendo influências mútuas com os movimentos britânicos, ao passo que um desenvolvimento paralelo ocorreu na França e na Holanda, o *Reveil*

(trata-se de "despertamento", em alemão e francês, respectivamente).

O século XIX foi claramente a era evangélica. O partido anglicano, representado por personalidades de distinção, tais como Lord Shaftesbury e William E. Gladstone, ocupava uma posição central na vida pública, ao passo que os grupos dos não-conformistas (independentes da Igreja Anglicana), como os batistas com seu orador eloqüente, Charles H. Spurgeon, e os Irmãos Cristãos (de Plymouth) alcançaram muitas pessoas com o evangelho. Outros exemplos de vitalidade evangélica britânica foram a ACM, fundada por George Williams, o Exército de Salvação, de Catherine e William Booth, os ministérios sociais de George Mueller e Thomas Bernardo, a Missão para o Interior da China, de J. Hudson Taylor, e o Movimento de Keswick. Na Alemanha havia o movimento *Gemeinschaft* (comunidade), os esforços beneficentes de J. H. Wichern e a pregação espiritual dos Blumhardt, ao passo que na Holanda o teólogo calvinista e líder político Abraham Kuyper, causou um impacto poderoso.

Na América do Norte, o reavivamentismo era a marca da autenticidade da religião evangélica. Os esforços urbanos de Charles Finney e D. L. Moody, bem como os esforços rurais e fronteiriços entre os batistas, metodistas, Discípulos de Cristo e os presbiterianos, além do crescimento do perfeccionismo dos grupos "holiness" ["santidade"], todos ajudaram a transformar a paisagem religiosa da nação. O evangelicalismo atingiu o nível popular e fundamental dos norte-americanos brancos, e a comunidade negra, tanto na escravidão como na liberdade, era sustentada e mantida unida pelas suas igrejas, que expressavam uma fé evangélica profunda e pessoal. O evangelicalismo formou os valores e a religião civil da nação e forneceu a visão dos Estados Unidos como o povo escolhido de Deus. Os líderes políticos expressavam publicamente suas convicções evangélicas e abafavam elementos não-protestantes e "estrangeiros" que não participassem do consenso nacional. Não somente a incredulidade seria eliminada, mas também os males sociais, e o reavivamentismo forneceu a visão reformadora para a criação de uma república de retidão. As campanhas pela abolição da escravatura e a favor da temperança, inúmeras agências de serviços sociais urbanos e até os primeiros movimentos em prol dos direitos femininos, eram facetas dessas convicções.

As nações protestantes da região do Atlântico Norte participaram do grande avanço das missões estrangeiras que levaram o evangelho a todos os cantos da terra, e não demorou muito para os reavivamentos evangélicos, que repetidas vezes tinham varrido o mundo ocidental, começarem a ocorrer também na África, Ásia e América Latina. A Aliança Evangélica foi formada em Londres, em 1846, para unir os cristãos (mas não as igrejas nem as denominações em si) na promoção da liberdade religiosa, das missões e outros interesses em comum. Alianças nacionais foram formadas na Alemanha, Estados Unidos e em muitos outros países. Em 1951, aquela organização internacional foi substituída pela recém-formada *World Evangelical Fellowship* ("Comunhão Evangélica Mundial).

O Século XX. No início do século XX, no entanto, o evangelicalismo entrou em eclipse temporário. Um mundanismo atraente, caracterizado pela ênfase na prosperidade material, pela lealdade à nação-estado e por um individualismo tosco, inspirado pelo darwinismo social, praticamente arrancou a raiz principal da solicitude social. Os cristãos ortodoxos pareciam incapazes de enfrentar o dilúvio de novas idéias – a alta crítica alemã, o evolucionismo darwinista, a psicologia freudiana, o socialismo marxista, o niilismo de Nietzsche e o naturalismo da nova ciência – todas estas coisas subvertiam a confiança na infalibilidade da Bíblia e na existência daquilo que é sobrenatural. O banho de sangue produzido pela Primeira Guerra Mundial esmagou o conceito otimista, pós-milenista, de introduzir o reino de Deus imediatamente depois de

se vencer o domínio dos males sociais na nação e de se cumprir a Grande Comissão de levar o evangelho a todas as partes do globo terrestre. Da luta contra o liberalismo teológico e o evangelho social na Grã-Bretanha e na América do Norte surgiu um fundamentalismo estreito, que internalizou a mensagem cristã, retraindo-se do envolvimento com o mundo. Além disso, o comunismo na União Soviética, o nazismo na Alemanha e o secularismo em todas as partes do mundo contribuíram para o declínio da freqüência às igrejas e do interesse geral pelo cristianismo.

Depois da Segunda Guerra Mundial, houve uma reviravolta dramática. Os empreendimentos missionários no estrangeiro, os institutos e faculdades bíblicos, os trabalhos entre os estudantes universitários e os ministérios através do rádio e da literatura floresceram, e as campanhas evangelísticas do então jovem Billy Graham tiveram um impacto global. Um partido de "evangélicos conservadores" surgiu na Grã-Bretanha, e na Alemanha apareceram os *Evangelikale*, sendo que a força deles foi refletida em desenvolvimentos como o Congresso Anglicano Evangélico Nacional e na Conferência de Comunhões Confessantes, com bases na Alemanha. Nos Estados Unidos, a fundação da Associação Nacional dos Evangélicos (1942), o Seminário Teológico Fuller (1947) e a revista *Christianity Today* (1956) foram importantes expressões do "novo evangelicalismo", um termo criado por Harold J. Ockenga em 1947.

O "novo" ou neo-evangelicalismo travou debate com o fundamentalismo mais antigo. Ockenga argumentava que este adotava uma atitude errada (uma suspeita contra qualquer pessoa que não defendesse todas as doutrinas e práticas adotadas pelos fundamentalistas), uma estratégia incorreta (um separatismo que visava uma igreja totalmente pura nos níveis local e denominacional), e cujos resultados estavam errados (não revertera a maré do liberalismo em lugar nenhum, nem atingira, com sua teologia, os problemas sociais daqueles tempos). Edward J. Carnell sustentava, ainda, que o fundamentalismo era a ortodoxia que se transformara em seita — pois suas convicções não tinham ligação com os credos históricos da Igreja, sendo mais uma mentalidade do que um movimento. Carl F. H. Henry insistiu em que os fundamentalistas não apresentavam o cristianismo como uma cosmovisão abrangente, mas que se concentravam, pelo contrário, numa simples parte da mensagem. Eram excessivamente antimundanistas, anti-intelectualistas e indispostos a aplicar sua fé à cultura e à vida social.

Embora o novo evangelicalismo estivesse aberto a contatos ecumênicos, rejeitasse o legalismo e moralismo excessivos e revelasse sério interesse pela dimensão social do evangelho, muitos de seus porta-vozes continuavam ligados à situação política e econômica reinante. Grupos de cristãos mais "radicais" dentro de evangelicalismo predominante — *e.g.*, a Declaração de Chicago em 1973, a Comunidade dos Moradores Temporários ["Sojourners"] e o Projeto Shaftesbury Britânico — começaram a chamar a atenção para as necessidades nesta área social. À medida que mais atenção era dedicada à definição de quem era evangélico, ficou claro que eles eram muito mais numerosos do que se imaginava. Mas as variações entre os grupos — menonitas, "holiness", carismáticos, irmãos cristãos, batistas do sul dos E.U.A., fundamentalistas separatistas, grupos "indenominacionais" e grupos evangélicos dentro das denominações tradicionais — eram enormes e provavelmente intransponíveis.

Nem por isso o ecumenismo evangélico deixou de avançar rapidamente. A organização de Billy Graham tem sido um catalisador importante, especialmente quando convocou o Congresso Mundial de Evangelização (Lausanne, 1974). As consultas subseqüentes, patrocinadas pela Comissão de Lausanne juntamente com as atividades da *World Evangelical Fellowship* e as organizações formadas pelos

evangélicos na África, Ásia, América Latina e Europa fizeram muita coisa para promover relacionamentos mais estreitos e esforços cooperativos na evangelização, nas obras de assistência e no desenvolvimento teológico. Com a "autoctonização" das operações das sociedades missionárias, o caráter multinacional das organizações assistenciais e evangelísticas e o envio de missionários por grupos dentro dos próprios países do Terceiro Mundo, o evangelicalismo já obteve sua maioridade e é verdadeiramente um fenômeno global.

R. V. PIERARD

Bibliografia. B. L. Ramm, *The Evangelical Heritage;* D. F. Wells e J. D. Woodbridge, *The Evangelicals*; D. G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology,* 2 vols., e *The Evangelical Renaissance*; K. S. Kantzer, ed., *Evangelical Roots*; K. S. Kantzer e S. N. Gundry, eds., *Perspectives on Evangelical Theology*; M. Erickson, *New Evangelical Theology*; B. L. Shelley, Evangelicalism in America; J. D. Woodbridge, M. A. Noll, N. O. Hatch, *The Gospel in America*; W. G. McLoughlin, ed., *The American Evangelicals*; D. W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*; T. L. Smith, *Revivalism and Social Reform*; D. O. Moberg, *The Great Reversal: Evangelism and Social Concern*; G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*; D. E. Harrell, Jr., *Varieties of Southern Evangelicalism*; J. B. A. Kessler, *A Study of the Evangelical Alliance in Great Britain*; R. O. Fern, *Cooperative Evangelism*; J. R. W. Stott, *Fundamentalism and Evangelism*; R. H. Nash, *The New mentalism and Evangelism*; R. H. Nash, *The New Evangelicalism*; C. F. H. Henry, *Evangelicals in Search of Identity, The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism, A Plea for Evangelical Demonstration, e Evangelicals at the Brink Crisis*; R. V. Pierard, *The Unequal Yoke: Evangelical Christianity and Political Conservatism*; R. Quebedeaux, *The Young Evangelicals*; R. Webber e D. Bloesch, eds., *The Orthodox Evangelicals*; R. E. Webber, *Common Roots: A Call to Evangelical Maturity*; R. G. Clouse, R. D. Linder, e R. V. Pierard, eds., *The Cross and the Flag*; S. E. Wirt, *The Social Conscience of the Evangelical*; R. J. Sider, ed., *The Chicago Declaration*; C. E. Armerding, ed., *Evangelicals and Liberation*; M. A. Inch, *The Evangelical Challenge;* R. K. Johnston, *Evangelicals at an Impasse: Biblical Authority in Practice*; J. Johnston, *Will Evangelicalism Survive Its Own Populary?* J. Barr, *Fundamentalism;* R. P. Lightner, *Neoevangelicalism Today*; J. C. King, *the Evangelicals*; J. I. Packer, ed., *Anglican Evangelicals Face the Future*: J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization*; C. R. Padilla, ed., *The New Face of Evangelicalism*; D. E. Hocke, ed., *Evangelicals Face the Future.*

EVANGÉLICOS LIBERAIS. Este termo se refere historicamente àqueles (1) que basearam na tradição evangélica da Igreja seu modo de entender a fé cristã, mas (2) que entenderam que sua responsabilidade diante do mundo moderno exige que aceitem uma cosmovisão científica com seu comprometimento específico com as metodologias histórica e psicológica. Usado especialmente nas primeiras décadas do século por alguns dentro da Igreja da Inglaterra (*e.g.*, T. Guy Rogers, V. F. Storr, E. W. Barnes), para deixar clara sua contínua orientação evangélica, o termo às vezes tem sido aplicado a outros teólogos que têm procurado uma síntese entre o evangelho e o conhecimento moderno.

Juntamente com os evangélicos, estes pastores e professores têm enfatizado a necessidade de um relacionamento pessoal com Deus, a liberdade do Espírito, a autoridade da Bíblia, a pessoa de Jesus como Deus encarnado, a centralidade da cruz e a necessidade da conversão. Com os liberais, no entanto, têm concordado que, num mundo definitivamente alterado pelo Iluminismo, a mensagem do cristão deve ser lançada em linguagem nova. Lastimando o declínio do evangelicalismo na igreja em geral, os evangélicos liberais têm entendido que uma das principais razões é a falta de sensibilidade à era moderna e às suas formas de pensamento.

Embora o termo "evangélico liberal" seja inexato, permitindo uma ampla gama de distinções teológicas, freqüentemente tem incluído os seguintes pontos: (1) Entende-se que a autoridade da Escritura reside não na letra do texto (isto seria bibliolatria) mas na sua revelação dinâmica de Deus em Cristo. (2) Teorias penais da expiação mais antigas e, segundo se acha, mais grosseiras, às vezes têm sido substituídas por aquelas que ressaltam o amor redentor de Deus em Cristo. (3) As teorias científicas tais como a evolução têm sido bem aceitas e compreendidas no sentido de serem compatíveis com um conceito cristão da criação. (4) As conclusões da alta crítica no tocante à Bíblia (*e.g.*, a datação de Daniel, a autoria de 2 Pedro, a redação de Mateus) foram aceitas.

Os evangélicos liberais da década de 1920 (os termos "evangélicos modernos" e "evangélicos mais jovens" às vezes têm sido usados) às vezes divergiam entre si sobre algumas questões específicas, mas achavam união em seu desejo de serem simultaneamente evangélicos e modernos. Seus precursores foram moderados britânicos tais como P. T. Forsyth, R. W. Dale e James Denney; seus colegas fora da Igreja da Inglaterra, teólogos tais como H. R. Mackintosh; e seus sucessores (embora o termo fosse raras vezes aplicado), astros como T. W. Manson, J. S. Whale, Donald e John Baillie e, talvez, até mesmo C. S. Lewis.

Nos Estados Unidos, talvez devido à aspereza da controvérsia entre fundamentalistas e modernistas, não surgiu nenhum grupo moderado comparável de estudiosos evangélicos no início do século. Charles Briggs e Henry Preserved Smith começaram suas carreiras como evangélicos, mas no processo de falarem à era moderna repudiaram boa parte das suas crenças anteriores. Nas décadas de 1960 e 1970, a influência de C. S. Lewis e Dietrich Bonhoeffer, a necessidade de uma crítica bíblica mais responsável, a ênfase dada à realização humana e a renovação do compromisso com a justiça social combinaram-se para produzir um grupo de evangélicos mais jovens que compartilham com seus colegas britânicos anteriores uma mútua dedicação à fé evangélica e à era moderna.

R. K. JOHNSTON

Veja também EVANGELICALISMO; LIBERALISMO TEOLÓGICO; FORSYTH, PETER TAYLOR; DENNEY, JAMES; MACKINTOSH, HUGH ROSS; MANSON, THOMAS WALTER; BAILLIE, JOHN; LEWIS, CLIVE STAPLES.

Bibliografia. T. G. Rogers, ed., *Liberal Evangelicalism;* P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*; D. M. Baillie, *God Was in Christ*; J. S. Whale, *Christian Doctrine;* R. Quebedeaux, *The Young Evangelicals.*

EVANGELIZAÇÃO. A proclamação das boas novas da salvação em Jesus Cristo, visando levar a efeito a reconciliação entre o pecador e Deus Pai, mediante o poder regenerador do Espírito Santo. A palavra deriva do substantivo grego *euangelion*, "boas novas", e do verbo *euangelizomai*, "anunciar, proclamar ou trazer boas novas".

A evangelização baseia-se na iniciativa do próprio Deus. Porque Deus agiu, os crentes têm uma mensagem para compartilhar com os outros. "Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito" (Jo 3.16). "Mas Deus prova o seu próprio amor para conosco, pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores" (Rm 5.8). Como o pai que anseia pela volta do seu filho perdido, como a mulher que procura diligentemente a moeda perdida, e como o pastor que deixa o restante do seu rebanho para achar uma ovelha perdida (Lc 15), Deus ama os pecadores e procura ativamente a sua salvação. Deus é sempre gracioso, "não

querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento" (2 Pe 3.9).

Deus, por Sua vez, espera que o Seu povo participe da Sua busca dos perdidos para salvá-los. A fim de crerem no evangelho, as pessoas devem primeiramente ouvi-lo e compreendê-lo (Rm 10.14-15). Assim, Deus tem nomeado embaixadores, agentes do Seu reino, para serem Seus ministros de reconciliação no mundo (2 Co 5.11-21).

Uma definição abrangente de evangelização surgiu do Congresso Internacional da Evangelização Mundial (1974). Segundo o Pacto de Lausanne: "Evangelizar é espalhar as boas novas de que Jesus Cristo morreu pelos nossos pecados e foi ressuscitado dentre os mortos segundo as Escrituras, e que como Senhor reinante Ele agora oferece o perdão dos pecados e o dom libertador do Espírito a todos aqueles que se arrependerem e crerem. Nossa presença cristã no mundo é indispensável à evangelização, assim como também aquele tipo de diálogo cujo propósito é escutar com sensibilidade, a fim de compreender. Mas a evangelização propriamente dita é a proclamação do Cristo histórico e bíblico como Salvador e Senhor, tendo como alvo convencer as pessoas a virem pessoalmente a Ele e, assim, serem reconciliadas com Deus. Ao proclamarmos o convite do evangelho, não temos direito algum de ocultar o preço do discipulado. Jesus continua chamando a todos quantos desejarem segui-lO a negar a si mesmos, a tomar sua cruz e a identificar-se com Sua nova comunidade. Os resultados da evangelização incluem a obediência a Cristo, a incorporação na Sua igreja e o serviço responsável no mundo."

A Mensagem. À luz desta declaração, a evangelização pode ser analisada segundo seus componentes. Em primeiro lugar está a mensagem. Para ser bíblica, a evangelização deve ter conteúdo e transmitir informações a respeito da verdadeira natureza das coisas espirituais. Deve tratar da natureza do pecado e da triste situação do pecador (Rm 3). Deve ressaltar o amor de Deus e a Sua disposição de reconciliar-Se com os perdidos (Jo 3; 2 Co 5). Deve incluir uma clara declaração no tocante à centralidade de Jesus no plano divino da redenção: que Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo mesmo e que Cristo morreu pelos nossos pecados e foi ressuscitado dentre os mortos, segundo as Escrituras (1 Co 15; 2 Co 5; Rm 10). A palavra evangelística deve incluir, também, a promessa de perdão dos pecados e do dom regenerador do Espírito Santo a todo aquele que se arrepender dos seus pecados e puser sua fé e confiança em Jesus Cristo — isto é, crer nEle (At 2; Jo 3). Em resumo: a mensagem evangelística baseia-se na Palavra de Deus; procura contar uma história que Deus já desenvolveu na prática.

O Método. Em segundo lugar está o método. As boas novas podem ser contadas de várias maneiras. As Escrituras não designam um único método isolado de transmitir o evangelho. No NT, os crentes compartilhavam sua fé mediante a pregação e o ensino formais, nos seus contatos pessoais e encontros ocasionais. Como conseqüência, os cristãos se sentiram livres para elaborarem diferentes formas de realizarem a evangelização: pessoal, em massa (isto é, campanhas de reavivamento), por saturação (ou seja, a cobertura total de uma determinada área), por amizade, etc. Aprenderam como usar vários veículos para promover o evangelho, inclusive as últimas vantagens nos campos da imprensa escrita e das telecomunicações. Todos estes meios são lícitos se apresentarem a mensagem com clareza, honestidade e compaixão. A grande agressividade, a manipulação, a intimidação e uma caricatura bem-intencionada da mensagem do evangelho podem, na realidade, subverter a evangelização eficaz, embora pareçam trazer "resultados". Apesar de haver lugar na evangelização para atitudes de alguma agressividade e confrontação, a integridade e o amor devem ser o alicerce em que todos os métodos se edificam. Além disso, os que compartilham as

boas novas devem conhecer seus ouvintes suficientemente bem, para se dirigirem às suas necessidades, de modo que eles possam entender (1 Co 9.19-23). Quando se trata dos métodos evangelísticos, as palavras de Paulo continuam falando com autoridade e compreensão: "Suplicai ao mesmo tempo, também por nós, para que Deus nos abra porta à palavra... para que eu a manifeste, como devo fazer. Portai-vos com sabedoria para com os que são de fora; aproveitai as oportunidades. A vossa palavra seja sempre agradável, temperada com sal, para saberdes como deveis responder a cada um" (Cl 4.3-6).

Os Alvos. Finalmente, existem os alvos da evangelização. Basicamente, a evangelização procura levar as pessoas a um novo relacionamento com Deus, mediante Jesus Cristo. Através do poder do Espírito Santo, procura-se despertar o arrependimento, a dedicação e a fé. Seu alvo é nada menos do que a conversão do pecador a um modo de vida radicalmente novo. Como, então, sabemos que a evangelização foi realizada? Que a mensagem foi dada? Que a mensagem foi adequadamente compreendida? Quando o ouvinte foi levado ao ponto de decidir a favor ou contra a mensagem que recebeu? Teologicamente, é claro, os resultados da evangelização estão nas mãos do Espírito Santo, e não do evangelista. Mas, no terreno prático, aquele que leva a mensagem determina, em grande medida, o escopo da reação do ouvinte, porque é o mensageiro quem estipula as condições do convite. Isto significa que, embora a evangelização, por definição, se concentre na necessidade de corresponder a Deus no arrependimento inicial, com fé, sua mensagem deve também conter algo a respeito das obrigações do discipulado cristão.

No seu entusiasmo para compartilharem com os outros os benefícios do evangelho, os evangelistas não devem negligenciar as obrigações envolvidas em seu recebimento. Em muitos círculos evangélicos, por exemplo, as pessoas fazem uma distinção entre aceitar Cristo como Salvador e aceitá-lO como Senhor. Assim, os convertidos freqüentemente ficam com a impressão de que podem obter o perdão dos pecados, sem se comprometerem com a obediência a Cristo e ao serviço na Sua igreja. Tais idéias não se acham no NT e talvez sejam parte da razão por que tantos convertidos modernos têm tão pouca capacidade de permanecer. A eles foi oferecida a "graça barata", e a aceitaram no lugar da graça livre, porém dispendiosa, do evangelho. "Calcular o preço" é uma parte essencial na reação à mensagem do evangelho, não algo que possa ser deixado para depois. A conversão a Jesus Cristo envolve mais do que o perdão dos pecados. Inclui a obediência aos mandamentos de Deus e a participação do corpo de Cristo, a Igreja. Conforme disse Jesus: "Ide, pois, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século" (Mt 28.19-20).

Uma maneira de manter a ligação entre a conversão e o discipulado é manter juntas a proclamação e a demonstração na evangelização. No ministério de Jesus e na vida da igreja apostólica, pregar e praticar, dizer e fazer, sempre andavam juntos (*e.g.*, Lc 4.18-19; At 10.36-38; Rm 15.18-19). Proclamar a salvação sem demonstrar seu poder transformador no fruto do Espírito e nas boas obras é tão inadequado quanto demonstrar os efeitos da nova vida em Cristo sem explicar a origem deles. Anunciar as boas novas da salvação sem demonstrar o amor de Cristo na preocupação pessoal e social não é a evangelização segundo o estilo do NT. Nesta abordagem holística da evangelização, não deixamos de fazer distinção entre a regeneração e a santificação, mas certamente argumentamos que as duas devem ser mantidas em estreita ligação.

T. P. WEBER

Veja também EVANGELHO; CONVERSÃO; REGENERAÇÃO.

Bibliografia. D. Watson, *I Believe in Evangelism*; J. I. Packer, *A Evangelização e a Soberania de Deus;* J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice*; J. Engel and W. Norton, *What's Gone Wrong with the Harvest?* A. Johnston, *The Battle for World Evangelism.*

EVOLUÇÃO. Desde a publicação de *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, em 1859, uma tempestade de controvérsias tem grassado entre teólogos e cientistas. Alguns proponentes da teoria de Darwin elevaram-na à posição de um novo paradigma a ser usado para reinterpretar a experiência humana. Outras pessoas têm identificado a teoria da evolução com a obra do diabo, sem qualquer mérito científico. A maioria das pessoas se posiciona em algum lugar entre estas duas opiniões. Este artigo procurará examinar os vários pontos de vista, relacionando-os com a interpretação do relato de Gênesis. Além disso, é oferecida uma apreciação de cada uma destas opiniões.

Conceitos Liberais. Auguste Comte, um contemporâneo de Darwin, elaborou uma explicação evolucionista da religião, com três etapas de desenvolvimento: (1) *o fetichismo:* a vontade separada que anima os objetos materiais; (2) *o politeísmo:* muitos deuses que agem através das coisas inanimadas; (3) *o monoteísmo:* uma única vontade abstrata que controla tudo no universo. Os liberais extrapolaram este conceito de religião na forma de revelação progressiva para interpretar a Bíblia. Acreditam que a revelação de Deus progrediu a partir do Deus grosseiro do AT, tirano pavoroso e sem misericórdia que tratava os indivíduos como simples membros temporários dos grupos sociais, sem importância pessoal. O conceito de Deus surgiu durante a experiência esmagadora do exílio dos israelitas, mediante a previsão de um Deus pessoal nos salmos, e finalmente culminou no Jesus Cristo do NT, o Salvador e Senhor pessoal de cada cristão.

A ascensão da alta crítica também deu ímpeto à interpretação liberal da Bíblia. Além de questionarem a autoria mosaica do Pentateuco, os liberais também lançaram dúvidas sobre a originalidade e a autenticidade dos registros bíblicos da criação e do dilúvio, por causa das suas alegadas semelhanças com as versões babilônicas em *Enuma elish*. Desde então, a Bíblia tem sido tratada pelos estudiosos liberais como uma grande obra de literatura, cheia de erros humanos e ensinos ultrapassados, a despeito da sua mensagem essencial da realização pessoal vital.

O teólogo e antropólogo católico Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) incorporou a totalidade do conceito evolucionista no arcabouço bíblico. A mensagem cristã é reinterpretada de conformidade com a evolução. O pecado original é tratado, não como um ato de desobediência do primeiro casal humano, mas, sim, como as forças negativas da contra-evolução – o mal. Este mal é um mecanismo da criação de um universo incompletamente organizado. Deus tem estado criando, desde a aurora dos tempos, mediante uma transformação a partir do interior do universo e dos indivíduos. O sangue de Cristo é um símbolo da revitalização que é essencial na ascensão da criação e no progresso do mundo, representados pela cruz de Cristo. Desta forma, Cristo já não é o Salvador do mundo, tirando-o da condenação eterna, mas a culminação da evolução que oferece ao mundo direção e relevância. O cristianismo, portanto, é basicamente uma fé na unificação progressiva do mundo em Deus. A missão da igreja é o alívio do sofrimento humano mais do que a redenção espiritual do mundo, sendo que o primeiro está em harmonia direta com o progresso inevitável promovido pela evolução.

Posições Evangélicas. Os cristãos evangélicos aceitam a Bíblia como a Palavra inspirada de Deus, o único guia inerrante de fé e conduta. Há, no entanto, quatro teorias que são sustentadas de modo generalizado no diálogo contemporâneo entre os

evangélicos no tocante à relação entre a interpretação de Gênesis com as conclusões da ciência moderna. São (1) as teorias pré-adâmicas, (2) o criacionismo "fiat", (3) o evolucionismo teísta e (4) o criacionismo progressivo.

As Teorias Pré-adâmicas. Assumem duas formas. A teoria da lacuna declara que depois da criação dos céus e da terra, e antes da situação descrita em Gn 1.2, houve um longo período de tempo em que um grande cataclisma desolou a terra. Jr 4.23-26, Is 24.1 e 45.18 são citados como evidência deste juízo divino cataclísmico. Esta teoria atribui os fósseis humanos antigos aos pré-adamitas na primeira criação em Gn 1.1, que foram destruídos antes dos demais eventos da criação em Gn 1. A teoria dos dois Adão declara que o primeiro, de Gn 1, foi o Adão da antiga Idade da Pedra, e que o segundo, de Gn 2, foi o Adão da nova Idade da Pedra, que é o ancestral da raça humana de hoje. Esta teoria sugere que o restante da Bíblia diz respeito à queda e à salvação do Adão da nova Idade da Pedra e seus descendentes.

O Criacionismo "Fiat". Inclui todos os conceitos literais que insistem num dia de vinte e quatro horas por dia de criação em Gn 1. Exige uma Terra jovem, de aproximadamente dez mil anos de idade, e um dilúvio universal que explica a maioria, senão todos, dos depósitos sedimentares e fósseis hoje existentes. Rejeita todos os dados científicos pertencentes ao conceito de uma terra antiga. Adota essencialmente a cronologia elaborada pelos arcebipos James Ussher (1581-1656) e John Lightfoot baseada na suposição de que as genealogias bíblicas tinham o propósito de serem usadas para a construção da cronologia. Os criacionistas "fiat" também rejeitam qualquer forma de desenvolvimento evolucionista da vida, atribuindo as diferenças entre os originais correlatos existentes hoje a variações das matrizes originais criadas por Deus. Acreditam que a evolução é o ponto culminante da ofensiva ateísta para subverter a fidedignidade das Escrituras mediante a destruição do relato da criação. Desta forma, qualquer meio-termo evolucionista na interpretação de Gn 1 é prejudicial à fé cristã.

O Evolucionismo Teísta. Este conceito alegoriza o relato de Gênesis como representação poética das verdades espirituais da dependência humana de Deus Criador e dos atos simbólicos da desobediência na queda da graça de Deus. Os evolucionistas teístas aceitam a fidedignidade das Escrituras. Aceitam, também, os processos da evolução orgânica como os meios que Deus empregou para criar os seres humanos. Acreditam que a Bíblia nos diz apenas que Deus criou o mundo, mas não nos diz como. A ciência forneceu uma explicação mecanicista da vida, nos termos da evolução. Os dois níveis de explicação devem se complementar, ao invés de se antagonizar. A despeito da necessidade de dispensar a historicidade da queda humana, os evolucionistas teístas acham que as doutrinas cristãs fundamentais do pecado original e da necessidade humana de redenção não são abaladas pela incorporação da evolução orgânica na interpretação cristã da vida e das origens.

O Criacionismo Progressivo. Este conceito ressalta o aspecto de mútua complementação entre a ciência e as Escrituras na explicação da verdade de Deus. Os criacionistas progressivos estão dispostos a reinterpretar as Escrituras, se isto for necessário às descobertas da ciência moderna. Portanto, à luz das evidências esmagadoras que apóiam a antigüidade da Terra, aceitam a teoria tradicional de um dia = uma era, no tocante ao relato da criação em Gênesis. Este conceito gira em torno do uso de "dia" como retrato de um período de tempo, em vez de um dia solar de vinte e quatro horas. Acham que esta interpretação é exegeticamente sadia e exigida pela antigüidade da terra.

Os criacionistas progressistas são, também, cautelosos em sua avaliação da teoria científica da evolução. Aceitam apenas a teoria micro-evolucionista, que declara que as mutações selecionadas pelas forças naturais dão origem à diversificação das

variedades numa espécie biológica, conforme se pode demonstrar cientificamente. Têm dúvidas quanto à macro-evolução (do símio para o homem) e à evolução orgânica (da molécula para o homem), porque estas teorias estão sendo cada vez mais divorciadas do mecanismo bem documentado da seleção natural. Portanto, para os criacionistas progressistas a variedade de organismos é o resultado do processo da diversificação mediante a micro-evolução, a partir dos protótipos originalmente criados por Deus. Há, também, pelo menos três versões da teoria de um dia = uma era: (1) um dia = uma era geológica, que atribui eras geológicas diferentes aos dias da criação em Gn 1; (2) um dia intermitente modificado, em que cada era da criação é antecedida por um dia solar de vinte e quatro horas; (3) um dia = uma era com coincidência parcial, sendo que cada era criativa é delimitada pela frase: "Houve tarde e manhã", e coincidindo parcialmente entre si.

Uma Apreciação. *O Evolucionismo Liberal.* A influência humanista na teologia, com sua atitude excessivamente extensa de crítica analítica, que procura remover da Bíblia todos os fatores não racionais e sobrenaturais, rebaixou a Bíblia a um simples grande livro da religião, em vez de ser a Palavra de Deus. A única mensagem da Bíblia, com todas as suas tradições ultrapassadas, é a experiência humana, exemplificada pela aspiração dos hebreus à libertação pessoal, e culminando na pessoa de Jesus Cristo. Este desejo, porém, de reduzir a essência da Bíblia a uma busca vaga e indefinida da salvação como auto-realização tem sido um fracasso. Com bastante freqüência tornou-se um sentimentalismo um pouco difuso que opera sem tratar com o mínimo respeito a veracidade ou a historicidade do relato bíblico.

O evolucionismo colocou o homem numa caixa eticamente relativa, sem padrão moral, mediante o qual possa avaliar os valores morais conflitantes que observa em si mesmo e nos outros.

As Teorias Pré-adâmicas. Segundo J. Oliver Buswell, Jr., a teoria da lacuna é insustentável por causa de duas fraquezas sérias: (1) não possui evidências exegéticas na Bíblia; (2) foi inventada por geólogos cristãos na tentativa de harmonizar os conflitos entre a criação da luz e da vegetação antes do aparecimento do sol e a antigüidade dos fósseis humanos. A referência a Jr 4.23-26, Is 24.1 e 45.18 como apoio a um juízo divino cataclísmico contra a criação de Deus antes dos eventos de Gn 1.2 é forçada. Os contextos dessas passagens claramente indicam que são referências a eventos futuros. A palavra "era", em Gn 1.2, que na teoria da lacuna foi entendida no sentido de "tornou-se", é mais justificada exegeticamente na tradução "era", visto que o contexto nada indica em contrário. A palavra "encher", em Gn 1.28, deve ficar com este sentido simples de "tornar cheio", em vez de "encher de novo", que é o que a teoria da lacuna estipula para retratar uma Terra antes ocupada e depois devastada. A teoria dos dois Adão não é exegeticamente sadia e parece subverter o conceito fundamental da raça humana sustentada por todos os antropólogos e teólogos ortodoxos.

O Criacionismo "Fiat". O maior obstáculo que confronta o criacionista "fiat" é a antigüidade da Terra. Visto que o dominante conceito ateu da evolução requer um vasto período de tempo, os criacionistas "fiat" sustentam que a aceitação do conceito da Terra antiga é um comprometimento com a evolução ateísta, sendo prejudicial à fé cristã. Rejeitam, portanto, o princípio do uniformitarianismo ("o presente é a chave para o passado") e todos os métodos de datação que indicam a antigüidade da terra, preferindo um cataclisma universal. Apesar disso, tendo em vista a falta de evidências visíveis do dilúvio universal e os curiosos padrões de distribuição dos animais nos diferentes continentes, a teoria de um dilúvio universal continua sendo forçada. Além disso, têm desconsiderado a quantidade enorme de dados que apóiam os processos micro-evolucionistas observáveis na natureza e no laboratório. A recusa em se ter a

mente aberta diante da pesquisa científica, por causa de um interpretação específica da Bíblia adotada, tem impressionado outras pessoas como a continuação da mentalidade obscurantista medieval da igreja na revolução copérnica.

O Evolucionismo Teísta. Se o homem é o produto dos eventos aleatórios de uma seleção natural, os evolucionistas teístas têm o problema de convencer o mundo secular no tocante à base bíblica dos seres humanos, criados à imagem de Deus, e do primeiro pecado. A interpretação figurada do relato da criação em Gênesis parece enfraquecer estas duas doutrinas fundamentais da fé cristã. Ao negar a historicidade do primeiro Adão, esta posição também é um convite ao ceticismo no tocante ao significado da cruz de Cristo, o Segundo Adão (Rm 5.12-21), como evento histórico e, desta maneira, coloca em perigo toda a estrutura da mensagem cristã.

As matérias em Gn 1.1 — 2.4 são formais e dispostas numa estrutura equilibrada com frases formais recorrentes. Isto tem levado alguns evolucionistas teístas a tratar as estruturas formais como "poéticas". Esta interpretação, porém, é insustentável, por duas razões. Primeira: o relato da criação em Gn 1.1 — 2.4 não tem a mínima semelhança com qualquer disposição poética que se conheça. Segunda: o relato nada tem do tom emotivo da poesia. A abundância da poesia hebraica na literatura semítica bíblica e extra-bíblica não oferece comparação com o relato de Gênesis e, portanto, não é aproveitável para o apoio da interpretação poética desta passagem. O mandamento que ordena a observância do sábado está arraigado nos eventos seqüenciais da semana da criação (Ex 20.8-11). Uma interpretação figurada não forneceria base factual para este mandamento e, por isso, seria insustentável.

As onze listas, cada uma das quais terminando com: "Estes são os nomes (gênese, gerações, genealogia) de...", que se acham nos primeiros trinta e seis capítulos de Gênesis parecem retratar uma narrativa histórica da vida primitiva patriarcal (Gn 1.1-2.4; 2.5-5.1; 5.2-6.9a; 6.9b-10.1; 10.2-11.10a; 11.10b-27a; 11.27a; 11.27b-25.12; 25.13-19a; 25.19b-36.1; 36.2-9; 36.10-37.2). O NT também considera que certos eventos de Gn 1 realmente aconteceram (*e.g.*, veja Mc 10.6; 1 Co 11.8-9).

A criação de Eva (Gn 2.21-22) também se constitui em enigma para os evolucionistas teístas que aceitam a explicação naturalista que diz que a humanidade é geneticamente derivada de um ancestral não-humano. Além disso, em Gn 2.7 declara-se que "formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra, e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente". Embora não seja especificado o processo de formação, parece transmitir o conceito da criação especial a partir de matéria inorgânica, em vez da criação derivada, através de alguma forma já vivente.

As palavras hebraicas aplicadas a "alma vivente", em Gn 2.7, são as mesmas traduzidas por "seres viventes" (ou "coisa que vive e se move"), em Gn 1.20-21, 24. A palavra *nepeš* ("alma") é usada nos dois casos. A diferença entre os seres humanos e os animais é que os seres humanos foram criados à imagem de Deus, ao passo que os animais não o foram. Por isso, Gn 2.7 parece subentender que os seres humanos tornaram-se seres viventes exatamente como no caso dos animais. A interpretação de que os seres humanos são derivados de um ser vivente preexistente é inteiramente imprópria à luz desta consideração.

Os evolucionistas teístas também dão crédito em demasia à teoria, ainda mal-formulada, da evolução orgânica. Em seus esforços para harmonizar as abordagens naturalista e teísta sobre a origem da vida, colocaram-se inadvertidamente na posição incoerente de negar os milagres da criação, ao passo que sustentam a natureza sobrenatural da mensagem cristã. Tal atitude é causada parcialmente pela máxima de Bube, segundo a qual a realidade pode ser analisada em muitos níveis, cada

um mais ou menos completo em si mesmo. A idéia é confrontada com a dificuldade (da perspectiva cristã holística) de dividir a realidade em âmbitos espirituais e físicos diferentes. Um dualismo deste tipo parece quase implícito na posição evolucionista teísta do ser humano, com um corpo que é produto da evolução naturalista, ao passo que sua capacidade espiritual lhe foi dada por Deus num ato sobrenatural.

O Criacionismo Progressivo. Os criacionistas progressistas sustentam que, à parte dos dados científicos que apóiam a antigüidade da terra, há dados exegéticos adequados para demonstrar que os dias de Gn 1 podem ser considerados períodos longos e indefinidos de tempo e que as genealogias da Bíblia não tinham o propósito de serem usadas para a construção de uma cronologia exata, nem podem ser assim usadas.

A afirmação de que um dia de criação deve ser entendido no sentido de um período mais longo do que um dia solar de vinte e quatro horas é apoiada pelos seguintes argumentos: (1) A função visível do sol, de definir dias e anos, não começou a não ser no quarto dia da criação, quando foi revelado o sol. Logo, os primeiros quatro dias certamente não foram dias solares de vinte e quatro horas. (2) A citação do quarto mandamento para argumentar contra a interpretação de que um dia = uma era não é necessariamente válida, visto basear-se na analogia, mas não na identidade. O estabelecimento de um ano sabático (Ex 23.10-11; Lv 25.3-7) parece confirmar a interpretação de que a essência de se guardar o sábado é o descanso, em vez da interpretação rigorosa de "dia". As pessoas devem descansar um dia depois de seis dias de trabalho, e a terra deve descansar durante um ano, após seis anos de cultivo, visto que Deus também trabalhou durante seis períodos criativos e descansou no sétimo. (3) A citação de "Houve tarde e manhã", que se acha no fim de cada narrativa da criação, no sentido de apoiar a interpretação do dia solar de vinte e quatro horas não é conclusiva. Visto que "dia" também pode ser entendido no sentido de um período de tempo de duração indeterminada (Gn 2.4; Sl 90.1-4) e de períodos de luz contrastados com os de trevas (Gn 1.5), os componentes de "dia" podem, da mesma forma, ser interpretados figuradamente (Sl 90.5-6). Além disso, a tarde e a manhã perfazem uma noite, e não um dia, se quisermos insistir na interpretação literal destes dois itens. (4) Os eventos que ocorreram no sexto dia da criação, conforme o registro em Gn 2, parecem ocupar um período considerável de tempo. A consideração mais importante do tempo parece ser a palavra hebraica *happa'am*, que é traduzida em Gn 2.23 como "afinal", na exclamação de Adão. A palavra parece subentender que Adão esperara muito tempo por uma companheira e que, finalmente, o seu desejo fora satisfeito. Esta interpretação é apoiada pelo uso da palavra no AT nos contextos de tempo decorrido (Gn 29.34-35; 30.20; 46.30; Ex 9.27; Jz 15.3; 16.18).

Quanto às genealogias bíblicas, o estudioso notável do AT, W. H. Green, um dos autores dos famosos folhetos *Fundamentals*, analisou-as e chegou à conclusão de que não tinham a intenção de serem usadas para construir uma cronologia, e legitimamente não podem ser assim usadas. Sua conclusão tem sido confirmada por outros estudiosos bíblicos. Suas observações mais importantes foram que a condensação e a omissão de nomes sem importância forma o padrão nas genealogias da Bíblia; as genealogias incluem nomes relevantes; e "pai", "filho" e "gerou" eram usados num sentido amplo.

A interpretação tradicional de um dia = uma era na criação atribui "dias" a vários períodos geológicos. Mesmo assim, é difícil alinhar os dias da criação com os registros fósseis que possuímos. Além disso, a criação de plantas terrestres, que têm sementes, e de árvores que dão frutos contendo sementes, antes da criação dos animais terrestres postula um problema, visto que muitas plantas terrestres com frutos e sementes

dependem dos insetos para a polenização e fertilização. Os modelos do dia intermitente modificado e da coincidência parcial entre os dias/eras vencem este problema, tomando por certa a coincidência parcial ou contemporaneidade da criação das plantas terrestres frutíferas com alguns dos animais terrestres. O modelo atualmente popular da formação das estrelas, como base da origem da terra e do sistema solar, pode ser convenientemente harmonizado com o relato do Gênesis. Esta teoria (a teoria da "grande explosão" formadora das galáxias) retrata o universo expandindo-se de um estado super-condensado que explodiu há 13 bilhões de anos e que subseqüentemente esfriou para formar os produtos interstelares, incluindo a terra e os planetas. Os eventos nas três primeiras eras da criação parecem ser coerentes com o modelo científico de nébulas escuras que contêm vapor de água, que finalmente se tornaram claras à medida que o oxigênio era liberado pelas plantas que passavam pela fotossíntese.

Todos estes três modelos levam em conta a possibilidade de ocorrerem mudanças depois da criação de cada protótipo das criaturas vivas. Na interpretação do descanso de Deus no sétimo dia, o modelo da coincidência parcial entre os dias/eras toma por certo que a criação terminou na conclusão do sexto dia (Gn 1.31) e que Deus está descansando no sétimo. Isto concorda com o ponto de vista tradicional. O modelo modificado do dia intermitente, no entanto, sugere que ainda estamos vivendo no período criativo iniciado pelo sexto dia solar da criação, que intervém entre o sexto e o sétimo dia. Deus ainda está criando mediante as mudanças e os desenvolvimentos dos mundos inorgânico e orgânico. O sétimo dia, em que Deus descansa totalmente (Hb 4.1-11), começará somente no início do novo céu e da nova terra (Ap 21.1-8). Esta última posição parece forçar a interpretação de Gn 2.1, que declara: "Assim, pois, foram acabados os céus e a terra, e todo o seu exército"

Os obstáculos enfrentados pelos criacionistas progressistas são menos intransponíveis do que aqueles que confrontam os demais modelos, porque há uma atitude conscienciosa quanto ao relacionar a ciência com a Escritura. Dois dos problemas mais desconcertantes são: (1) Como a antigüidade da raça humana se encaixa na civilização aparentemente avançada de Gn 4? A despeito da falta de artefatos associados com os fósseis humanos mais antigos, a antropologia física sugere que os seres humanos têm estado na terra, talvez, há milhões de anos. A grande lacuna que existe entre o primeiro ser humano e o advento da civilização humana, atribuído a 9.000 a.C., é um problema importante. As tentativas para diminuir as dificuldades incluem a alegada descrição insuficiente da civilização de Caim e de Abel e a possibilidade, baseada em Gn 4.12, de uma civilização que se perdeu, por causa do predomínio do pecado. É possível que a cultura humana tenha sido redescoberta na vinda da Era Neolítica, há cerca onze mil anos. (2) Qual é a extensão do dilúvio de Noé? Visto haver uma falta de evidências visíveis para um dilúvio universal, a maioria dos criacionistas progressistas apóia algum tipo de teoria de um dilúvio local, o que sugere que o dilúvio foi limitado às áreas da Mesopotâmia. O argumento principal da teoria do dilúvio local é que há um tipo de metonímia comumente empregada pela cultura do antigo Oriente Próximo que fala de uma parte considerável como se fosse a totalidade (veja Gn 41.57; Dt 2.25; 1 Rs 18.10; Sl 22.17; Mt 3.5; Jo 4.39; At 2.5). Portanto, a universalidade do dilúvio pode simplesmente significar a universalidade da experiência daqueles que o relataram. É difícil conceber como Moisés poderia perceber o dilúvio universal, se não conhecia todo o escopo da Terra na sua época.

Conclusão. Resumindo: o evolucionismo liberal lança dúvidas sobre a validez do julgamento moral humano. Entre os pontos de vista evangélicos, o criacionismo "fiat" parece aderir a certas tradições teológicas que suprimem a objetividade da ciência. Os evolucionistas teístas aparentemente concedem terreno teológico importante aos ateus

e aos liberais, alegorizando o relato da Criação e da Queda, em Gênesis. A posição dos criacionistas progressistas parece conseguir manter a integridade bíblica bem como a científica.

P. P. T. PUN

Veja também CRIAÇÃO, DOUTRINA DA; HOMEM, ORIGEM DO; TERRA, IDADE DA.

Bibliografia. R. J. Berry, *Adam and Ape: A Christian Approach to the Theory of Evolution;* R. Bube, *The Human Quest;* J. O. Buswell, Jr., *Systematic Theology of the Christian Religion*; H. M. Morris, *Biblical Cosmology and Modern Science*; R. C. Newman e H. J. Eckelmann, Jr., *Genesis One and the Origin of the Universe*; E. K. V. Pearce, *Who Was Adam?* P. P. T. Pun, *Evolution: Nature and Scripture in Conflict?* B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*; J. C. Whitcomb e H. M. Morris, *The Genesis Flood;* E. J. Young, *Studies in Genesis One.*

EX CATHEDRA. A expressão significa "do trono" e é usada para descrever certas declarações ou pronunciamentos feitos pelo papa em suas atribuições na terra como cabeça da igreja e vigário de Cristo. Tais declarações são aceitas pelos católicos romanos como infalíveis. No entanto, não há nenhum critério infalível mediante o qual seja possível determinar quando uma declaração realmente é *ex cathedra*. Nem todas as declarações papais são consideradas dentro desta categoria específica.

P. TOON

Veja também INFALIBILIDADE.

EX OPERE OPERATO. O conceito histórico católico-romano sobre a forma da eficácia dos sacramentos é que eles operam *ex opere operato* ("com base na obra feita"). Esta posição se tornou oficial no Concílio de Trento (1545-63). O Cânon VIII da sétima sessão opunha-se ao conceito de que "a graça não é conferida pelo ato realizado, mas a simples fé na promessa divina basta para a obtenção da graça". A única condição para o beneficiário é que não coloque um obstáculo (*obex*, ato ou disposição pecaminosa) à administração do sacramento. A graça é dada por Deus quando o sacramento é corretamente conferido pela igreja. Esta operação *ex opere operato* faz dos sacramentos os únicos transmissores da graça divina.

Os reformadores rejeitaram este ponto de vista. Calvino disse que contradizia a natureza dos sacramentos. Os protestantes têm ressaltado a necessidade de a fé estar presente no beneficiário, para que um sacramento seja válido. Os sacramentos são o instrumento usado por Deus para confirmar a palavra da Sua promessa àqueles que crêem.

D. K. MCKIM

Veja também SACRAMENTO; GRAÇA; OPUS OPERATUM.

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *The Sacraments; ODCC;* R. Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*; P. Schaff, *Creeds of Christendom,* II; P. Tillich, *A Complete History of Christian Thought.*

EXCOMUNHÃO. A mais extrema medida disciplinar da igreja; a excomunhão é a exclusão de um pecador contumaz da comunhão dos fiéis. Na maioria dos períodos da história da igreja, a excomunhão foi vista principalmente como uma medida terapêutica, para chamar a pessoa de volta ao arrependimento e à obediência. Um propósito

secundário é salvaguardar a pureza da comunidade. Quando a excomunhão é devidamente compreendida, o castigo nunca tem sido o objetivo.

Declara-se que a excomunhão teve sua origem no ensinamento de Jesus sobre o ligar e o desligar (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.23). O pecador está preso à sua condição pecaminosa como alienado do povo de Deus, sendo libertado após o arrependimento. A excomunhão veio a ser vista, então, como uma responsabilidade da igreja verdadeira, derivada de seu Senhor. O procedimento para a disciplina dos pecadores e os três passos a serem dados antes da excomunhão também foram ensinados à igreja por Jesus. A pessoa desgarrada deve primeiramente ser corrigida em particular (Mt 18.15), sendo que o objetivo é a sua recuperação e não a pureza da comunhão dos crentes. Se a pessoa não quiser atender, deve ser corrigida diante de testemunhas (Mt 18.16), cuja tarefa é proteger o transgressor (cf. Dt 19.15), visto que quem o corrige pode estar enganado, ou talvez elas consigam descobrir a repreensão certa quando o primeiro não conseguiu. Em terceiro lugar, o transgressor não arrependido deve ser levado diante da assembléia dos crentes (Mt 18.17), que deve romper todos os laços com ele, se permanecer impenitente.

Duas práticas disciplinares correlatas são reveladas nos escritos de Paulo. Em primeiro lugar, os pecados cometidos em particular devem ser corrigidos em particular; os pecados abertos devem ser corrigidos publicamente (1 Tm 5.20; quanto a um exemplo veja Gl 2.14). Em segundo lugar, Paulo excomungou um pecador particularmente escandaloso, tão logo foi informado do delito, e pediu que a comunidade maior dos crentes confirmasse esta sentença numa reunião especial (1 Co 5.3-5). A severidade de Paulo, no entanto, visa a restauração do pecador e não a sua destruição (cf. 2 Ts 3.14-15).

A prática da igreja até o século VI enfatizava a estreita ligação entre a excomunhão e o arrependimento. Um grande ofensor que quisesse ter paz com Deus apresentava-se ao bispo que, mediante uma excomunhão litúrgica, o designava à categoria de "penitente" e lhe prescrevia um período de obras de penitência pública. Depois de completado o período, o bispo retirava a excomunhão e, com outros clérigos, recebia o arrependido de volta à comunhão mediante a imposição de mãos, ação esta que Cipriano chamava a "paz". Era também necessário que a assembléia dos crentes desse o seu consentimento.

Desde o século VII, foi desenvolvida uma forma de excomunhão à parte do sacramento da penitência. A exigência rigorosa de que todas as pessoas excomungadas fossem evitadas foi relaxada, de modo que, já no século XV, era feita uma clara distinção entre os excomungados (os *vitandi*), que deviam ser evitados por causa dos seus delitos flagrantes, e aqueles transgressores menos graves (os *tolerati*)que deviam ser excluídos apenas dos sacramentos.

A Reforma chamou a igreja de volta a uma posição mais bíblica, no tocante à disciplina eclesiástica, que era de grande preocupação para a segunda geração de reformadores, especialmente Martin Bucer e João Calvino. Calvino sustentava que a disciplina, de acordo com a palavra do Senhor, é a "melhor ajuda" à sã doutrina, à ordem e à união, e que banir os pecadores escandalosos e contumazes é exercer uma jurisdição espiritual investida pelo Senhor na assembléia dos crentes. Para Calvino, a excomunhão tem um propósito tríplice: primeiro: "que Deus não seja ultrajado quando o nome de cristão é dado àqueles que têm vida vergonhosa e abominável"; segundo: "que os bons não sejam... corrompidos pela comunhão constante com os ímpios"; e terceiro: "que o pecador tenha vergonha, e comece a arrepender-se da sua torpeza". Tendo em mente os exemplos de Paulo e dos pais da igreja primitiva, Calvino insistia em que a assembléia inteira dos crentes fosse testemunha de qualquer excomunhão.

O Concílio de Trento também tratou do problema dos abusos na prática da excomunhão dentro da Igreja Católica Romana. Os bispos foram conclamados a não se tornarem instrumentos do Estado, excomungando segundo a vontade dos governantes temporais. Foram, também, exortados a serem moderados no uso da excomunhão, porque o uso generalizado desta penalidade para delitos leves estava provocando desprezo. Foi reafirmada a função principalmente terapêutica da excomunhão.

O moderno ensino católico sobre a excomunhão, incorporado na lei canônica (*Codex Iuris Canonici*, 1917, cânones 2257-67), nega ao excomungado os sacramentos, o sepultamento cristão, cargos eclesiásticos e rendas de fontes eclesiásticas. Nem por isso ele está privado da graça divina, porque ela é perdida somente pelo pecado mortal. Também não deixa de ser um cristão, visto que a excomunhão não pode remover o caráter indelével impresso sobre a alma pelo batismo. Ele perde os direitos de membro da igreja, mas não é exonerado das obrigações, adquiridas no batismo, de sua filiação a ela. Uma forma não-jurídica de excomunhão imposta sobre os não-católicos é uma barreira à aceitação pela Igreja Católica Romana da intercomunhão (a plena participação de cristãos separados na Santa Ceia).

Atualmente, a excomunhão formal é raramente exercida nas igrejas protestantes, embora continue sendo contemplada pelos cânones revisados (1969) da Igreja Anglicana.

F. S. PIGGIN

Veja também DISCIPLINA ECLESIÁSTICA.

Bibliografia. J. Calvino, *Institutas da Religião Cristã* 4.12.1-13; F. E. Hyland, *Excommunication: Its Nature, Historical Development and Effects*; R. P. McBrien, *Catholicism; NCE*, V, 704-7; E. Schweizer, *The Good News According to Matthew*.

EXISTÊNCIA. Em seu sentido mais geral, a palavra refere-se ao fato ou estado de existir. Se for entendida no sentido da realidade total, a existência deve incluir o sobrenatural e a realidade da liberdade, em virtude dos quais a culpa, o pecado e a redenção possam ser aceitos. É interessante comparar os modos grego e judaico-cristão de entender a existência. O interesse principal dos gregos (de tradição platônica) achava-se na natureza ulterior e permanente. Em última análise, não valia a pena conhecer a história, por ser algo que vem a existir e desaparece. O próprio Platão pensava que seu Estado Ideal era separado das nações vizinhas e até mesmo do seu próprio passado. Era tão desligado do tempo que, uma vez fundado, sempre permaneceria o mesmo. Em contraste, a iluminação de Israel vinha da revelação e inspiração que Deus lhe transmitia, a respeito da sua própria história. Os israelitas aprenderam que eram um povo com um só Deus, um Deus que estava muito próximo do Seu povo, que exigia da parte deles fé e obediência. A revelação de Israel é completada pelo cristianismo, baseado na fé no Deus de Israel que Se tornou homem em Jesus de Nazaré, através de quem a salvação é oferecida a todos os homens. O homem é continuamente afetado por esta oferta da graça, o que significa que o homem, segundo sua existência real, sempre é, no sentido teológico, mais do que a mera natureza.

O termo "existencialismo" abrange várias formas de pensamento filosófico que têm uma coisa em comum: a existência não é a concretização de uma essência, conforme o modo de os escolásticos entenderem *existentia*, mas a realização ativa da existência do homem, que em cada caso é um ato individual.

M. H. MACDONALD

Veja também EXISTENCIALISMO; ESSÊNCIA.

Bibliografia. M. Heidegger, *Being and Time*; K. Jaspers, *Philosophie, II: Clarification of Existence*; N. Wolterstorff, *On Universals: An Essay in Ontology*.

EXISTENCIALISMO. Este termo abrange uma variedade de filosofias e atitudes para com a vida que floresciam na Alemanha desde os tempos da Primeira Guerra Mundial e na França durante e imediatamente após a Segunda Guerra Mundial. No período pós-guerra, sua influência se fez sentir na Grã-Bretanha, na América do Norte e na cultura ocidental de modo geral. Embora o existencialismo se associe com filósofos importantes como Karl Jaspers e Martin Heidegger, muitos de seus principais defensores foram escritores, incluindo Albert Camus e Jean-Paul Sartre, cujos interesses abrangiam a literatura bem como a filosofia. Segundo eles, para descrever ou analisar a existência, o romance ou a peça teatral eram melhores do que trabalhos de estudiosos. O existencialismo, pois, tem se ocupado acima de tudo com os problemas da vida humana no mundo moderno e secular.

O existencialismo tem sido descrito como a tentativa de filosofar mais do ponto de vista do ator do que (conforme ocorria em muitos sistemas anteriores de filosofia) do espectador desligado. Mas a filosofia resultante varia enormemente, dependendo de o respectivo filósofo crer em Deus ou ser ateu.

As Origens no Século XIX. As origens do existencialismo são freqüentemente atribuídas ao filósofo dinamarquês do século XIX, Søren Kierkegaard, ao filósofo e poeta alemão Friedrich Nietzsche e ao novelista russo Fiodor Dostoievski. Podemos duvidar se qualquer destes três poderia ser chamado de existencialista no sentido moderno do termo. Mas, cada um a seu modo, previu idéias que se tornaram mais pronunciadas no existencialismo. Os três questionavam os valores e filosofias aceitos nos seus dias e se preocupavam com a necessidade de o indivíduo descobrir verdades que fossem válidas para ele nas lutas da sua existência pessoal.

Os escritos anteriores de Kierkegaard continham uma série de ataques contra as confusões e a irrelevância do idealismo de Hegel, como um guia para a vida e a verdade a respeito de Deus. Seus escritos posteriores atacaram as confusões e a irrelevância do cristianismo institucionalizado. Ao passo que os pensadores existencialistas posteriores ensinavam que, visto que Deus não existia, o homem devia confeccionar seus próprios valores, Kierkegaard ensinava exatamente o inverso. Em todos os seus escritos, subjaz a convicção de que Deus existe, de que Ele Se encarnou em Jesus Cristo, e de que este é o mais importante de todos os fatos para a existência humana. Mas, embora os primeiros pensadores tenham dado reconhecimento formal à transcendência de Deus, foi Kierkegaard quem explorou sua relevância radical. Visto que Deus é totalmente outro, Ele nunca pode ser identificado com qualquer coisa finita. Mesmo na revelação, a divindade de Deus permanece oculta às nossas vistas e à nossa capacidade de entendê-la. Quando as pessoas viam Jesus Cristo na terra, viam um homem. Sua divindade permanecia oculta. O infinito não pode ser transformado no finito, nem o eterno pode ser reduzido ao temporal. Na encarnação, Deus estava desconhecido. O fato de que Sua verdadeira identidade pode ser vista somente pelos olhos da fé dá testemunho do paradoxo do divino e do humano juntos.

Para Kierkegaard, a existência de Deus e a divindade de Cristo nunca poderiam ser comprovadas pela razão, porque a razão é capaz de lidar somente com o finito. É somente do ponto de vista da fé que a pessoa pode ter um conceito verídico de Deus e do mundo. Mas isto, por sua vez, exige a dedicação de toda nossa vida a uma vida

de discipulado, porque a verdade da existência é compreendida somente no compromisso total da fé. Kierkegaard tem sido fortemente criticado por seu alegado irracionalismo. Mas, em alguns aspectos, ele fica perto do "pressuposicionalismo" evangélico com seu compromisso de fé com o Deus da Bíblia como o fundamento de nosso conhecimento.

Friedrich Nietzsche, por outro lado, era abertamente hostil ao cristianismo e à religião em geral. Declarou que Deus está morto e que a humanidade deve aprender a viver sem Ele. Tal conceito implicava numa reavaliação de todos os valores. A ética cristã e o modo cristão de viver devem ser rejeitados juntamente com a teologia cristã. Nietzsche desprezava as virtudes cristãs. Para ele, o homem ideal, o super-homem, tem total auto-suficiência. Não tem medo dos outros, de si mesmo, nem da morte. É caracterizado por um desejo de poder. Nietzsche acreditava que sua filosofia era compatível com uma cosmovisão científica, mas cria que seus valores transcendiam a ciência, porque não havia sentido na vida senão aquele que o homem lhe atribui. Em certo sentido, o homem é seu próprio criador. Para que ele suba acima do fluxo da existência sem sentido, deve escolher um modo de vida que tenha relevância e dignidade para ele, embora possa trazer sofrimento para si mesmo e para os outros. Embora Nietzsche ridicularizasse a teologia e os sistemas metafísicos dos outros, ele mesmo se permitiu desenvolver um sistema teológico seu, que revivificou a idéia grega da recorrência eterna de todas as coisas.

Enquanto Nietzsche alegava justificativas científicas para seus conceitos, incluindo sua doutrina de recorrência eterna, boa parte da obra de Dostoievski dedicava-se a atacar as pretensões do humanismo científico e a insistir na necessidade da fé e de Deus como a base da liberdade humana. O homem procura a liberdade, mas é preso pelas instituições da sociedade. Dostoievski rejeitava a idéia de que o homem é preso por leis científicas e que, portanto, é totalmente determinado pelos fatores físicos, quer ele os reconheça, quer não. Rejeitava, também, a idéia de que tudo é governado pela razão. A razão não existe à parte das mentes daqueles que raciocinam. A verdade não é algo absoluto e intemporal; depende da nossa vontade. A liberdade é o bem supremo e o mal supremo. Se Deus não existisse, tudo seria permitido. Parece que Deus Se constitui numa ameaça à liberdade humana, mas a liberdade verdadeira e salvífica se acha na fé e na dedicação religiosas incondicionais.

Os Existencialistas do Século XX. Os temas proclamados por Kierkegaard, Nietzsche e Dostoevki foram retomados por existencialistas do século XX, embora não existam dois pensadores existencialistas que compartilhem de pontos de vista idênticos. Em alguns aspectos, o existencialismo é caracterizado por um protesto contra os sistemas teológicos e metafísicos nos quais a vida humana é forçada a se encaixar. Mas tanto Heidegger quanto Sartre edificaram seus próprios sistemas metafísicos com base na sua análise da existência. Juntamente com outros, Heidegger rejeitava a idéia de um Criador pessoal que existe acima do universo, e de quem o universo depende para a sua existência. Ao invés disso, fazia uma distinção entre a Existência e os seres que participam da Existência. Sua análise da existência no mundo, do nada, do medo, da facticidade e do destino resultou numa ontologia pormenorizada, que lembra o panteísmo e o idealismo, mas que está repleta do seu próprio vocabulário idiossincrático.

O existencialismo ateu de Sartre também desenvolveu uma ontologia complexa, cheia do jargão técnico do próprio Sartre. O mundo como um todo é absurdo e sem sentido. O homem se vê jogado nele, incapacitado para apelar a alguém, na procura da orientação, senão a ele mesmo. Visto que Deus não existe, o homem não pode voltar-se à Bíblia nem à igreja para procurar ajuda. Nem é possível ao homem apelar à ética cristã, já que ela perdeu o seu fundamento. Apesar disso, o homem tem escolhas

a fazer que determinam a sua existência. Em certo sentido, o homem cria a si mesmo, porque as escolhas que ele faz determinam o que será dele. O lema: "A existência antecede a essência" inverte o conceito tradicional, que entende que o homem tem uma natureza relativamente fixa. Inevitavelmente, o homem se acha num estado de ansiedade, porque a vida é como uma esteira rolante inexorável, levando a pessoa para a sepultura. A vida não tem significado à parte do significado que a pessoa quer lhe dar. O homem anseia pela liberdade, mas está sujeito a pressões sociais, políticas e econômicas inexoráveis. O ato livre de um indivíduo implica na restrição da liberdade de outra pessoa. O que resta é o suicídio como o último ato de liberdade.

Uma distinção freqüentemente feita pelos existencialistas é entre a existência autêntica e a inautêntica. Mas não parece haver nenhum consenso, quanto a como se definem estas idéias, e é duvidoso se semelhante distinção é legítima para um existencialista ateu, visto que a idéia da existência autêntica subentende que uma forma de existência não é meramente preferível, mas também correta. Todavia, é difícil entender como alguém pode dizer que um ato é intrinsecamente melhor do que outro num mundo em que somente o homem determina os valores. Questiona-se até mesmo a alegação de que a existência autêntica é caracterizada pela decisão de escolher, em vez de deixar que as escolhas sejam feitas para a pessoa, porque esta última possibilidade bem poderia ser autêntica para a pessoa em questão, mas não necessariamente para alguma outra pessoa.

Existencialismo e Teologia. O existencialismo tem afetado a teologia contemporânea, notavelmente nos ensinos de Rudolf Bultmann, Paul Tillich e Karl Barth. Mas nenhum deles foi um puro existencialista. Bultmann fazia uso da terminologia de Heidegger, especialmente a sua distinção entre a existência autêntica e inautêntica, para descrever a distinção entre a vida de fé e a vida na carne, no contexto do seu programa de demitização. Mas o arcabouço do pensamento de Bultmann era um conceito neo-kantiano de Deus, que afirmava a transcendência de Deus, mas duvidava da capacidade do homem para conhecer a Deus de modo direto. Tillich também fazia uso de categorias existenciais, mas no contexto de uma ontologia que revivificava a filosofia da existência, proposta pelos idealistas alemães do começo do século XIX. O conceito que Barth tinha da revelação devia algo a Kierkegaard, mas seus ensinos, como os de Kierkegaard, eram uma reafirmação de um conceito teísta de Deus e do mundo que não caracterizou o existencialismo posterior.

C. BROWN

Veja também KIERKEGAARD, SØREN; HEIDEGGER, MARTIN; NEO-ORTODOXIA.

Bibliografia. W. Barrett, *Irrational Man;* H. J. Blackam, *Six Existentialist Thinkers;* R. Bultmann, *Essays: Philosophical and Theological;* F. Copleston, *Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism* e *A History of Philosophy,* IX; M. Green, *Introduction to Existentialism;* M. Heidegger, *Being and Time* e *An Introduction to Metaphysics;* W. Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoievsky to Sartre*; C.W. Kegley, ed., *The Theology of Rudolf Bultmann;* J. Macquarrie, *An Existentialist Theology* e *The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960;* J.-P. Sartre, *Existentialism and Humanism* e *Being and Nothingness;* A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich.*

EXORTAÇÃO. Um dos elementos fundamentais da Palavra de Deus no decurso da história do povo de Deus. Desde a eleição de Abraão até a instituição da Igreja, a instrução na justiça, o chamado à obediência e a exortação têm feito parte da mensagem dirigida por Deus a Seu povo. Torá (geralmente traduzida por "lei", mas melhor compreendida como "instrução" e exortação) é basicamente uma chamada ao

povo no sentido de estruturar a sua comunidade e ordenar a sua adoração, de maneira que reflita a sua própria qualidade distintiva e Seu senhorio.

Imediatamente após a libertação da escravidão no Egito, os israelitas enfrentaram questões de como preservar a sua identidade, como organizar a vida e a adoração comunitárias de modo que não fossem contaminadas pelo culto pagão, e de como garantir a sua existência num ambiente hostil. Material exortativo antigo procura satisfazer aquelas necessidades. Na Nova Aliança, a Igreja enfrentou as mesmas questões, e a matéria parenética do NT é uma resposta àquelas necessidades.

A exortação ressalta o caráter social e comunitário da vida em Cristo. A fé é uma experiência social, que rompe as barreiras da alienação (Ef 2.14-15; Gl 3.28) e que cria uma unidade no dom do Espírito que os fiéis têm em comum (Ef 4.3). Mas embora a unidade seja uma realidade, também é um "ainda não" (Ef 4.13). A igreja do NT era um fenômeno novo, e esforçava-se para desenvolver a sua vida comunitária. A luta era especialmente intensa no mundo gentio, onde os membros da comunidade dos fiéis tinham contato limitado com o monoteísmo ético do judaísmo.

Os escritores do NT, seguindo os profetas do AT, expunham o estreito relacionamento entre o dom da salvação e o chamado à obediência. Logicamente, o último flui do primeiro de modo que temos em várias epístolas uma divisão natural (*e.g.*, Rm 1-11, 12-15; Ef 1-3, 4-6). A Reforma reforçou esta fórmula lógica nas declarações *sola fidei* e *sola gratia*. Mas, na experiência, não pode haver separação entre os dois, como se fôssemos salvos pela fé e depois déssemos seguimento à salvação através da obediência. Embora a fé e a obediência não sejam idênticas, textos como Mt 7.21; 25.31ss.; Tg 1.21-22; 1 Jo 3.17 demonstram que há uma coincidência parcial. O povo de Deus é chamado tanto à fé quanto à fidelidade.

O conteúdo da exortação do NT reflete a novidade do reino de Deus. Este é um reino de valores inversos, cujos cidadãos são chamados para aceitar paradoxos. Não devem procurar nenhum reconhecimento público (Mt 6); devem exaltar a condição de servos na prática concreta (Jo 13); devem colocar-se em contraste com "o mundo" (Rm 12.1-2). O centro da exortação na igreja é o mandamento do amor, que completa o conteúdo de toda a lei. Sem o amor, cada dom e virtude fica sem sentido (1 Co 13.1-3). A perfeição bíblica consiste no amor sem discriminação (Mt 5.43-48). O cuidado aos pobres é a quinta-essência do amor (Tg 1.27; 1 Jo 3.17-18; Lc 4.18) e do dever cristão.

Lado a lado com esta parênese social está aquela ética que tenta preservar a identidade e o caráter da igreja no meio do mundo com seus principados e potestades que sempre procuram subverter e minar (cf. Rm 12.1-2; Jo 17.14-16; Ef 6.12-20).

R. W. LYON

EXPIAÇÃO. A expressão "fazer expiação" é freqüente em Êxodo, Levítico e Números, mas rara no restante da Bíblia. A idéia básica, no entanto, é muito divulgada. A necessidade dela surge do fato de que o homem é pecador, verdade esta que fica clara em todas as partes das Escrituras, mas que é infreqüente fora da Bíblia.

No AT, o pecado é tratado mediante a oferta de um sacrifício. Desta forma, o holocausto seria aceito "para fazer expiação" (Lv 1.4), assim como acontece com a oferta pelo pecado e a oferta pela culpa (Lv 4.20; 7.7) e especialmente com os sacrifícios no Dia da Expiação (Lv 16). É lógico que o sacrifício seria ineficaz se fosse oferecido num espírito errado. Pecar "atrevidamente" (Nm 15.30), isto é, com soberba e presunção, é colocar-se fora da esfera do perdão de Deus. Os profetas registram muitas denúncias contra a oferta do sacrifício como uma ação meramente externa. Mas oferecer sacrifício como a expressão de um coração arrependido e confiante é achar a

expiação. A expiação, às vezes, é feita por outros meios de sacrifícios, tais como o pagamento de dinheiro (Ex 30.12-16) ou o oferecimento de uma vida (2 Sm 21.3-6). Em tais casos, fazer expiação significa "'desviar o castigo, especialmente a ira divina, mediante o pagamento de um *kōper*, um resgate', que pode ser dinheiro ou uma vida" (L. Morris: *The Apostolic Preaching of the Cross* — "A Pregação Apostólica da Cruz", 166). Por todo o AT, o pecado é coisa séria; seria castigado, a não ser que a expiação fosse procurada da maneira que Deus estipulou.

Esta verdade é repetida e explicada com mais detalhes no NT. Ali, fica claro que todos os homens são pecadores (Rm 3.23) e que o inferno os aguarda (Mc 9.43; Lc 12.5). Mas fica igualmente claro que Deus deseja trazer a salvação e que Ele já a trouxe na vida, morte, ressurreição e ascensão do Seu Filho. O amor de Deus é a força motriz (Jo 3.16; Rm 5.8). Não devemos pensar que um filho amoroso arrancou à força a salvação de um Pai justo, porém severo. É da vontade do Pai que os homens sejam salvos, e a salvação é levada a efeito, não com um simples gesto, por assim dizer, mas por aquilo que Deus tem feito em Cristo: "Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo" (2 Co 5.19), uma reconciliação levada a efeito pela morte de Cristo (Rm 5.10). O NT enfatiza a Sua morte, e não é por acidente que a cruz veio a ser aceita como o símbolo da fé cristã ou que palavras tais como "crucial" vieram a ter o significado que agora possuem. A cruz é absolutamente central à salvação conforme o NT a vê. É aspecto distintivo do cristianismo. Outras religiões têm seus mártires, mas a morte de Jesus não foi a de um mártir. Foi a de um Salvador. A Sua morte salva os homens de seus pecados. Cristo tomou o lugar deles e sofreu a morte deles (Mc 10.45; 2 Co 5.21), a culminação de um ministério em que Ele, coerentemente, Se fez um com os pecadores.

O NT não propõe uma teoria da expiação, mas há várias indicações do princípio em que a expiação é efetuada. Dessa forma, um sacrifício deve ser oferecido — não o sacrifício de animais, que não pode ser eficaz para os homens (Hb 10.4), mas o sacrifício perfeito de Cristo (Hb 9.26; 10.5-10). Cristo pagou a devida penalidade do pecado (Rm 3.25-26; 6.23; Gl 3.13). Ele nos redimiu (1 Co 6.20; Gl 5.1). Ele fez uma Nova Aliança (Hb 9.15). Ele obteve a vitória (1 Co 15.55-57). Ele levou a efeito a propiciação que desvia a ira de Deus (Rm 3.25), fez a reconciliação que transforma inimigos em amigos (Ef 2.16). Seu amor e Sua paciente perseverança diante do sofrimento deram o exemplo (1 Pe 2.21); devemos tomar a nossa cruz (Lc 9.23). A salvação é multilateral. Mas, de onde quer que seja vista, Cristo tomou o nosso lugar, fazendo por nós aquilo que não poderíamos fazer em nosso favor. Nossa participação nisso é simplesmente corresponder com arrependimento, com fé e com o viver altruísta.

L. MORRIS

Veja também EXPIAÇÂO, EXTENSÃO DA; EXPIAÇÃO, TEORIAS DA; SANGUE, ASPECTOS SACRIFICIAIS DO.

Bibliografia. R. S. Franks, *The Work of Christ;* L. W. Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*; G. Smeaton, *The Doctrine of the Atonement According to Christ* e *The Doctrine of the Atonement in NT Teaching* e *Forgiveness and Reconciliation;* J. Owen, *The Death of Death in the Death of Christ*: J. Denney, *The Death of Christ*; A. A. Hodge, *The Atonement*; J. M. Campbell, *The Nature of the Atonement;* R. Wallace, *The Atoning Death of Christ*; J. K. Mozley, *The Doctrine of the Atonement*; C. R. Smith, *The Bible Doctrine of Salvation*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; P. T. Forsyth, *The Cruciality of the Cross.*

EXPIAÇÃO, DIA DA. O Dia da Expiação fala da graciosa preocupação do Senhor, tanto para lidar plenamente com os pecados do Seu povo quanto para torná-lo plenamente consciente de sua posição diante dEle, aceito e coberto quanto a qualquer iniqüidade, transgressão e pecado (Lv 16.21).

O Dia da Expiação (Lv 16) centralizava-se no ritual sumo sacerdotal dos dois bodes (vv. 7-10, 15-17, 20-22). Um dos bodes é especificado como uma "oferta pelo pecado" (vv. 9, 15). O sacerdote seguia as regras de Lv 4, com a exceção do fato de agora aspergir o sangue dentro do véu (v. 15). Este era um ato oculto (v. 17), observado somente pelo sacerdote. Mas o Senhor queria que o Seu povo soubesse, por experiência pessoal, o que assim acontecera secretamente. Por isso, determinou uma cerimônia pública (vv. 20ss.) que tornou público aquilo que tinha sido levado a efeito pelo sangue no propiciatório. O ritual público ressalta, em primeiro lugar, a verdade da substituição. A imposição de mãos (vv. 21; cf. 1.4; 3.2; 4.4) expressa a transferência do pecado do culpado para o inocente, de modo que este último realmente se torna um "portador dos pecados" (v. 22; cf. Is 53.4, 6, 11-12). Em segundo lugar, a expiação remove o pecado de modo definitivo e irreversível; o expiador, o portador dos pecados, vai embora, para nunca mais voltar, para o ermo (v. 10), uma terra solitária (ou "cortada" – v. 22). Neste sentido, diz-se que o bode é para "Azazel" (ARA "bode emissário", vv. 8, 10, 26), palavra esta, não usada em outro lugar, que pode significar um bode mandado embora (uma combinação entre ‘ēz, "bode", e ‘āzal, "ir embora") ou um precipício (que simboliza um lugar remoto e ameaçador). Também pode ser o nome de um suposto demônio do deserto, o que não significaria uma oferenda a semelhante demônio, mas o banimento do pecado para o lugar da total separação do Senhor.

J. A. MOTYER

Veja também OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS.

Bibliografia. J. C. Rylaarsdam, *IDB*, I, 313-16; T. H. Gaster, *IDB*, I, 325-26; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*; R. K. Harrison, *Levítico, Introdução e Comentário*.

EXPIAÇÃO, EXTENSÃO DA. Embora haja variações nas maneiras básicas de tratar este assunto, as escolhas acabam se reduzindo a duas: ou a morte de Jesus visava obter a salvação de um número limitado de pessoas ou objetivava fornecer a salvação a todos. O primeiro ponto de vista às vezes é chamado de "expiação limitada", porque Deus limitou o efeito da morte de Cristo a um número específico de pessoas eleitas, ou de "redenção específica", porque a redenção era para um grupo específico de pessoas. O segundo ponto de vista, às vezes, é chamado de "expiação ilimitada" ou de "redenção geral", porque Deus não limitou aos eleitos a morte redentora de Cristo, mas permitiu que fosse para a humanidade em geral.

A Redenção Específica. A doutrina de que Jesus morreu particularmente para os eleitos, assegurando a redenção deles, mas não para o mundo, surgiu à medida que as implicações da doutrina da eleição e da teoria de satisfação da expiação foram desenvolvidas, imediatamente após a Reforma. Surgiu uma controvérsia que resultou no Sínodo de Dort (1618-19), que pronunciou que a morte de Cristo era "suficiente para todos, mas eficiente para os eleitos". Isto não satisfez muitos teólogos, até mesmo alguns calvinistas, de modo que a controvérsia continua até o dia de hoje.

Há numerosos argumentos usados para defender a doutrina da expiação limitada, mas estes representam aqueles encontrados com maior freqüência:

Em primeiro lugar, há na Bíblia uma qualificação quanto a quem receberá os benefícios da morte de Cristo, limitando, portanto, o seu efeito. Jo 10.11, 15 diz que Cristo

morreu por "Suas ovelhas"; At 20.28, por "Sua igreja"; Rm 8.32-35, pelos "eleitos"; e Mt 1.21, por "Seu povo." Em segundo lugar, os desígnios de Deus sempre são eficazes e nunca poderão ser frustrados pelo homem. Se Deus pretendesse que todos os homens fossem salvos pela morte de Cristo, logo, todos seriam salvos. É evidente que nem todos são salvos, porque a Bíblia ensina com clareza que aqueles que rejeitam a Cristo estão perdidos. É lógico, portanto, que Cristo não poderia ter morrido por todos, porque nem todos são salvos. Argumentar que Cristo morreu por todos é argumentar, com efeito, que a vontade salvífica de Deus não está sendo feita, ou que todos serão salvos, sendo que estas duas proposições são claramente falsas. Em terceiro lugar, se Cristo morreu por todos, Deus seria injusto ao mandar as pessoas para o inferno por seus próprios pecados. Nenhum tribunal de justiça permite que o pagamento seja cobrado duas vezes pelo mesmo crime, e Deus não fará isso, tampouco. Deus, portanto, não poderia ter permitido que Cristo morresse por todos, a não ser que Ele planejasse que todos fossem salvos, o que claramente não planejou, porque alguns se perdem. Cristo pagou os pecados dos eleitos; os perdidos pagam seus próprios pecados. Em quarto lugar, dizer que Cristo morreu por todos leva, logicamente, ao universalismo. É verdade que nem todos os que acreditam na redenção geral acreditam no universalismo; mas não há razão válida para não acreditarem. Se fossem coerentes, acreditariam, porque estão argumentando que Cristo pagou os pecados de todos, portanto, salvando-os. Em quinto lugar, Cristo morreu não apenas para tornar possível a salvação, mas também realmente para salvar. Argumentar que Cristo morreu somente para fornecer a possibilidade da salvação é deixar em aberto a pergunta: Alguém é salvo? Se os desígnios de Deus são somente de possibilidades e não de realidades, logo, ninguém tem segurança e tudo está aberto à dúvida. Mas a Bíblia ensina claramente que a morte de Jesus realmente obtém a salvação para o Seu povo, tornando-a, portanto, uma certeza, e limitando a expiação (Mt 18.11; Rm 5.10; 2 Co 5.21; Gl 1.4; 3.13; Ef 1.7). Em sexto lugar, porque não há condições a serem satisfeitas a fim de se obter a salvação (isto é, ela se dá pela graça e não pelas obras, simplesmente um ato de fé), tanto o arrependimento quanto a fé são garantidos àqueles em favor dos quais Cristo morreu. Se a intenção da expiação fosse para todos, logo, todos receberiam o arrependimento e a fé, mas isto é claramente falso. A morte de Cristo, portanto, somente poderia ter sido em favor daqueles que se arrependeriam e creriam, a saber: dos eleitos. Em sétimo lugar, as passagens que falam da morte de Cristo "pelo mundo" foram entendidas de modo errôneo. A palavra "mundo" realmente significa o mundo dos eleitos, o mundo dos crentes, a igreja ou todas as nações. Finalmente, as passagens que dizem que Cristo morreu por todos também foram entendidas de modo errôneo. A palavra "todos" significa "todos os tipos" de homens, e não todas as pessoas.

A Redenção Geral. A doutrina da redenção geral argumenta que a morte de Cristo teve o desígnio de incluir toda a humanidade, quer todos creiam, quer não. Para os que crêem de modo salvífico, ela é aplicada de modo redentor, e para os que não crêem fornece os benefícios da graça geral e a remoção de qualquer desculpa pelo perecimento. Deus os amou e Cristo morreu por eles; estão perdidos porque se recusaram a aceitar a salvação que lhes é sinceramente oferecida em Cristo. Os que defendem a redenção geral começam indicando que ela é o ponto de vista histórico da igreja, sendo sustentado pela vasta maioria dos teólogos, reformadores, evangelistas e pais, desde o início da igreja até o dia presente, incluindo praticamente todos os escritores antes da Reforma, com a possível exceção de Agostinho. Entre os reformadores, a doutrina é achada em Lutero, Melanchthon, Bullinger, Latimer, Cranmer, Coverdale e até mesmo em Calvino, em alguns de seus comentários. Por exemplo, Calvino diz a respeito de Cl 1.14; "Esta redenção foi obtida mediante o sangue de Cristo, porque pelo

sacrifício da Sua morte, todos os pecados do mundo foram expiados"; e sobre Mc 14.24: *"derramado em favor de muitos*. Com a palavra 'muitos' ele quer dizer não apenas parte do mundo, mas a raça humana inteira". Até mesmo entre os calvinistas há um generalismo, chamado o universalismo hipotético, que se acha com Moisés Amyraut, Richard Baxter, John Bunyan, John Newton e John Brown, entre muitos outros. É provável que a maioria esmagadora dos cristãos pudesse ter interpretado erroneamente a orientação do Espírito Santo sobre uma questão tão importante?

A segunda consideração do argumento em prol da redenção geral é que, quando a Bíblia diz que Cristo morreu por todos, ela quer dizer exatamente isso. A palavra deve ser entendida no seu sentido normal, a não ser que exista alguma razão compulsória para entendê-la de outra forma, e não existe nenhuma razão deste tipo. Passagens tais como Is 53.6; 1 Jo 2.2; 1 Tm 2.1-6; 4.10; e Hb 2.4 não fazem sentido algum se não forem entendidas de modo normal. Em terceiro lugar, a Bíblia diz que Cristo tira o pecado do mundo e é o Salvador do mundo. Um estudo da palavra "mundo" – especialmente em João, onde é usada setenta e oito vezes – demonstra que o mundo odeia a Deus, rejeita a Cristo, é dominado por Satanás. Porém, foi em favor deste mundo que Cristo morreu. Não há um só lugar em todo o NT onde "mundo" signifique "igreja" ou "os eleitos". Em quarto lugar, os vários argumentos que se reduzem a uma acusação de universalismo são alegações forçadas para defender uma causa. Simplesmente por se acreditar que Cristo morreu por todos não significa que todos são salvos. Para ser salva, a pessoa deve crer em Cristo, de modo que o fato de que Cristo morreu pelo mundo não garante, segundo parece, a salvação de todos. Os que pensam assim estão simplesmente errados. Paulo não sentia dificuldade em dizer que Deus podia ser o Salvador de todos, num sentido, e daqueles que crêem, em outro sentido (1 Tm 4.10). Em quinto lugar, Deus não é injusto ao condenar aqueles que rejeitam a oferta da salvação. Não está cobrando duas vezes o mesmo castigo. Porque o descrente se recusa a aceitar a morte de Cristo como a dele mesmo, os benefícios desta morte não se aplicam a ele. Ele está perdido, não porque Cristo não morreu por ele, mas porque recusa a oferta de perdão feita por Deus. Em sexto lugar, é verdade que os benefícios da morte de Cristo são aludidos como pertencentes aos eleitos, às Suas ovelhas, ao Seu povo, mas teria que ser demonstrado que Cristo morreu *somente* por eles. Ninguém nega que Cristo morreu por eles. Nega-se apenas que Cristo morreu exclusivamente por eles. Em sétimo lugar, a Bíblia ensina que Cristo morreu pelos "pecadores" (1 Tm 1.15; Rm 5.6-8). A palavra "pecador" não significa em lugar algum a "igreja" ou "os eleitos", mas simplesmente a totalidade da humanidade perdida. Finalmente, Deus oferece o evangelho para que todos creiam nele, não apenas aos eleitos. Como isto poderia ser verdade, se Cristo realmente não morresse por todos? Deus saberia muito bem que algumas pessoas nunca poderiam ser salvas por Ele não ter permitido que Cristo pagasse os pecados delas. Até mesmo Berkhof, um ardente defensor da expiação limitada, reconhece: "Não é necessário negar que há uma dificuldade real nesta altura" (*Systematic Theology* - "Teologia Sistemática", p. 462).

Resumo. Os dois pontos de vista procuram conservar um pouco de importância teológica. Os defensores da expiação limitada ressaltam a certeza da salvação divina e da iniciativa que Ele tomou ao oferecê-la ao homem. Se a salvação dependesse de nossas obras, tudo estaria perdido. Os defensores da redenção geral procuram preservar a eqüidade de Deus e aquilo que, para eles, é o ensino claro das Escrituras. A salvação não é menos certa porque Cristo morreu por todos. É a decisão de rejeitá-la que leva à condenação, e é a fé que coloca a pessoa num relacionamento salvífico com o Cristo que morreu a fim de que vivêssemos. E. A. Litton procura mediar entre os dois pontos de vista da seguinte maneira: "E, assim, os combatentes talvez não estejam

realmente tanto em desacordo quanto tinham suposto. Os calvinistas mais extremados reconhecerão que há lugar para todos que quiserem entrar; os arminianos mais extremados devem reconhecer que a redenção, no seu pleno significado bíblico, não é privilégio de todos os homens" (*Introduction to Dogmatic Theology* — "Introdução à Teologia Dogmática", p. 236).

W. A. ELWELL

Veja também EXPIAÇÃO; EXPIAÇÃO, TEORIA DA; PROPICIAÇÃO; AMYRALDIANISMO.

Bibliografia. W. Rushton, *A Defense of Particular Redemption*; J. Owen, *The Death of Death in the Death of Christh;* A. A. Hodge, *The Atonement*; H. Martin, *The Atonement;* G. Smeaton, *The Doctrine of the Atonement According to the Apostles* e *The Doctrine of the Atonement According to Christ*; J. Davenant, *The Death of Christ;* N. F. Douty, *The Death of Christ*; A. H. Strong, *Systematic Theology*; J. Denney, *The Death of Christ;* J. M. Campbell, *The Nature of the Atonement*; L. Berkhof, *Systematic Theology*.

EXPIAÇÃO, TEORIAS DA. Por toda a Bíblia, a pergunta central é: "Como o homem pecaminoso pode vir a ser aceito por um Deus santo?" A Bíblia leva o pecado a sério, muito mais a sério do que as demais literaturas que chegaram a nós da antigüidade. Vê o pecado como uma barreira que faz separação entre o homem e Deus (Is 59.2), barreira esta que o homem conseguiu levantar mas que é totalmente incapaz de demolir. Mas a verdade em que a Bíblia insiste é que Deus já lidou com o problema. Ele abriu o caminho através do qual os pecadores podem achar o perdão e os inimigos de Deus encontrar a paz. A salvação nunca é vista como uma realização humana. No AT, o sacrifício ocupa um lugar de importância, mas não é eficaz por causa de qualquer mérito que tenha em si mesmo (cf. Hb 10.4), mas porque Deus o deu como o meio certo (Lv 17.11). No NT, a cruz ocupa claramente a posição central, e insiste-se, por todos os meios, que este é o modo de Deus trazer a salvação. Há muitas maneiras de ressaltar este fato. Os escritores do NT não repetem uma história estereotipada. Cada um escreve a partir da sua própria perspectiva. Mas cada um demonstra que é a morte de Cristo, e não qualquer realização humana, que traz a salvação.

Nenhum deles, no entanto, expõe uma teoria da expiação. Há muitas referências à eficácia da obra expiatória de Cristo, e não nos faltam informações quanto às suas muitas facetas. Sendo assim, Paulo dá bastante ênfase à expiação como um processo de justificação e usa conceitos tais como redenção, propiciação e reconciliação. Às vezes, lemos a respeito da cruz como uma vitória ou como um exemplo. É o sacrifício que faz uma nova aliança, ou simplesmente um sacrifício. Há muitas maneiras de se considerar o fato. Não somos deixados com dúvidas quanto à sua eficácia e complexidade. Qualquer que seja a forma de examinarmos o problema espiritual humano, a cruz satisfaz esta necessidade. Mas o NT não diz como isto é feito.

No decurso dos séculos tem havido esforços contínuos para se elaborar como isto foi realizado. As teorias da expiação são incontáveis, pois homens em países diferentes e em eras diversas têm procurado reunir os vários fios do ensino bíblico e tecê-los numa teoria que ajude na compreensão de como Deus tem operado para nos trazer a salvação. O caminho tem estado aberto para tentativas deste tipo, pelo menos parcialmente, porque a igreja nunca definiu um conceito oficial e ortodoxo. Nos primeiros séculos, houve grandes controvérsias a respeito da Pessoa de Cristo e da natureza da Trindade. Apareceram heresias, foram totalmente debatidas e repudiadas. Finalmente, a igreja aceitou a Fórmula de Calcedônia como expressão-padrão da fé ortodoxa. Mas, no caso da expiação, nada havia de equivalente. As pessoas

simplesmente se firmavam na verdade consoladora de que Cristo as salvara por meio da cruz e não discutiam a respeito de como era levada a efeito esta salvação. Desta forma, não havia uma fórmula-padrão como a declaração de Calcedônia, e este fato deixou os homens livres para prosseguirem na busca de uma teoria satisfatória, cada um à sua própria maneira. Até o dia de hoje, nenhuma teoria da expiação já ganhou a aceitação universal. Nem por isso devemos ser levados a abandonar a tarefa. Cada teoria nos ajuda a compreender um pouco mais aquilo que a cruz significa e, de qualquer forma, somos ordenados a dar razão da esperança que há em nós (1 Pe 3.15). As teorias da expiação procuram fazer exatamente isso.

Seria impossível tratarmos de todas as teorias da expiação já formuladas, mas seria bom notarmos que a maioria delas pode ser colocada dentro de até três categorias: aquelas que entendem que a essência da questão é o efeito da cruz sobre aquele que crê; aquelas que a entendem como algum tipo de vitória; e aquelas que enfatizam o aspecto no tocante a Deus. Algumas pessoas preferem uma classificação dupla e acham que as teorias subjetivas são aquelas que enfatizam o efeito sobre o crente, em contraste com as teorias objetivas que ressaltam aquilo que a expiação realiza totalmente fora do indivíduo.

O Conceito Subjetivo ou a Teoria da Influência Moral. Algumas formas do conceito subjetivo ou moral são sustentadas em grande medida hoje, especialmente entre os estudiosos da escola liberal. Em todas as suas variações, esta teoria enfatiza a importância do efeito da cruz de Cristo sobre o pecador. Este conceito é geralmente atribuído a Abelardo, que enfatizava o amor de Deus e, às vezes, é chamado a teoria da influência moral ou exemplarismo. Quando olhamos para a cruz vemos a grandeza do amor divino. Assim, somos libertados do medo e um amor correspondente é despertado em nós. Ao amor, correspondemos com nosso amor e já não vivemos no egoísmo e no pecado. Outras maneiras de expressar o caso incluem o conceito de que a visão do Cristo altruísta morrendo pelos pecadores nos comove ao arrependimento e à fé. Dizemos que, se Deus Se dispõe a fazer tudo isto por nós, não devemos continuar no pecado. Assim, arrependemo-nos e o deixamos, e somos salvos ao nos tornarmos pessoas melhores. O impacto de tudo isto recai sobre a experiência pessoal. A expiação, encarada desta maneira, não tem efeito fora do crente. É real na experiência da pessoa e em nenhum outro lugar. Este ponto de vista foi defendido por Hastings Rashdall em: *The Idea of Atonement* ("A Idéia da Expiação" - 1919).

Deve ser dito, em primeiro lugar, que há algo de verdade nesta teoria. Adotada isoladamente, é inadequada, mas não falsa. É importante correspondermos ao amor de Cristo visto na cruz, que reconheçamos a força compulsiva do Seu exemplo. Provavelmente, o hino mais conhecido e apreciado quanto à Paixão, nos tempos atuais, seja: "Ao Contemplar a Tua Cruz", hino este que expõe exclusivamente o ponto de vista moral. Cada linha dele enfatiza o efeito da contemplação da cruz maravilhosa sobre o observador. Tem um impacto pessoal muito forte. Quando se alega que não há nada mais do que isto na expiação, devemos rejeitar este ponto de vista. Entendida desta maneira, está aberta à crítica severa. Se Cristo não estava realmente levando a efeito alguma coisa mediante a Sua morte, estamos sendo confrontados com um espetáculo teatral, e nada mais. Alguém já disse, certa vez, que se estivesse no meio de um rio turbulento e alguém pulasse para dentro do rio para salvá-lo, e perdesse a sua vida nesta tentativa, poderia reconhecer o amor e o sacrifício envolvidos. Mas se ele estivesse sentado em segurança na terra firme, e alguém pulasse no meio das correntezas para demonstrar o seu amor, não poderia ver razão nisto, e somente poderia lastimar um ato tão insensato. A morte de Cristo realmente não é uma demonstração de amor, a não ser que ela realize alguma coisa.

A Expiação como Vitória. Na igreja primitiva, parece que foi dada pouca atenção a como funciona a expiação, mas quando a questão era enfrentada, na maioria das vezes a resposta vinha em termos de referências neotestamentárias à redenção. As pessoas, por causa do seu pecado, são propriedade legítima de Satanás, segundo arrazoavam os Pais. Mas Deus ofereceu Seu Filho como resgate, oferta esta que o maligno se apressou em aceitar. Quando, porém, Satanás conseguiu levar Cristo para o inferno, descobriu que não conseguiria prendê-lO ali. No terceiro dia, Cristo ressuscitou triunfante e deixou Satanás sem seus presos originais e sem o resgate que aceitara no lugar deles. Não seria necessário uma grande inteligência para se perceber que Deus forçosamente previu tal coisa, mas a idéia de Deus enganando o diabo não perturbava os Pais. Entendiam que era uma prova de que Deus é mais sábio do que Satanás, além de ser mais forte. Até mesmo elaboravam ilustrações tais como a da pesca: a carne de Jesus era a isca, a Sua Deidade era o anzol. Satanás engoliu o anzol juntamente com a isca e foi fisgado. Este conceito tem recebido diferentes nomes: a teoria do resgate das mãos do diabo, a teoria clássica, ou a teoria do anzol, no tocante à expiação.

Este tipo de metáfora dava prazer a alguns dos Pais, mas depois de Anselmo tê-la sujeitado à crítica, foi desaparecendo do cenário. Foi somente em tempos bem recentes que Gustaf Aulén, com seu *Christus Victor*, demonstrou que por trás das metáforas grotescas há uma verdade importante. Afinal de contas, a obra expiatória de Cristo importa em vitória. O diabo e todas as hostes do mal são derrotados. O pecado é vencido. Embora esta verdade nem sempre tenha sido elaborada em teorias fixas, sempre tem estado presente em nossos hinos de Páscoa. Ela forma um elemento importante na devoção cristã e.indica uma realidade que os cristãos não devem perder de vista.

Este ponto de vista deve ser tratado com algum cuidado, senão acabaremos dizendo que Deus salva simplesmente porque Ele é forte — em outras palavras, no fim é a lei da força que impera. Esta é uma conclusão impossível para todo aquele que leva a Bíblia a sério. Somos advertidos de que este ponto de vista, em si, não é adequado. Mas, combinado com outros conceitos, deve ser incluído em qualquer teoria finalmente satisfatória. É importante que Cristo tenha vencido.

Anselmo e a Teoria da Satisfação. No século XI, Anselmo, Arcebispo de Cantuária, produziu um livreto chamado *Cur Deus Homo?* ("Por que Deus Se Tornou Homem?"). Nele, sujeitou a críticas severas o conceito patrístico de um resgate pago a Satanás. Entendia que o pecado é uma desonra à majestade de Deus. Ora, um soberano pode estar bem disposto, em suas atribuições particulares, a perdoar uma ofensa ou uma injúria, mas, por ser soberano, não pode fazê-lo. O Estado foi desonrado na pessoa de seu chefe. Uma satisfação apropriada deve ser prestada. Deus é o Governante soberano de todos, e não Lhe é apropriado deixar passar impune qualquer irregularidade no Seu reino. Anselmo argumentava que a ofensa que o pecado causou a Deus é tão grande que somente Deus poderia fornecer reparação. Mas o pecado foi cometido pelo homem; logo, apenas o homem deve pagar. Assim, conclui que se fazia necessário alguém que fosse Deus e homem ao mesmo tempo.

O tratamento que Anselmo deu ao tema levantou a discussão a um plano muito mais alto do que ocupara nas discussões anteriores. A maioria concorda, porém, que a demonstração não é conclusiva. No fim, Anselmo excede em igualar Deus a um rei cuja dignidade foi afrontada. Ele passou por cima do fato de que um soberano pode ser clemente e perdoador, sem causar danos ao seu reino. Um outro defeito neste ponto de vista é que Anselmo não achou nenhuma ligação necessária entre a morte de Cristo e a salvação dos pecadores. Cristo merecia um grande galardão, porque Ele morreu quando isto não Lhe era necessário (porque Ele não tinha pecado algum). Mas

Ele não poderia receber um galardão, porque já possuía tudo. A quem, pois, Ele poderia mais apropriadamente atribuir Seu galardão, senão àqueles em prol de quem morrera? Assim, a salvação dos pecadores torna-se uma questão de mais ou menos do acaso. Hoje, não há muitas pessoas que se disporiam a concordar com Anselmo. Mas pelo menos ele levava muito a sério o pecado, e concorda-se que, sem isso, não haverá um ponto de vista satisfatório.

A Substituição Penal. Os reformadores concordavam com Anselmo em que o pecado é um assunto muito sério, mas consideravam que se tratava mais de uma violação da lei de Deus do que uma ofensa contra a honra de Deus. A lei moral, sustentavam, não deve ser tratada levianamente. "O salário do pecado é a morte" (Rm 6.23), e é este o problema para o homem pecaminoso. Levavam a sério os ensinos bíblicos a respeito da ira de Deus e aqueles que se referiam à maldição à qual os pecadores estavam sujeitos. A eles parecia claro que a essência da obra salvífica de Cristo consistia em Ele tomar o lugar do pecador. Em nosso lugar, Cristo padeceu a morte que é o salário do pecado. Ele suportou a maldição que nós, os pecadores, deveríamos ter suportado (Gl 3.13). Os reformadores não hesitavam em falar que Cristo suportou o nosso castigo ou aplacou por nós a ira de Deus.

Tais pontos de vista têm sido amplamente criticados. Em especial, é indicado que o pecado não é uma questão externa para ser facilmente transferida de uma pessoa para outra, e que, embora sejam transferíveis algumas formas de penalidade (o pagamento de uma multa), outras não são (a prisão, a pena capital). Insiste-se que esta teoria coloca Cristo em oposição ao Pai, de modo que engrandece o amor de Cristo e minimiza o do Pai. Tais críticas talvez sejam válidas contra algumas maneiras de se declarar esta teoria, mas elas não abalam a sua base essencial. Deixam despercebido o fato de que há uma identificação dupla: Cristo está em união com os pecadores (os salvos estão "em" Cristo, Rm 8.1), e Ele está em união com o Pai (Ele e o Pai são um, Jo 10.30; "Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo", 2 Co 5.19). Além disso, deixam de perceber que há muita coisa no NT que apóia a teoria. Seria um argumento forçado negar que Paulo, por exemplo, propõe este ponto de vista. Talvez precise ser declarado com cuidado, mas este ponto de vista não deixa de dizer algo importante a respeito da maneira como Cristo conquistou a nossa salvação.

O Sacrifício. Existe muita coisa quanto ao sacrifício, no AT e no NT. Alguns insistem que isso nos dá a chave para entendermos a expiação. Certamente, é verdade que a Bíblia considera o ato salvífico de Cristo como um sacrifício, e este fato deve entrar em qualquer teoria satisfatória. Mas sem ser suplementada, é uma explicação que não explica. O conceito moral ou o da substituição penal podem estar certos ou errados, mas pelo menos são inteligíveis. Mas como o sacrifício salva? A resposta não é óbvia.

A Teoria Governamental. Hugo Grotius argumentou que Cristo não suportou o nosso castigo, mas sofreu como exemplo penal mediante o qual a lei foi honrada e, ao mesmo tempo, os pecadores foram perdoados. Seu conceito é chamado "governamental", porque Grotius vê a Deus como um soberano ou chefe de governo que decretou uma lei – neste caso: "A alma que pecar, morrerá". Porque Deus não queria que os pecadores morressem, abrandou aquela regra e aceitou a morte de Cristo como substituto. Ele poderia ter simplesmente perdoado a raça humana, se assim tivesse desejado, mas tal ato não teria tido valor algum para a sociedade. A morte de Cristo era um exemplo público da profundidade do pecado e do ponto até onde Deus estava disposto a ir, a fim de sustentar a ordem moral do universo. Este ponto de vista é exposto com muitos pormenores em *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus F. Socinum* (1636).

Resumo. Todos os conceitos acima, cada um à sua própria maneira, reconhecem

que a expiação é vasta e profunda. Não há nada exatamente como ela, e deve ser entendida à sua própria luz. A difícil situação do homem pecaminoso é desastrosa, porque o NT considera o pecador perdido, passível do inferno, perecendo, lançado nas trevas exteriores, e outras coisas mais. Uma expiação que retifique tudo isso deve necessariamente ser complexa. Precisamos, portanto, de todos os conceitos vívidos: a redenção, a propiciação, a justificação e todos os outros. E precisamos de todas as teorias. Cada uma delas chama atenção a um aspecto importante da nossa salvação, e não ousamos abrir mão de nenhuma delas. Mas somos pecadores de mentalidade mesquinha, e a expiação é grandiosa e vasta. Não devemos esperar que as nossas teorias cheguem a explicá-la plenamente. Mesmo quando somarmos todas elas, só teremos começado a compreender um pouco da vastidão da obra salvífica de Deus.

L. MORRIS

Veja também EXPIAÇÃO, DIA DA; EXPIAÇÃO, EXTENSÃO DA.

Bibliografia. D. M. Baillie, *God Was in Christ*; K. Barth, *The Doctrine of Reconciliation*; E. Brunner, *The Mediator;* H. Bushnell, *The Vicarious Sacrifice*; J. M. Campbell, *The Nature of the Atonement*; S. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*; R. W. Dale, *The Atonement*; F. W. Dillistone, *The Significance of the Cross;* J. Denney, *The Death fo Christ* e *The Chrstian Doctrine of Reconciliation*; R. S. Franks, *The Work of Christ*; P. T. Forsyth, *The Cruciality of the Cross and The Work of Christ*; L. Hodgson, *The Doctrine of the Atonement;* T. H. Hughes, *The Atonement*; J. Knox, *The Death of Christ*; R. C. Moberly, *Atonement and Personality*; J. Moltmann, *The Crucified God;* L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* e *The Cross in the NT*; R. S. Paul, *The Atonement and the Sacraments*; V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* e *The Atonement in NT Teaching*; L. W. Grensted, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*; R. Wallace, *The Atoning Death of Christ.*

EXTREMA UNÇÃO. A unção dos enfermos com óleo, usada como sacramento na Igreja Católica Romana. "Extrema" pode referir-se ao fato de que esta unção é a última das três unções sacramentais, sendo que as duas primeiras são administradas no batismo e na confirmação; pode também se relacionar com o fato de que é administrada quando o paciente está *in extremis*. O Concílio de Trento declara que ela foi instituída por Cristo. Nenhum referência bíblica é oferecida, mas diz-se que está subentendida em Marcos. Sua condição e efeitos de sacramento baseiam-se numa interpretação de Tg 5.14-15. O azeite, consagrado pelo bispo, é a matéria; a unção com oração pelos sacerdotes é o sinal; a graça dada, mediante a condição prévia do arrependimento e da fé, é o perdão dos pecados, a renovação da saúde e o fortalecimento da alma e também do corpo se Deus assim quiser. Nosso Senhor empregava vários meios para curar os enfermos, mas não há nenhum registro preciso de Seu uso do azeite, a não ser que o infiramos da prática apostólica em Mc 6.13. O uso do azeite era medicinal ou simbólico? A Igreja Romana considera que o azeite é símbolo do Espírito Santo. A oração para abençoar o azeite para os enfermos acha-se na *Tradição Apostólica* de Hipólito (c. de 225 d.C.) e no *Eucologion* de Serapião (c. de 365 d.C.). A partir do século V, são mais freqüentes as referências à unção. O rito foi incluído entre os sete sacramentos no século XIII e sua doutrina foi defendida em Trento.

R. J. COATES

Veja também SACRAMENTO; UNGIR, UNÇÃO.

Bibliografia. F. W. Puller, *The Anointing of the Sick in Scripture and Tradition.*

FAIRBAIRN, ANDREW MARTIN (1838-1912). Teólogo britânico. Nasceu numa família presbiteriana rigorosa em Fife, teve pouca instrução escolar na juventude, mas depois de receber aulas na Universidade de Edimburgo e na Academia da União Evangélica, foi ordenado e pastoreou igrejas congregacionais em Bathgate e Aberdeen (1860-77). Durante visitas à Alemanha, foi aluno de Hengstenberg, Dorner e Tholuck, e a partir de então a sua teologia tornou-se mais ampla do que a dos seus contemporâneos escoceses. Posteriormente, foi presidente da Faculdade de Teologia de Airedale, em Bradford (1877-86), e o primeiro presidente da recém-fundada Faculdade Mansfield, da Universidade de Oxford, em 1886. A Escola de Verão que iniciou ali (segundo o modelo norte-americano que vira em Chautauqua e Yale) foi criticada como mero veículo para apoiar a Alta Crítica, mas Fairbairn não se sentia arrependido e sustentava que através dela "conhecemos o Novo Testamento como nunca ele havia sido conhecido". Ele insistia sempre em dizer que a crítica importava em construção. Nem Nicéia nem Calcedônia interpretaram Deus de modo adequado em termos de consciência de Cristo, disse ele, e agora era o tempo certo de endireitar as coisas, visto que o material à disposição era volumoso e rico, mais do que em qualquer período anterior.

Boa parte do seu ponto de vista é refletida no seu livro mais famoso: *The Place of Christ in Modern Theology* ("O Lugar de Cristo na Teologia Moderna" — 1893) que passou rapidamente por doze edições. O jornal *Spectator* saudou o livro como obra valiosa e abrangente, mas uma crítica literária alemã notou, de modo mais perceptivo, que o volume negligenciou considerações escatológicas na sua estimativa da consciência de Cristo. Fairbairn entrou em conflito com J. H. Newman e declarou que a *"Grammar of Assent* ("Gramática de Assentimento") deste último era "permeada pelo ceticismo filosófico mais intenso". O tipo mediador da teologia de Fairbairn é menos durável por causa da sua preocupação com as controvérsias de seu tempo. Fairbairn também assumiu um papel de liderança na organização do ensino teológico nas universidades do País de Gales e foi um dos primeiros membros da Academia Britânica.

J. D. DOUGLAS

Bibliografia. W. B. Selbie, *Life of Andrew Martin Fairbairn.*

FALSOS CRISTOS. Esta expressão, formada segundo a analogia de "falsos apóstolos" (2 Co 11.13) e de "falsos irmãos" (2 Co 11.26), deriva do grego *pseudochristoi*, e é usada em Mt 24.24 e Mc 13.22 para denominar aqueles que alegam falsamente serem o libertador de Israel. Gamaliel alude a uma revolta (6 d.C.) comandada por um certo Judas da Galiléia e a um determinado Teudas que pereceu com quatrocentos

seguidores (At 5.36-37). O comandante militar (At 21.38) menciona um certo egípcio que levou quatro mil homens armados de punhais (*sikarioi*) ao Monte das Oliveiras e os mandou aguardar até que, diante de sua palavra de ordem, as muralhas caíssem ao chão. Quando o ataque fracassou, o egípcio achou conveniente esconder-se. O comandante pensava erroneamente que os líderes judaicos tinham identificado Paulo com o egípcio, e que estavam exigindo vingança pelo exílio que ele impusera a si mesmo. Durante a revolta contra Roma, João de Giscala, líder dos zelotes, e Simão bar Gioras (isto é: "filho do prosélito") opuseram-se um ao outro, com conseqüências ruinosas que terminaram na derrocada de 70 d.C. O último falso Cristo na era cristã primitiva foi Simão bar Coba (132-35 d.C.), a quem o Rabino Aquiba se referiu em Nm 24.17.

Na sua aplicação mais ampla, como sugere a frase "em meu nome" (Mt 24.5), o termo "falsos Cristos" sugere um problema levantado pela consideração da aparente contradição entre as reivindicações de Jesus quanto à Sua soberania e as evidências decepcionantes de Sua soberania dentro da História. A tentação é de resolver a questão por meio de demonstrações mais patentes da soberania de Jesus, em vez de viver na fé constante de que os propósitos de Jesus Cristo amadurecem plenamente, não dentro da História, mas fora dela.

F. W. DANKER

Veja também ANTICRISTO; SEGUNDA VINDA DE CRISTO.

Bibliografia. G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, pp. 83-85; *HDCG*, I, 600ss.

FARISEUS. Um grupo judaico importante que floresceu na Palestina desde fins do século II a.C. até fins do século I d.C.

As Fontes. Praticamente todo nosso conhecimento a respeito dos fariseus deriva de três grupos de fontes: as obras do historiador judaico Flávio Josefo — *A Guerra dos Judeus* (c. de 75 d.C.), *As Antigüidades dos Judeus* (c. de 94 d.C.) e *Vida* (c. de 101 d.C.); as várias compilações dos rabinos (c. de 200 d.C. e posteriormente); e o NT. Outras obras — partes dos apócrifos, os pseudepígrafos e os Rolos do Mar Morto — também contêm possíveis informações a respeito dos fariseus. Mas, visto que os fariseus nunca são explicitamente mencionados nestas obras, seu emprego na construção de um quadro dos fariseus depende pesadamente de pressuposições que, na melhor das hipóteses, são especulativas.

Deve ser notado, no entanto, que até mesmo o emprego de fontes explícitas é problemático. A maior parte do NT é escrita de um ponto de vista antagonista às doutrinas do farisaísmo. As tradições rabínicas a respeito dos fariseus também são formadas por forças polêmicas e freqüentemente são anacrônicas. O valor das informações de Josefo (tradicionalmente consideradas as mais úteis) é diminuído pelos estudos recentes que sugerem que ele não era um fariseu antes de 70 d.C., e que a sua conversão tardia foi motivada mais por realidades políticas do que pelo estudo cuidadoso das várias seitas judaicas. Certamente não se pode negar que as descrições que Josefo faz dos fariseus são superficiais. Resumindo, portanto, nossas fontes não fornecem um quadro completo nem direto dos fariseus.

O Nome. Várias etimologias têm sido propostas para o nome "fariseu". A única que recebe aprovação geral é aquela que deriva o nome do particípio passivo do aramaico *pᵉrîš, pᵉrîšayyā'*, que significa "separado". A opinião geral é de que os fariseus se consideravam, ou eram considerados, "os separados". Não está tão claro de que ou de quem se separavam. Os governantes hasmoneanos, os gentios, o povo comum

e os judeus não-farisaicos em geral, todos têm sido sugeridos como possibilidades. As evidências atualmente existentes parecem favorecer estas duas últimas opções.

Sua Natureza e Influência. O debate fundamental nos estudos sobre os fariseus é a questão dupla da natureza do grupo e da sua influência no judaísmo em geral. Duas posições básicas têm sido adotadas sobre esta questão. O conceito tradicional sustenta que os fariseus eram os criadores e formadores do judaísmo posterior do segundo templo. Não eram tanto uma seita, mas um partido dominante dentro do judaísmo. Segundo o ponto de vista tradicional, embora nem todos os fariseus fossem peritos na Lei, o farisaísmo era a ideologia da vasta maioria dos escribas e mestres da Lei. Assim, os fariseus eram os guardiães e intérpretes da Lei. As instituições judaicas associadas com a Lei, tais como a sinagoga e o sinédrio, eram farisaicas. Embora discordem entre si, quanto aos fariseus terem uma orientação principalmente política ou religiosa, os proponentes do ponto de vista tradicional concordam que os fariseus comandavam a lealdade das massas nas duas esferas. De fato, a maioria dos proponentes do ponto de vista tradicional aceitaria a máxima de Elias Bickerman: "O judaísmo do período pós-macabeu é farisaico".

O segundo ponto de vista é um desenvolvimento relativamente recente. Os proponentes desta posição argumentam que, quando se consideram as limitações e tendências inerentes das nossas fontes, os fariseus aparecem, não como os criadores e formadores do judaísmo, mas meramente como uma de suas muitas expressões. Em resumo, segundo este ponto de vista, os fariseus eram uma seita bastante fechada, organizada em derredor da observância das leis da purificação e do dízimo; na maioria das demais questões, os fariseus refletiam a extensão das opiniões presentes dentro do judaísmo. Visto que Josefo e os evangelhos fazem uma distinção cuidadosa entre os fariseus e os escribas, os estudiosos que seguem este segundo ponto de vista argumentam que é melhor não confundir o farisaísmo com a ideologia dos escribas. O farisaísmo deve ser visto como um movimento que atraía pessoas de todas as posições sociais. Havia fariseus que eram líderes políticos e sociais, mas suas posições de influência deviam-se a outros fatores fora da filiação sectária. Os proponentes deste segundo ponto de vista postulam que o judaísmo dos dias de Cristo era muito mais dinâmico e variado do que concede o ponto de vista tradicional e que os fariseus se constituíam em apenas uma de várias seitas que influenciavam o desenvolvimento do judaísmo.

Naturalmente, nem todos os estudiosos apóiam um ou outro destes pontos de vista; muitos sustentam posições intermediárias. Mesmo assim, estes dois pontos de vista constituem-se nos alicerces sobre os quais se baseia o estudo moderno do farisaísmo.

Sua História. A origem do movimento farisaico está envolvida em mistério. Segundo Josefo, os fariseus tornaram-se pela primeira vez uma força importante nos negócios judaicos durante o reinado de Hircano I (134-104 a.C.). Numa obra anterior, porém, Josefo coloca a ascensão dos fariseus muito mais tarde, durante o reinado de Salomé Alexandra (76-67 a.C.). Alguns estudiosos que consideram que os fariseus foram os formadores do judaísmo posterior do segundo templo têm procurado fazer remontar os primórdios do grupo ao tempo de Esdras e até antes disso. Mas semelhantes reconstruções são especulativas, na melhor das hipóteses. É mais provável que os fariseus fossem um grupo entre vários que brotaram do movimento de reavivamento e resistência do período dos macabeus (c. de 166-160 a.C.).

Quaisquer que tenham sido suas origens, o movimento farisaico parece ter passado por um desenvolvimento em duas etapas. Durante o reinado de Salomé Alexandra, os fariseus, como grupo, estavam pesadamente envolvidos na política e na

elaboração da constituição nacional. Algum tempo depois disso, possivelmente quando Herodes Magno subiu ao poder (37 a.C.), os fariseus retiraram-se da política. Indivíduos fariseus permaneceram politicamente envolvidos, mas já não havia qualquer agenda política farisaica. Esta parece ter sido a situação durante os tempos de Cristo.

Os fariseus estavam divididos entre si sobre a questão do domínio romano. Josefo relata que um fariseu chamado Zadoque foi o instrumento na formação de uma "quarta filosofia" que se opunha violentamente ao domínio romano. Em outro trecho, no entanto, Josefo registra que num período posterior certos fariseus de boa posição procuravam frear a corrida dos judeus em direção a uma revolta contra o império. É impossível discernir qual das tendências refletia a convicção da maioria dos fariseus.

Depois da revolta dos judeus em 70 d.C., muitos estudiosos com tendências farisaicas reuniram-se na cidade de Jâmnia para formar uma escola visando a preservação e redefinição do judaísmo. Há evidências no sentido de a escola de Jâmnia não ter sido exclusivamente farisaica. Apesar disso, pode-se dizer com segurança que os fariseus eram o elemento sectário individual mais poderoso em Jâmnia. Desta forma, desempenharam um importante papel no início do processo, de um século de duração, que transformou o judaísmo do segundo templo no judaísmo rabínico.

Suas Crenças. Os fariseus dedicavam-se fortemente à aplicação e observância diárias da Lei. Aceitavam, portanto, as elaborações tradicionais da Lei que tornavam possível a aplicação diária. Acreditavam, ainda, na existência de espíritos e de anjos, na ressurreição e na vinda de um Messias. Afirmavam, também, que a vontade humana desfrutava de uma liberdade limitada dentro do plano soberano de Deus.

Há, porém, poucas evidências de que estas crenças eram distintivamente farisaicas. Pelo que sabemos, elas eram a tradição comum da maioria dos judeus. Para alguns estudiosos, este fato comprova que os fariseus eram a força religiosa dominante no judaísmo; para outros, é apenas outra indicação de que a marca distintiva dos fariseus não era outra senão a observância escrupulosa das leis da purificação e do dízimo.

Os Fariseus e Jesus. O NT não apresenta um quadro simples do relacionamento entre os fariseus e Jesus. São fariseus que avisam Jesus sobre uma trama contra a Sua vida (Lc 13.31); a despeito de seus escrúpulos alimentares, convidam-nO para tomar refeições com eles (Lc 7.36-50; 14.1); alguns deles até mesmo crêem em Jesus (Jo 3.1; 7.45-53; 9.13-38); mais tarde, os fariseus são o instrumento para garantir a sobrevivência dos seguidores de Jesus (At 5.34; 23.6-9).

Todavia, a oposição dos fariseus contra Jesus é um tema persistente nos quatro evangelhos. Esta oposição tem sido explicada de modo diferente por aqueles que sustentam conceitos variados sobre a natureza e influência dos fariseus. Aqueles que vêem os fariseus como uma classe de líderes políticos declaram que Jesus veio a ser considerado um risco ou ameaça política. Aqueles que os entendem como uma organização de peritos na Lei e na religião sugerem que Jesus Se tornou um rival perigoso, um falso mestre com tendências antinomistas. À medida que existiam líderes farisaicos bem como escribas, é provável que os dois fatores tenham desempenhado um papel. Outros estudiosos, porém, indicam que, segundo os evangelhos, as disputas entre Jesus e os fariseus centralizavam-se na validez e na aplicação da purificação, do dízimo e das leis do sábado (*e.g.*, Mt 12.2, 12-14; 15.1-12; Mc 2.16; Lc 11.39-42). À luz destas evidências, pareceria que pelo menos parte da oposição farisaica contra Jesus era ocasionada pela disparidade óbvia entre as reivindicações de Jesus a respeito de Si mesmo e Sua desconsideração pelas observâncias que os fariseus viam como marcas necessárias da piedade. No fim, os fariseus não conseguiram harmonizar Jesus – Suas ações e Suas reivindicações – com o seu próprio modo de entender a piedade

e a santidade.

S. TAYLOR

Veja também SADUCEUS; ESSÊNIOS.

Bibliografia. J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*; E. Rivkin, "Defining the Pharisees; The Tannaitic Sources," *HUCA* 40-41:205-49, e *A Hidden Revolution*; L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, 2 vols.; R. T. Herford, *The Pharisees*; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*; H. D. Mantel, "The Sadducees and the Pharisees," in *The World History of the Jewish People*, VIII; M. Avi-Yonah e Z. Baras, eds., *Society and Religion in the Second Temple Period*; J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*.

FARRAR, FREDERIC WILLIAM (1831-1903). Escritor e teólogo anglicano. Nasceu em Bombaim, filho de um clérigo missionário, formou-se nas Universidades de Londres e Cambridge, e foi grandemente influencidado pelo pensamento de S. T. Coleridge e F. D. Maurice. Foi ordenado em 1854 e durante mais de vinte anos foi mestre-escola, sendo que nesse campo seus métodos de pioneirismo o levaram à sua eleição (rara para um eclesiástico) como membro da Sociedade Real. Mais tarde, tornou-se cônego (1876) e arcediago (1883) de Westminster.

Em 1877, Farrar despertou controvérsia a respeito de uma série de cinco sermões que pregou na Abadia de Westminster quanto à alma e à vida futura, no decurso da qual questionava a doutrina do castigo eterno. Os sermões foram publicados com o título *Eternal Hope* ("A Esperança Eterna" — 1878) passando por dezoito edições antes da morte do autor. E. B. Pusey, o líder dos tratarianistas, estava entre os muitos que lhe apresentaram réplica, e Farrar modificou a sua posição, até certo ponto, em *Mercy and Judgement* ("Misericórdia e Julgamento" — 1881). Embora nunca tenha podido descartar por completo sua formação evangélica, foi Farrar quem sugeriu que Darwin fosse sepultado na Abadia de Westminster, e ele mesmo pregou o sermão fúnebre sobre a vida e o caráter do cientista. Farrar escreveu vários outros livros, notavelmente *Life of Christ* ("Vida de Cristo" — 1876), que revelou ser imensamente popular nos Estados Unidos, e *Life of Saint Paul* ("Vida de São Paulo" — 1879), que também teve um grande impacto na Inglaterra vitoriana. Alguns dos conceitos mais liberais de Farrar estiveram em voga por pouco tempo entre os Presbiterianos Unidos, na Escócia.

J. D. DOUGLAS

Bibliografia. R. Farrar, *The Life of Frederic William Farrar*.

FARRER, AUSTIN (1904-1968). Administrador, pastor e pregador, estudioso do NT, filósofo, teólogo, poeta e escritor. Seus estudos teológicos foram feitos na Universidade de Oxford, na Inglaterra, que mais tarde lhe outorgou o grau de Doutor em Divindades. Foi capelão do Trinity College, em Oxford (1925-60), e diretor do Keble College, em Oxford (1960-68). Proferiu as Palestras Bampton, em 1948, e as Palestras Gifford, em 1957. Suas obras publicadas incluem sermões, livros devocionais, teologia, filosofia da religião e comentários bíblicos.

Estes livros revelam um homem que reúne a fé e a razão, e um filósofo-teólogo estudioso que se preocupava com questões do coração e não apenas da mente. Seus sermões, em especial, revelam a sua preocupação com a teologia e a espiritualidade igualmente. Durante vinte e cinco anos, ele, C. S. Lewis e catedráticos da Universidade de Oxford tinham mútuo apreço e afeto. Aquilo que Farrer dizia a respeito de Lewis

também poderia ser aplicado a Farrer: ele podia pensar a respeito daquilo que sentia fortemente e podia sentir as realidades nas quais pensava. No centro de sua compreensão teológica estava a convicção de que a fé em Deus deve ser vivida e pensada; mas, sem ser pensada, não pode ser vivida. A teologia e a prática não podem se separar.

Farrer, filho de um pastor batista, converteu-se ao anglicanismo ainda jovem. Para Farrer, ser anglicano era ser católico. Evitava a lealdade partidária eclesiástica, mas descrevia como reformado seu modo de entender o cristianismo. Sua intenção era a de ser ortodoxo na sua teologia e centralizar em Cristo a sua fé.

Dos muitos livros de Farrer, *The Glass of Vision* (Os "Óculos da Visão") é o mais importante, na admiração da ampla extensão de seu pensamento.

S. N. GUNDRY

Bibliografia. A. Farrer, *Finite and Infinite: A Philosophical Essay* e *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse;* C. C. Hefling, Jr., *Jacob's Ladder: Theology and Spirituality in the Thought of Austin Farrer.*

FATALIDADE, FATALISMO. A fatalidade, personificada pelos gregos com o nome de *Moira*, significava no mundo antigo o poder invisível que rege o destino humano. No pensamento clássico, a fatalidade era considerada superior aos deuses, visto que até mesmo eles eram incapazes de desafiar o seu poder que a tudo abrangia. A fatalidade não é o acaso, que pode ser definido como ausência de leis, mas, pelo contrário, um determinismo cósmico sem significado último ou propósito. No pensamento clássico, bem como na religião oriental, a fatalidade é um poder sombrio e sinistro que se relaciona com a visão trágica da vida. Denota, não a ausência da liberdade, mas a sujeição da liberdade. É a necessidade transcendente na qual a liberdade está emaranhada (Tillich). A fatalidade é cega, inescrutável e inevitável.

O cristianismo substituiu o conceito helenístico da fatalidade pela doutrina da providência divina. A fatalidade é o poder portentoso e impessoal que impede e sobrepuja a liberdade humana, a providência liberta o homem para cumprir o destino para o qual foi criado. A fatalidade importa na abolição da liberdade; a providência importa na realização da liberdade autêntica, mediante a submissão à orientação divina. A providência é a orientação e o apoio de um Deus amoroso, que, em última análise, torna a vida suportável; a fatalidade é o império da contingência que lança um pano mortuário sobre todos os esforços humanos. A fatalidade torna o futuro precário e incerto, a providência enche de esperança o futuro. A fatalidade é impessoal e irracional; a providência é supremamente pessoal e supra-racional.

O fatalismo estava presente entre os estóicos antigos e permeia boa parte do pensamento do hinduísmo, budismo e islamismo. Os filósofos modernos que têm idéias semelhantes quanto à fatalidade são: Oswald Spengler, Herbert Spencer, John Stuart Mill e Arthur Schopenhauer.

D. G. BLOESCH

Veja também LIBERDADE, LIVRE ARBÍTRIO E DETERMINISMO; PROVIDÊNCIA DE DEUS.

Bibliografia. W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*; R. Guardini, *Freedom, Grace, and Destiny;* P. Tillich, "Philosophy and Fate", in *The Protestant Era*, e *The Courage to Be;* H. Ringgren, ed., *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature;* J. Den Boeft, *Calcidius on Fate.*

FÉ. Substantivo correspondente ao verbo "crer", em hebraico *he*^e^*mîn*, a forma hifil de *'āman*, e em grego (LXX e NT) *pisteuō*. Esta última é uma palavra-chave no NT, sendo o termo regularmente usado para denotar o relacionamento religioso multilateral, para o qual o evangelho chama os homens e as mulheres – um relacionamento de confiança em Deus por meio de Cristo. A complexidade desta idéia é refletida na variedade de construções usadas com o verbo (uma oração subordinada com *hoti*, ou o acusativo com infinitivo, expressando a verdade crida; *en* e *epi* com o dativo, que denota uma confiança que descansa totalmente naquilo ou naquele que merece crédito; *eis* e ocasionalmente *epi*, com o acusativo – o uso mais comum, característico e original no NT, raramente presente na LXX e totalmente ausente no grego clássico – o que transmite o conceito de um movimento de confiança que se estende para o objeto em que se confia e que se apega firmemente a ele). O substantivo hebraico que corresponde a *'āman* (*'*^e^*mûnâ, traduzido por pistis* na LXX) denota quase sempre a fidelidade no sentido de fidedignidade, e *pistis* ocasionalmente tem este sentido no NT (Rm 3.3, a respeito de Deus; Mt 23.23; Gl 5.22; Tt 2.10, a respeito do homem). A palavra *'*^e^*mûnâ* normalmente se refere à fidelidade de Deus e somente em Hc 2.4 é aplicada à reação positiva religiosa do homem diante de Deus. Ali, no entanto, o contraste no contexto entre o estado de espírito dos justos e a orgulhosa auto-suficiência dos caldeus parece exigir para esta palavra um sentido mais amplo do que meramente "fidelidade" – a saber, o sentido de uma confiante dependência de Deus com auto-renúncia, da atitude de coração da qual a fidelidade na vida é expressão natural. É certamente neste sentido que os escritores apostólicos citam o texto (Rm 1.17; Gl 3.11; Hb 10.38), e o sentido em que *pistis*, como *pisteuō*, deve ser entendido na maior parte do NT, onde as duas palavras são usadas praticamente como termos técnicos (João prefere o verbo; Paulo, o substantivo) para expressar o pensamento complexo da aceitação da mediação do Filho, e da exclusiva dependência dela, como único meio de se ter certeza da misericórdia do Pai. As duas palavras normalmente têm todo o peso deste significado, quer seu objeto gramatical seja Deus, o evangelho, uma verdade, uma promessa, ou não seja expresso de modo algum. As duas palavras importam numa dedicação que resulta da convicção, até mesmo em contexto em que a fé é definida apenas em termos desta última (*e.g.*, compare Hb 11.1 com o restante do capítulo). A natureza da fé, segundo o NT, é viver de conformidade com a verdade que ela recebe; a fé, descansando na promessa de Deus, agradece a graça de Deus, trabalhando para a glória dEle.

Algumas contrações ocasionais desta idéia geral devem ser notadas:

(1) Entre os escritores do NT, apenas Tiago usa tanto o substantivo quanto o verbo para denotar o mero assentimento intelectual à verdade (Tg 2.14-26). Mas aqui ele está explicitamente imitando o uso das palavras daqueles que procura corrigir – os convertidos do judaísmo, que provavelmente teriam herdado sua idéia de fé das fontes judaicas contemporâneas – e não há razão para supor que este uso fosse normal ou natural para ele (sua referência à fé em 5.15, *e.g.*, claramente tem um significado mais pleno). De qualquer maneira, a lição que ele ensina – a saber, uma "fé" meramente intelectual, é inadequada – está totalmente em harmonia com o restante do NT. Por exemplo, quando Tiago diz: "A fé sem obras é morta" (2.26), está dizendo a mesma coisa que Paulo, que diz, em essência: "A fé sem obras não é fé absolutamente, mas o seu antônimo" (cf. Gl. 5.6; 1 Tm 5.8).

(2) Ocasionalmente, por uma transição natural, "a fé" denota o conjunto de verdades cridas (*e.g.*, Jd 3; Rm 1.5 *[?]*; Gl 1.23; 1 Tm 4.1, 6). Este veio a ser o padrão de uso no século II.

(3) Do próprio Cristo é derivado um uso mais estreito para um exercício da

confiança que opera milagres (Mt 17.20-21; 1 Co 12.9; 13.2), ou que conduz à operação de milagres (Mt 9.28-29; 15.28; At 14.9). No entanto, a fé salvífica nem sempre é acompanhada pela "fé milagrosa" (1 Co 12.9) nem vice-versa (cf. Mt 7.22-23).

O Conceito Geral. Três considerações devem ser notadas para a delimitação da idéia bíblica da fé:

A Fé em Deus Envolve a Crença Certa a Respeito de Deus. A palavra "fé", na conversa comum, inclui o crédito dado a proposições ("crenças") e a confiança nas pessoas ou nos objetos. Neste último caso, a pressuposição lógica e psicológica do próprio ato de confiar é alguma crença no tocante ao objeto de confiança, porque confiar em algo reflete uma expectativa positiva a respeito do comportamento do objeto em que se confia, e a expectativa racional é impossível se forem totalmente desconhecidas as capacidades de desempenho de tal objeto. Do começo ao fim da Bíblia, a confiança em Deus é colocada no alicerce daquilo que Ele mesmo revelou a respeito de Seu caráter e propósitos. No NT, onde a fé em Deus é definida como confiança em Cristo, o reconhecimento de Jesus como o Messias esperado e o Filho de Deus encarnado é considerado básico para tal fé. Os escritores reconhecem que a fé, de alguma forma, pode existir onde as informações a respeito de Jesus sejam, por ora, incompletas (At 19.1ss.), mas não onde Sua identidade divina e natureza messiânica sejam conscientemente negadas (1 Jo 2.22-23; 2 Jo 7-9); a única possibilidade restante em tal caso é a idolatria (1 Jo 5.21), a adoração de uma irrealidade feita pelos homens. A freqüência com que as epístolas retratam a fé como conhecer "a verdade", crer nela e obedecer-lhe (Tt 1.1; 2 Ts 2.13; 1 Pe 1.22, etc.) demonstra que seus autores consideravam a ortodoxia o ingrediente fundamental da fé (cf. Gl 1.8-9).

A Fé Baseia-se no Testemunho Divino. As crenças, como tais, são convicções sustentadas com base, não em auto-evidências, mas no testemunho. Se crenças específicas devem ser tratadas como certezas conhecidas ou como opiniões duvidosas dependerá do valor do testemunho em que se baseiam. A Bíblia considera que as convicções da fé são certezas e as equipara ao conhecimento (1 Jo 3.2; 5.18-20, etc.), não por brotarem de uma experiência mística que se autentique a si mesma, mas porque se baseiam no testemunho de um Deus que "não pode mentir" (Tt 1.2) e, portanto, é totalmente confiável. O testemunho de Cristo sobre as coisas celestes (Jo 3.11, 31-32) e o testemunho dos profetas e apóstolos a respeito de Cristo (At 10.39-43) são testemunhos do próprio Deus (1 Jo 5.9ss.); este testemunho inspirado por Deus é o testemunho do próprio Deus (cf. 1 Co 2.10-13; 1 Ts 2.13), de maneira que aceitá-lo é certificar que Deus é verdadeiro (Jo 3.33) e rejeitá-lo é fazer Deus mentiroso (1 Jo 5.10). A fé cristã baseia-se no reconhecimento do testemunho apostólico e bíblico como testemunho do próprio Deus sobre Seu Filho.

A Fé É Um Dom Divino Sobrenatural. O pecado e Satanás cegaram de tal maneira os homens caídos (Ef 4.18; 2 Co 4.4) que estes não podem perceber que o testemunho que o Senhor Jesus e os apóstolos deram é a Palavra de Deus, nem podem "ver" e compreender as realidades das quais ela fala (Jo 3.3; 1 Co 2.14), nem "chegar" até Cristo numa confiança de auto-renúncia (Jo 6.44, 65), se o Espírito Santo não os iluminar (cf. 2 Co 4.6). Somente aqueles que aceitaram este "ensino", "atração" e "unção" divinos chegam até Cristo e nEle confiam (Jo 6.44-45; 1 Jo 2.20, 27). Deus, portanto, é o autor de toda fé salvífica (Ef 2.8; Fp 1.29).

A Apresentação Bíblica. Do começo ao fim das Escrituras, o povo de Deus vive pela fé; mas a idéia de fé é desenvolvida à medida que se amplia a revelação divina da graça e da verdade, da qual depende a fé. O AT define a fé de várias maneiras: descansar, confiar e esperar no Senhor, apegar-se a Ele, ficar aguardando por Ele, fazer dEle nosso escudo e torre, refugiar-se nEle, etc. Os salmistas e os profetas,

falando em termos individuais e nacionais respectivamente, apresentam a fé como confiança inabalável num Deus que salva Seus servos de seus inimigos e que cumpre Seu propósito declarado de abençoá-los. Isaías, em especial, denuncia a dependência da ajuda humana por ser incoerente com semelhante confiança (Is 30.1-18, etc.). O NT considera que a esperança que se desespera de si mesmo, a obediência que renuncia o mundo e a tenacidade heróica com que os fiéis no AT manifestavam sua fé formam um padrão que os cristãos devem reproduzir (Rm 4.11-25; Hb 10.39-12.2). Aqui se declara a continuidade, como também a novidade, porque a fé, recebendo o novo pronunciamento de Deus nas palavras e ações de Cristo (Hb 1.1-2), tornou-se o conhecimento da salvação presente. A fé, vista deste modo, diz Paulo, "veio" pela primeira vez com Cristo (Gl 3.23-25). Os evangelhos demonstram que Cristo exige a confiança nEle mesmo como Aquele que traz a salvação messiânica. João entra em mais detalhes quanto a isto, e enfatiza (1) que a fé ("crer em", "vir para" e "receber" Cristo) envolve reconhecer Cristo, não meramente como um mestre e operador de milagres enviado por Deus (isto é insuficiente, Jo 2.23-24), mas como Deus encarnado (Jo 20.28), cuja morte expiatória é o único meio de salvação (Jo 3.14-15; 6.51-58); (2) aquela fé em Cristo garante o desfrutar presente da "vida eterna" em comunhão com Deus (Jo 5.24; 17.3). As epístolas refletem esta idéia e apresentam a fé em vários outros relacionamentos. Paulo demonstra que a fé em Cristo é o único caminho para um relacionamento certo com Deus, que as obras humanas não podem atingir (veja Romanos e Gálatas); Hebreus e 1 Pedro apresentam a fé como a dinâmica da esperança e da perseverança debaixo da perseguição.

A História do Debate. A Igreja compreendeu, desde o início, que aceitar o testemunho apostólico é o elemento fundamental na fé cristã; daí a preocupação dos dois lados na controvérsia gnóstica em demonstrar que suas doutrinas eram genuinamente apostólicas. Durante o período patrístico, no entanto, a idéia de fé foi tão limitada que este assentimento ao testemunho apostólico tornou-se o conteúdo total da fé. Este conceito foi causado por quatro fatores em conjunto: (1) a insistência dos Pais anti-gnósticos, especialmente Tertuliano, de que os fiéis são aqueles que crêem na "fé" conforme declarado na "regra da fé" *(regula fidei)* isto é, o Credo: (2) o intelectualismo de Clemente e de Orígenes, para os quais *pistis* (o assentimento à autoridade) era apenas um substituto inferior da *gnōsis* (o conhecimento demonstrativo) das coisas espirituais, e o degrau para chegar a ela; (3) a assimilação da moralidade bíblica pelo moralismo estóico, uma ética que não era de grata dependência, mas de resoluta auto-confiança; (4) o revestir da doutrina bíblica da comunhão com Deus com a veste neoplatônica, o que fazia com que ela parecesse uma subida mística à supersensibilidade, levada a efeito pelo amor que aspira, sem a menor ligação com o exercício extraordinário da fé. Além disso, visto que a doutrina da justificação não era entendida, havia um falso conceito do significado soteriológico da fé, e esta (entendida como a ortodoxia) era considerada simplesmente como passaporte para o batismo (que remia todos os pecados do passado) e para um período vitalício de experiência na igreja (dando aos batizados a oportunidade de se tornarem dignos da glória mediante suas boas obras).

Os escolásticos refinaram este conceito. Reproduziram a equiparação entre a fé e o crédito e fizeram distinção entre *fides informis* (a fé "informe", a mera ortodoxia) e *fides caritate formata* (a crença "formada" em princípio operante mediante a adição sobrenatural a ela da graça distintiva do amor). Os dois tipos de fé, segundo eles sustentavam, são obras meritórias, embora a qualidade de mérito vinculada ao primeiro seja meramente *congruente* (o que faz que o galardão divino seja apropriado, mas não obrigatório), e somente o segundo obtenha mérito *condigno* (o que faz que o galardão

divino seja devido como questão de justiça). O catolicismo romano ainda identifica formalmente a fé com o crédito e acrescentou outro refinamento ao distinguir entre a fé "explícita" (a crença que conhece o seu objeto) e a fé "implícita" (o assentimento a tudo quanto a igreja sustentar, sem compreensão do mesmo). Afirma-se que somente esta última (que obviamente nada mais é do que um voto de confiança na igreja que ensina e que pode ser mantida em total ignorância sobre o cristianismo) deve ser exigida dos leigos para a salvação. Mas uma mera disposição dócil deste tipo está em extrema oposição ao conceito bíblico de fé salvífica.

Os reformadores restauraram as perspectivas bíblicas, ao insistirem em que a fé é mais do que a ortodoxia — não mera *fides*, mas *fiducia*, a fé e confiança pessoais na misericórdia de Deus mediante Cristo; não se trata de uma obra meritória, de uma das facetas da retidão humana, mas, sim, de um instrumento de apropriação, uma mão vazia estendida para receber o dom gratuito da justiça de Deus em Cristo; a fé é dada por Deus e, em si mesma, é o princípio animador de onde brotam espontaneamente o amor e as boas obras; e aquela comunhão com Deus importa, não num arrebatamento exótico de êxtase mística, mas simplesmente no convívio normal diário entre a fé e o Salvador. O protestantismo confessional sempre defendeu estas posições. No arminianismo, reside uma tendência de se retratar a fé como a obra humana da qual depende o perdão do pecado — como, de fato, a contribuição do homem à sua própria salvação. Isto seria, com efeito, o restabelecimento protestante da doutrina do mérito humano.

O liberalismo psicologizou radicalmente a fé, reduzindo-a a uma sensação de harmonia satisfeita com o Infinito, através de Cristo (Schleiermacher), ou a uma resolução fixa no sentido de seguir os ensinos de Cristo (Ritschl), ou as duas juntas. A influência liberal é refletida na suposição, agora generalizada, de que a "fé", entendida como confiança otimista quanto à benevolência do universo, divorciada de quaisquer doutrinas confessionais, é um estado mental distintivamente religioso. Os teólogos neo-ortodoxos e existencialistas, reagindo contra este psicologismo, ressaltam a origem e o caráter sobrenaturais da fé. Descrevem-na como um compromisso ativo da mente e da vontade, o "sim" repetido pelo homem diante da freqüente conclamação à decisão feita pela Palavra de Deus em Cristo; mas a explicação dada quanto ao conteúdo desta Palavra, às vezes, torna difícil perceber o que pensam que o crente aceita, ao dizer "sim".

Fica claro que o conceito que cada teólogo tem sobre a natureza e a relevância salvífica da fé dependerá do conceito que ele tem acerca das Escrituras, de Deus, do homem e de seus mútuos relacionamentos.

J. I. PACKER

Veja também DONS ESPIRITUAIS.

Bibliografia. E. D. Bruton, *Galatian*; B. B. Warfield in *HDB* e *Biblical and Theological Studies;* G. H. Box in *HDCG*; J. G. Machen, *What is Faith?* B. Citron, *New Birth;* teologias sistemáticas de C. Hodge (III, 41-113) e L. Berkhof (IV, viii: 493-509); D. M. Baillie, *Faith in God*; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*; J. Hick, *Faith and Knowledge*; O. Becker e O. Michel, *NDITNT, II, 212-218; A. Weiser, TDNT,* VI, 174ss.; D. M. Emmet, *Philosophy and Faith.*

FEBRONIANISMO. Nome dado pelos católicos romanos a um movimento teológico alemão do século XVIII, iniciado por Johanes Nicolas von Hontheim, Bispo de Treves. Usando o pseudônimo literário de Justinus Febronius, Hontheim escrevia folhetos que disputavam a doutrina da infalibilidade papal. Em 1768, publicou um folheto que

argumentava que Cristo deu a Pedro as chaves do reino, para dar posse não a Pedro e seus descendentes papais, mas à Igreja como um todo. Segundo isto, Hontheim acreditava que todos os cristãos podiam reivindicar autoridade igual ao decidirem questões de fé e doutrina. Uma conseqüência desta posição seria que qualquer agrupamento de cristãos, tais como os bispos em conjunto, detinha mais poder do que o papa. Esta abordagem passava a infalibilidade para a Igreja, tirando-a do papa, cuja função se tornava a de preservar o cânon da igreja, e não de alterá-lo.

O sistema de Hontheim teria enfraquecido drasticamente a autoridade papal. Por isso, muitos católicos romanos o consideravam uma forma de galicanismo extrema e inteiramente inaceitável. Embora o galicanismo certamente deva ter influenciado Hontheim, seus alvos eram muito diferentes daqueles do febronianismo. Os propósitos de Hontheim eram apolíticos; ao reduzir a autoridade papal, queria harmonizar os pontos de vista protestante e católico, e não aumentar o poder do governo secular.

O papado opunha-se a qualquer forma das idéias de Hontheim. O Papa Clemente XIII condenou a posição febroniana, e Hontheim respondeu com uma forma reduzida do seu panfleto, em 1777. Todavia, este meio-termo não conseguiu satisfazer o papado. Em 1778, o Papa Pio VI forçou Hontheim a se retratar totalmente. Mesmo assim, ele publicou uma reafirmação das suas crenças originais, em 1781.

P. A. MICKEY

Veja também GALICANISMO.

Bibliografia. *The Protestant Dictionary; The New Catholic Dictionary.*

FELICIDADE. A definição contemporânea de felicidade pode subentender qualquer grau de bem-estar, desde o simples contentamento ou ausência da tristeza, até a experiência mais intensa de alegria ou realização. Uma descrição mais completa do conteúdo da felicidade é achada nas Escrituras e verificada na experiência humana.

Questões Teológicas. De um ponto de vista bíblico, a felicidade é sempre o produto secundário de um valor maior. Qualquer pessoa que faz da sua própria felicidade a prioridade suprema da sua vida só experimentará frustração. Jesus indicava claramente que aquele que, egoisticamente, se apega à sua própria vida realmente perde qualquer oportunidade de experimentar a vida verdadeira (Mt 16.25).

Quais são os valores maiores que trazem consigo o contentamento e a alegria?

(1) A felicidade, segundo o salmista e outros, vem àqueles que deixam que o Deus vivo seja Deus nas suas vidas (Sl 144.15; Pv 16.20). O homem, sendo finito, deve achar um ponto de referência infinito para a sua vida; senão, sua vida, em última análise, será absurda. O homem foi criado à própria imagem de Deus e feito para a comunhão com Ele. A felicidade verdadeira torna-se uma possibilidade real somente quando o homem tem um relacionamento apropriado com o seu criador.

(2) A felicidade nunca vem para aqueles que não têm nenhuma base moral (Pv 29.18; Sl 128.1). Viver sem uma base moral é viver num nível sub-humano. Deus não abandonou a humanidade a correr nas trevas à busca de absolutos morais. Deu os Dez Mandamentos como a base para a saúde mental, moral e espiritual.

(3) A felicidade vem somente para aqueles que aprendem como se relacionar bem com as outras pessoas (Sl 133.1; Mt 19.18-19; 1 Co 13). Pode ser dito que uma pessoa é rica ou pobre de acordo com a qualidade de seus relacionamentos pessoais. A fé judaico-cristã sempre foi relacional, sendo que Deus Se relaciona conosco pela graça mediante a fé, e nos capacita a nos relacionarmos uns com os outros, em amor. Sem relacionamentos de solicitude, permanecemos sozinhos e descontentes.

(4) A felicidade vem àqueles que têm misericórdia dos pobres (Pv 14.21). A generosidade gera contentamento. Ter o tipo de compaixão que leva a pessoa a corresponder às necessidades daqueles que estão destituídos de bens e que nada podem dar em troca é experimentar a qualidade de vida que o próprio Deus possui.

(5) A felicidade vem àqueles que entendem que seu trabalho é uma dádiva de Deus (Gn 2.15; Pv 12.27; 1 Ts 4.11; 2 Ts 3.6-13). Desde o início, a intenção era que a humanidade participasse de modo produtivo no processo da vida. Deus deu a Adão, o primeiro homem, um lugar e uma tarefa. Seu lugar precisava de seu trabalho. O trabalho do homem realmente era uma expressão da sua afinidade com Deus. Com a queda do homem vieram a distorção e o enfado do trabalho ("No suor do rosto comerás o teu pão", Gn 3.19); Deus, porém, na Sua atividade redentora, tem o propósito de redimir o trabalho do homem bem como o próprio homem. Pode ser dito corretamente: feliz é a pessoa que gosta profundamente de seu trabalho.

(6) A felicidade vem àqueles que possuem a verdadeira sabedoria (Pv 3.13). A sabedoria é a capacidade espiritual/intelectual de integrar a verdade como um todo. A sabedoria começa com o Deus que Se revelou claramente na História (Pv 9.10). A pessoa que possui a sabedoria refletirá um equilíbrio sadio em sua vida (Fp 4.5-9). Tal equilíbrio inclui uma profunda aceitação de si mesmo, dos outros e da vida (Fp 4.12). A pessoa sábia não se dedica a questões periféricas nem é apanhada correndo atrás de coisas superficiais (Mt 23.23). A sua vida é uma vida de fé, admiração, gratidão e esperança, que produz um entusiasmo pela vida e que abre a porta para a felicidade.

Questões Psicológicas. Quanto mais sadia uma pessoa for espiritual e psicologicamente, tanto maior será seu potencial de felicidade. Uma pessoa preocupada com sua segurança, sua ansiedade, sua depressão, a ponto de não poder colocar suficientemente de lado suas defesas e formar amizades profundas ou corresponder à vida de modo espontâneo, experimentará pouca ou nenhuma felicidade.

(1) As pessoas saudáveis não distorcem a realidade para que esta se adapte a seus desejos. A verdadeira felicidade deve ser uma realidade — não é uma ilusão.

(2) A felicidade não exclui a dor nem a tristeza, mas somente a depressão e a sensação de não valer nada.

(3) A pessoa que está no processo de concretizar seu próprio potencial sem igual, terá maiores oportunidades de experimentar a felicidade.

(4) A possibilidade de felicidade cresce muito quando há liberdade para aprender através da experiência, uma receptividade às mudanças e a flexibilidade de adaptação às circunstâncias que se alteram. A rigidez bloqueia o processo da vida.

(5) A necessidade psicológica mais importante para todo ser humano é o amor. Do nascimento até morte, o fato de sermos amados, mais do que qualquer outra coisa, contribui para encher a psique de bem-estar. A felicidade sempre está ligada com o amor.

C. DAVIS

Veja também HEDONISMO.

Bibliografia. G. Bertran e F. Hauck, *TDNT*, IV, 364-70; S. H. Blank, *IDB*, II, 523; L. H. Durand, *The Psychology of Happiness*; V. J. McGill, *The Idea of Happiness;* F. B. Minirth and P. D. Meier, *Happiness Is a Choice*.

FESTAS FIXAS. Uma festa fixa difere de uma festa móvel dentro dos vários tipos de festas celebradas durante o ano cristão. A Páscoa é uma festa móvel, porque seu

desenvolvimento histórico declara que pode aparecer em várias datas durante o ano. O Natal é uma festa fixa, porque seu desenvolvimento histórico declara que deve cair todos os anos no dia 25 de dezembro.

T. J. GERMAN

Veja também FESTAS MÓVEIS; ANO CRISTÃO.

Bibliografia. N. M. Denis-Boulet, *The Christian Calendar.*

FESTAS E FESTIVIDADES DO ANTIGO TESTAMENTO. A palavra geral correspondente a "festividade" é *môʿēd* (plur. *môʿădîm*). A palavra significa um lugar ou um tempo consagrado para um propósito específico. No uso cultual pode formar uma palavra composta ("tenda da congregação", *ʾōhel/môʿēd*) ou designar um horário determinado para uma festividade religiosa. As festividades são caracterizadas por várias qualidades: grande alegria (Os 2.11), excetuando-se o Dia da Expiação; ofertas e sacrifícios especiais (Lv 23.37-38; Nm 28, 29); orações especiais (Is 1.14-15); cerimônias especiais para cada uma das festividades, tais como comer pães asmos ou trazer as Primícias. As festividades, segundo o Pentateuco, são: o sábado; a lua nova; a Páscoa; as Primícias; o Ano Novo; o Dia da Expiação; e Tabernáculos. As festividades pós-exílicas são Purim e Hanukkah. Todas as festas são festividades, mas nem todas as festividades são festas.

A palavra "festa" é derivada da raiz *ḥgg* ("comemorar") e relaciona-se com a raiz *ḥûg* ("cercar"). As raízes *ḥgg e ḥûg* têm uma relação tão estreita entre si que é difícil averiguar com qual destas raízes a palavra "festa" se relaciona. Embora todas as festividades, exceto o Dia da Expiação, fossem tempos de comemoração e regozijo, somente três festividades são designadas como festas. Cada uma delas é uma festa de peregrinação: (1) a páscoa, os pães asmos (heb. *pesaḥ*); (2) primícias, colheita, semanas (heb. *šābūʿôt*); (3) tabernáculos, cabanas, colheita, sucote (hb. *sukkôt*).

Textos Normativos. O regulamento mais breve no tocante às festividades é registrado em Ex 23.14-17, onde são alistadas como festas dos pães asmos, da sega dos primeiros frutos e da colheita. A exigência para cada festa é que todos os homens compareçam diante do Senhor. Não são citadas aqui as ocasiões nem as ofertas. Um regulamento mais extenso das festas é registrado em Ex 34.18-23. A festa dos pães asmos deve ser celebrada durante sete dias no mês de Abibe. A festa das semanas ocorre no fim da sega do trigo, e a festa da colheita, no fim do ano. Aqui também, cada festa é uma ocasião em que todos os homens devem comparecer diante do Senhor, mas o local não é especificado. Segundo tudo indica, as festas eram agrícolas. Somente em Deuteronômio o lugar da assembléia é mais especificamente referido como "o lugar que escolher" (16.16). Em Dt 16.1-17, as três festas são chamadas: a páscoa, ligada com a festa dos pães asmos (vv. 1-8, 16); a festa das semanas, celebrada sete semanas depois da colheita das primeiras espigas de grãos (vv. 9-12); e a festa dos tabernáculos, que também é uma festa da colheita (vv. 13-15). A ênfase recai fortemente no regozijo (vv. 11, 14), por causa da abundância das bênçãos de Javé (vv. 10, 15, 17). Daí as festas peregrinas serem tempos oportunos de trazer uma oferta "segundo a bênção que o SENHOR seu Deus lhe houver concedido" (vv. 16-17). Em Levítico, os regulamentos são expostos com mais clareza, quanto a calendário, rituais e ofertas. As festas de peregrinação estão integradas numa lista extensa de festividades que incluem o sábado, o dia da aclamação (trombetas) e o Dia da Expiação. Os regulamentos também falam de dias de descanso ou "santas convocações", quando absolutamente nenhum trabalho devia ser feito. Quanto ao desenvolvimento da interpretação dos

textos normativos e da prática no judaísmo, veja o tratado *Mô'ēd* na Mishna.

O Calendário Judaico de Festividades. *A Festividade da Lua Nova (Rō'š Ḥōdeš).* Realizado no primeiro dia de cada mês, a festividade da lua nova era secundária. Era um dia de alegria (Nm 10.10). Era proibido o jejum. Havia sacrifícios preceituados (Nm 28.11-15; cf. Ez 46.6-8). O trabalho era permitido na prática judaica (Talmude Babilônico, tratado *Ḥagigah*, 18a), mas visto que se tornou costume descansar (Am 8.5) ou pelo menos evitar o trabalho pesado, tornou-se um tempo oportuno para reuniões especiais (2 Rs 4.23; 1 Sm 20.5-6; Ne 10.33). A fim de comemorar a lua nova de modo uniforme na Diáspora, duas testemunhas tinham que comparecer diante da suprema corte em Jerusalém, para testificarem que tinham visto o crescente da lua. Assim, os judeus em todas as partes da Diáspora eram informados por fogueiras acesas nas montanhas ou por corredores.

A Festa da Páscoa e dos Pães Asmos (Pesaḥ, Maṣṣôt). Esta festa era realizada desde o dia quatorze até o dia vinte e um de Abibe (Nisã). A Torá faz distinção entre a páscoa como o primeiro dia dos pães asmos e a festa dos pães asmos como os sete dias que seguiam. O ritual da páscoa incluía o sacrifício de um cordeiro ou cabrito sem defeito, macho de um ano (Ex 12.5), que tinha sido reservado desde o dia 10 (Ex 12.3). A carne podia ser comida somente por homens circuncidados (Ex 12.48) e por aqueles que pertenciam à família. Toda a carne tinha de ser comida naquela noite, e todas as sobras deviam ser queimadas (12.10). Durante os sete dias que se seguiam, o povo comia pães asmos (12.15-20; cf. Lv 23.6). O primeiro e o sétimo dia eram "santas convocações", visto que nenhum trabalho podia ser realizado (Lv 23.7-8). Sacrifícios especiais eram oferecidos (Lv 23.8; Nm 28.19-24), e as primícias da ceifa eram oferecidas aos sacerdotes (Lv 23.10-14).

A liturgia da páscoa passou por um desenvolvimento extenso. O NT oferece um rápido panorama da prática de Jesus com Seus discípulos. Jesus tinha celebrado a festa desde a Sua mocidade (Lc 2.42) e ia para Jerusalém como peregrino (Jo 2.13; 11.55). A cerimônia da Última Ceia incluiu uma refeição, uma bênção pronunciada sobre o pão e o vinho e o cântico de um hino (Mt 26.21-30), provavelmente um dos salmos halel (115-118). O tratado *Páscoa* na Mishna cita com muitos pormenores a celebração da Páscoa. A celebração usada hoje pode ser melhor entendida ao se examinar uma Hagadá da páscoa, da qual existem as versões tradicional e contemporânea.

A Festa das Primícias ou do Pentecoste (Šābū'ôt). Celebrada cinqüenta dias depois do sábado da páscoa (Lv 23.15-16, 21), esta era uma das três festas de peregrinação. Uma diferença de opiniões surgiu no tocante à palavra "sábado", em Lv 23.15: "desde o dia imediato ao sábado... sete semanas inteiras serão [contadas]". Os saduceus entendiam que a palavra "sábado" se referia ao sétimo dia e, portanto, resolveram que a festa das primícias sempre tinha de cair num domingo. A interpretação dos fariseus favorecia o sentido geral de "sábado" com o significado de uma santa convocação. Visto que o primeiro dia da festa dos pães asmos é uma santa convocação, a festa das primícias caía cinqüenta dias mais tarde, e, portanto, podia ser celebrada em qualquer dia da semana. Ofertas especiais eram apresentadas no templo (Lv 23.17-20), onde os peregrinos eram recebidos pelos cantores levíticos (Mishna, tratado *Bikkurim* 3.2-4). O costume de celebrar a outorga da Lei é uma interpretação de Ex 19.1, feita no início da Idade Média, segundo a qual a Lei foi dada no Monte Sinai no terceiro mês, depois de os israelitas terem saído do Egito. Na Bíblia, a celebração da Festa é mencionada nos tempos de Salomão (2 Cr 8.13), Ezequias (2 Cr 31.3) e depois do Exílio (Ed 3.4; Zc 14.16, 18-19).

A Festividade da Aclamação (das Trombetas). Celebrado no primeiro dia (lua nova) do sétimo mês (Tishri), é a festividade em que o chifre do carneiro (shofar) era

tocado (Lv 23.23-25; Nm 29.1-6). O salmista cantou a respeito dele nas seguintes palavras:

> Tocai a trombeta na Lua Nova,
> na lua cheia, dia da nossa Festa;
> É preceito para Israel,
> é prescrição do Deus de Jacó.
> Sl 81.3-4

Esdras leu a Lei diante do povo no primeiro dia do sétimo mês (Ne 8.1-8). Neemias falou daquele dia como dia de festa (8.10). A festividade era o início de uma série de dias santos solenes, e não foi equiparado com o Ano Novo (Rosh ha-Shanah) a não ser nos tempos pós-exílicos. Os rabinos diferiam quanto à interpretação de seu significado. Alguns o identificava com o princípio do mundo, e outros, como o dia em que a humanidade será julgada. As liturgias judaicas refletem as duas tradições.

O shofar é o instrumento tocado na festividade. Veio a ser uma parte importante da cerimônia, conforme evidenciam as tradições (cf. tratado *Rosh Hashanah* na Mishna e no Talmude Babilônico). O rabino Josias afirma que, diante do som do shofar, o Criador Se levanta do Seu trono de julgamento e passa para o Seu trono de misericórdia (*Lev. Rabbah* 29.4).

O Dia da Expiação. Caía no décimo dia do sétimo mês (Tishri; Lv 23.27-32; Nm 29.7-11). Era uma santa convocação em que os israelitas se humilhavam diante do Senhor. Sacrifícios especiais eram apresentados como uma expiação dos pecados dos sacerdotes e do povo (Lv 16): "Porque naquele dia se fará expiação por vós, para purificar-vos: e sereis purificados de todos os vossos pecados perante o Senhor" (Lv 16.30). Também eram apresentadas ofertas especiais (Nm 29.8-11). No ano do jubileu, o toque do shofar solenizava a libertação de escravos (Lv 25.9-10).

A Festa dos Tabernáculos (Sukkôt). Era celebrada durante sete dias desde o décimo-quinto até o vigésimo-primeiro dia do sétimo mês (Ex 23.16-17; 34.22; Lv 23.33-44). Era a terceira festa de peregrinação. O primeiro dia e o dia depois da festa eram assembléias solenes. Todas as famílias israelitas tinham de confeccionar cabanas feitas de ramos de árvores, incluindo salgueiros e palmeiras (Lv 23.40, 42). Por ser uma festa da colheita, ofertas especiais eram apresentadas no templo (Lv 23.37-38). Era uma festa marcada por grande alegria (Dt 16.13-15).

Hanukkah. A Festa das Luzes ou da Dedicação é celebrada durante oito dias, a partir do dia vinte e cinco de Quisleu. A palavra Hanukkah deriva de uma raiz hebraica que significa "dedicar". A festividade comemora a dedicação do segundo templo no dia vinte e cinco do mês de Quisleu (165/164 a.C.). Judas Macabeu tinha subjugado as forças selêucidas, marchara para Jerusalém e purificara o templo (1 Mac. 4.36-57), que havia sido profanado pelo sacrifício de um porco, feito por Antíoco IV Epifânio. Os judeus celebraram a festa durante oito dias com grande alegria. Judas decretou que fosse uma observância perpétua (v. 59). Desenvolveu-se a tradição de acender uma nova luz a cada dia, até que, no oitavo dia, houvesse oito luzes acesas. O dia da dedicação se tornara o dia das luzes. Nos tempos de Jesus, o templo inteiro era iluminado com lâmpadas. As luzes e seus reflexos no mármore e no ouro do templo faziam de Jerusalém uma vista maravilhosa a ser contemplada desde o Monte das Oliveiras, ao entardecer. Durante uma destas festas, Jesus estava em Jerusalém, e ensinava no recinto do templo (Jo 10.22-23).

Purim (Sortes). Esta festividade era celebrada nos dias quatorze e quinze de Adar. A origem da festividade é explicada no Livro de Ester. O complô de Hamã, para levar os judeus do Império Persa a serem executados, foi frustrado pela rainha Ester. O rei Assuero (Xerxes, 485-465 a.C.) permitiu que os judeus se defendessem no dia treze de

Adar. Hamã determinara por "sortes" que se livraria dos judeus do reino (Et 3.7). Nos dias treze e quatorze de Adar, os judeus foram vitoriosos em repelir os seus inimigos, e assim foram preservados. Foi decretado que Purim fosse celebrado como a festividade das sortes (provavelmente derivado do acadiano *puru*, "pedra"); ela é caracterizada por comida, bebida e doação de presentes (Et 9.20-22, 24, 26). Talvez haja uma alusão a Purim, em Jo 5.1.

A Teologia das Festas e Festividades. Cada festa expressa uma declaração teológica. A Páscoa é a festa de Javé, que remiu Israel do Egito. Ele Se demonstrou poderoso e vitorioso sobre os inimigos do Seu povo (Ex 12.17; 13.7-9, 14-16). A redenção dentre os egípcios era considerada um ato de amor (Ex 19.4) e de lealdade à aliança (Sl 105.6, 37, 42, 43; 111.9). A Festa das Semanas comemora a dádiva da terra de Canaã, onde os israelitas receberam as bênçãos de Deus na forma de chuva e de uma ceifa abundante. Ao permitir que os pobres respigassem os campos e ceifassem os "cantos" das plantações, todo o povo de Deus tinha motivo de se alegrar diante do Senhor (Dt 16.11-12). A celebração da lua nova era uma lembrança da bondade de Deus, ao dar outro mês de vida segundo a aliança. A festividade da sétima lua nova (o Ano Novo de hoje) não marcava apenas o ponto central do calendário religioso; era, também, o início dos dias especiais (Expiação e Tabernáculos). Em tempos posteriores, foi associado com a obra de Deus na Criação, Seu julgamento do mundo e Sua misericórdia para com Israel. O Dia da Expiação era o único dia em que Israel não se regozijava, mas se humilhava com jejuns. Cinco dias mais tarde, celebrava a Festa dos Tabernáculos. A Festa dos Tabernáculos também é uma festividade da colheita, mas sua ênfase histórica acha-se na lembrança dos quarenta anos no deserto, quando Israel morava em tendas. Hanukkah marcou a redenção contínua de Israel por Deus. Os israelitas tinham sido forçados a se adaptar, e o judaísmo corria o perigo de abandonar sua tradição, não fossem os homens, zelosos da lei de Deus e do templo, que libertaram e consagraram o templo, através de vitórias nas guerras. Purim, de modo semelhante, fala da providência de Deus e de Seu contínuo cuidado pelo Seu povo, mesmo quando este está na Dispersão.

Os judeus no período do segundo templo, quando Jesus estava na terra, tinham desenvolvido rituais esmerados e justificativas teológicas destas festividades antigas. Estas ligavam num só corpo os judeus na Judéia e na Galiléia e os judeus e prosélitos que habitavam na Diáspora. Todos participavam das festividades. Durante as festas de peregrinação faziam esforços para estarem em Jerusalém. As origens diversas destes povos são demonstradas por Lucas, num relatório a respeito das multidões presentes em Jerusalém durante a Festa do Pentecoste (At 2.5-11). Nosso Senhor participava das peregrinações e, ao longo do caminho, continuava o Seu ministério (Mt 19.1-20.34). O apóstolo Paulo expressou o desejo de estar em Jerusalém para a Festa do Pentecoste (At 20.16).

Os costumes já se tinham desenvolvido bastante no decurso dos anos após o Exílio, até serem codificados pelo rabino Judá, o Príncipe na Mishna (c. de 200 d.C.). Continuavam a demonstrar sua dinâmica num desenvolvimento que formava um elemento de coesão para os judeus em todas as partes do globo. O NT dá testemunho de um destes desenvolvimentos. No AT não há nenhum ritual de derramamento de água associado com a Festa dos Tabernáculos. Mas ele era praticado no século I d.C. Este costume de derramar água, no último dia da Festa dos Tabernáculos, como oração simbólica pedindo chuva, constitui o antecedente histórico do convite de Jesus, no sentido de irmos a Ele e satisfazer-nos com a água viva do Espírito (Jo 7.37-39).

Depois da vinda de Jesus, a relevância do calendário religioso judaico foi reduzida a uma sombra das coisas do porvir. Jesus é retratado como o Cordeiro da Páscoa (1

Co 5.7-8). Os cristãos celebram a Ceia do Senhor, em vez da Páscoa. Com a destruição do templo, as peregrinações e ofertas especiais para o templo cessaram. A morte de Cristo, em especial, é retratada no NT como o sacrifício final, mediante o qual o homem pode ser reconciliado com Deus (Hb 7.27; cf. cap. 8). O apóstolo Paulo ensinou claramente que a observância dos sábados, das luas novas e das festividades não é um critério apropriado para se julgar a piedade (Cl 2.16-17; cf. Rm 14.5-6). Alguns até mesmo têm concluído que chegaram ao fim todas as observâncias sabáticas. Outros postulam que a palavra "sábados" deve ser interpretada no sentido farisaico de "descanso solene", isto é, os dias de descanso associados com as festividades. A prática da observância do sábado não tem uniformidade na comunidade cristã. A celebração da Páscoa cristã substituiu totalmente a observância da páscoa antiga. Recentemente, em alguns círculos cristãos, tem sido expresso um interesse renovado na celebração da páscoa antiga. A união experimentada pelo povo de Deus durante a celebração das festas e festividades (Sl 133.1) não tem sido manifestada na comunidade cristã, onde a união tem tido uma direção mais denominacional.

W. A. VAN GEMEREN

Veja também ANO CRISTÃO; FESTAS FIXAS; FESTAS MÓVEIS.

Bibliografia. G. F. Moore, *Judaism*, II, 40-45; E. Auerbach, "Die Feste im alten Israel," *VT* 8:1-18; E. Rackman, *Sabbath and Festivals in the Modern Age*; R. deVaux, *Ancient Israel*, II, 468-517; H. Schauss, *Guide to Jewish Holy Days* e *The Jewish Festivals*; A. P. Bloch, *The Biblical and Historical Background of the Jewish Holy Days*; artigos sobre cada festa em *EJ*.

FESTAS MÓVEIS. Aqueles dias do calendário da igreja que dependem de uma fase da lua e que, portanto, caem em datas diferentes ano após ano, como no caso da Páscoa. Estão em contraste com as festas fixas, que sempre ocorrem na mesma data, tais como o Natal. O contraste deve-se ao modo como é desenvolvido o ano cristão. Parte dele é baseado na semana de sete dias herdada do judaísmo. O domingo, o dia principal do culto, ocorre com regularidade. Outras datas, tais como o Natal e Todos os Santos, foram fixadas arbitrariamente para a observância anual. As datas para as festas móveis baseiam-se nos ciclos da lua. A principal destas é a Páscoa, a mais antiga e importante festividade da Igreja. A Páscoa deve ser celebrada no "primeiro domingo depois da primeira lua cheia, após o equinócio da primavera" e pode cair entre 22 de março e 25 de abril. O período do preparo para a Páscoa é variável. A Quaresma, que dura quarenta dias antes da Páscoa (sem contar os domingos), começa com a Quarta-Feira de Cinzas (que pode cair entre 4 de fevereiro e 10 de março). As principais festas na Quaresma, incluindo o Domingo de Ramos, a Quinta-Feira Santa, a Sexta-Feira Santa e o Sábado de Aleluia, são móveis. O período de celebração depois da Páscoa é variável, incluindo o Dia da Ascensão (quarenta dias depois) e o Pentecoste, o clímax dos "cinqüenta grandiosos dias".

C. G. FRY

Veja também FESTAS FIXAS.

Bibliografia. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, *The Study of Liturgy;* A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year.*

FEUERBACH, LUDWIG ANDREAS (1804-72). Filósofo e "anti-teólogo" alemão. Preparado para o ministério luterano desde a infância, filho de um advogado da Bavária, Ludwig Feuerbach estudou teologia na Universidade de Heidelberg. Em 1824, transferiu-se para Berlim para estudar com G. W. F. Hegel, logo trocando teologia pela filosofia. A repressão da igreja contra a heterodoxia naquela época contribuiu para o amargo abandono de Feuerbach tanto da teologia como do cristianismo, apesar dos argumentos de seu pai de que a filosofia era uma vocação "sem pão e honra". Completou sua formação na Universidade de Erlangen em 1828, tornando-se professor (*privatdozent*) no mesmo lugar até 1832. Mas pelo fato de ter atacado a igreja e, depois, o pensamento hegeliano, Feuerbach abandonou sua carreira de professor e dedicou o resto de sua vida a escrever, vivendo uma vida retirada e apagada. Rejeitando o Espírito Absoluto (*Geist*) de Hegel e qualquer realidade transcendente, Feuerbach insistiu que o homem é apenas um produto da natureza materialista. Sua obra mais conhecida, *Wesen des Christentums* (1841, "A Essência do Cristianismo"), defendeu a tese de que a essência da teologia é a antropologia, *i.e.*, que Deus é apenas a projeção de nossa humanidade no infinito, e que toda a experiência religiosa é apenas humana. O conteúdo do cristianismo, ou de qualquer religião, é ilusório. Portanto, a fé religiosa revela o que é o homem: tudo que o indivíduo não pode alcançar por causa de sua finitude ele projeta em "Deus" que logo devolve estas coisas ao homem em formas religiosas e limitadas. Para Feuerbach, a afirmação de Deus é a negação do homem, é a alienação de si mesmo. No fim, o alvo principal do homem é auto-autenticação. Assim o vertical é substituído pelo horizontal: os "amigos de Deus" devem se tornar os "amigos do homem", os crentes, os pensadores; e os adoradores, os trabalhadores.

Considerado por alguns "o pai do ateísmo moderno", Feuerbach teve grande influência (talvez mais do que merecida), dando a Marx, Nietzsche, Buber, Heidegger, Sartre e Freud suas explicações para o fenômeno da religião e para os teólogos radicais uma razão para proclamar que Deus está morto. Por outro lado, o teólogo K. Barth insistia na leitura de Feuerbach por todos seus alunos, achando que Feuerbach expôs a realidade de que qualquer forma de cristianismo que se baseasse na ética, na esperança ou no subjetivismo humano não passaria apenas de projeções humanas. Apesar de ser ateísta, Feuerbach (como observou Engels) não queria destruir a religião, mas, sim, aperfeiçoá-la: ele queria "manter o espírito do cristianismo sem sua fé, seu humanismo sem seu teísmo, sua esperança no homem sem sua esperança na soberania de Deus" (H. Richard Niebuhr). Apesar das tentativas construtivas, Feuerbach é geralmente lembrado por sua crítica feroz contra o cristianismo. Outros escritos de Feuerbach incluem *Grundsätze der Philosphie der Zukunft* (1843 – "Fundamentos da Filosofia do Futuro"), *Das Wesen der Religion* (1866 – "A Essência da Religião), *Theogonie* (1857 – "Teogonia") e *Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit* (1866 – "Divindade, Liberdade e Imortalidade").

J. S. HORRELL

Bibliografia. *Wesen des Christentums* (1841); ed. ing. por George Eliot, *The Essence of Cristianity*, 1854, Harper ed. 1957 com introdução por K. Barth e "Forward" por H. Richard Niebuhr; *Gesammelte Werke* (Obras juntadas) ed. por W. Bolin e F. Jodl, 10 vols., Stuttgart, 1903-1911; também a nova ed. de W. Schuffenhauer *et. al*, 16 vols, Berlim, 1967 –; F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888); Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du Sacré*, 1957; K. E. Bochmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, 1961; E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach, 1970; B. M. G. Reardon, Religious Thought in the Nineteenth Century*, Cambridge, 1966, 1982, pp. 82-112.

FIDEÍSMO. Um termo teológico cunhado no início do século por modernistas protestantes em Paris (Menegoz, Sabatier), para descrever seu próprio pensamento, mas desde então usado pejorativamente para atacar várias linhas do "irracionalismo" cristão. Alega-se que os fideístas, seguindo Kant (que argumentava que a razão não pode comprovar a verdade religiosa), baseiam seu entendimento da fé cristã exclusivamente na experiência religiosa, e consideram que a razão é incapaz de estabelecer a certeza ou a credibilidade da fé. Lutero, Van Til, Schleiermacher e Barth, entre outros, têm sido acusados de fideísmo. Esse termo, no entanto, é empregado de modo por demais inexato para ter muito valor. Certamente, nenhum destes teólogos negaria por completo o valor da razão. Se tiver alguma utilidade mesmo, o termo serve para descrever uma ênfase excessiva às dimensões subjetivas do cristianismo.

R. K. JOHNSTON

Veja também TEOLOGIA DA EXPERIÊNCIA.

FIDELIDADE. A fidelidade caracteriza a lealdade de Deus a Seu povo da aliança, e torna-se uma exigência divina que impõe sobre o homem a necessidade de uma lealdade semelhante no seu relacionamento com Deus. O termo hebraico *'āman* (em várias formas) transmite esta idéia com o significado de "firmeza", "fixidez", ou "estabilidade". A LXX introduziu a idéia da "fidedignidade", sendo que, às vezes, traduziu *'āman* por *alētheia*, embora o termo mais comum (empregado sessenta e sete vezes no NT) fosse *pistos*, derivado do termo freqüente *pistis* (fé).

Talvez o tema mais importante no AT no tocante a esta palavra seja a ligação entre a fidelidade de Deus e Seu amor segundo a aliança. (*ḥesed*). Dt 7.9 diz: "Saberás, pois, que o SENHOR teu Deus é Deus, o Deus fiel, que guarda a aliança e a misericórdia [*ḥesed*] até mil gerações aos que o amam e cumprem os seus mandamentos" (cf. Gn 24.27; Ex 34.6). A ênfase, dada a este aspecto, encontrada nos salmos é especialmente digna de nota: "Todas as veredas do Senhor são misericórdia e verdade" (Sl 25.10; cf. 40.10-11; 85.10; 88.11; 115.1; esp. 136), e esta fidelidade de Deus torna-se a base para apelos pedindo a ajuda divina (Sl 40.11; 54.5; 57.3; 69.13; 86.15-16; 143.11-12; esp. 89). Neste sentido, a fidelidade de Deus a Seu povo da aliança capacita os profetas a assegurarem a Israel a contínua fidedignidade de Deus, a despeito da desgraça iminente. Oséias emprega com eloqüência uma metáfora do casamento com este mesmo sentido: "Desposar-te-ei comigo para sempre; desposar-te-ei comigo em justiça, e em juízo, e em benignidade, e em misericórdias; desposar-te-ei comigo em fidelidade" (Os 2.19; cf. Is 49.7; Jr. 32.41; Mq 7.20).

A fidelidade também pode ser encontrada entre o povo de Deus. No AT, porém, embora a lealdade de Deus para com o Seu povo seja um ato gracioso, a lealdade humana a Deus é uma "reação favorável de acordo com o dever" (Verhey). Esta fidelidade não é exigida como condição para o favor de Deus ou Seu amor segundo a aliança; simplesmente é a única forma de reação apropriada que se coloca diante do homem. Daí em muitos salmos a fidelidade ter como paralelo a obediência à lei divina (Sl 119.30; 111.7-8). Além disso, a ligação entre a fidelidade e *ḥesed* (amor inabalável) aparece aqui também, mas somente como um aspecto do relacionamento entre o homem e a comunidade da aliança (Pv 3.3; 14.22; 16.6). Cabe ao povo de Deus, portanto, exibir uma fidelidade recíproca que reflita a fidedignidade já demonstrada por Deus.

O NT afirma completamente este ensino. A fidelidade de Deus confirma o cristão na sua chamada (1 Co 1.9), especialmente no fato de Deus permanecer leal a todas Suas promessas (Hb 11.11; cf. 10.23). Deus preserva fielmente o Seu povo até à

segunda vinda de Cristo (1 Ts 5.23) e oferece força na tentação (1 Co 10. 13), diante do mal (2 Ts 3.3) e na agitação do sofrimento (1 Pe 4.19). A tenacidade da fidelidade de Deus assume dimensões de Seu amor segundo Sua aliança no AT, que não pode ser modificada pelo nível errante da dedicação do homem: "... se somos infiéis, ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo" (2 Tm 2.13). Visto que Jesus reflete esta disposição de Deus, o Apocalipse dá a *pistos* um significado titular para Ele: Jesus é o Fiel (Ap 3.14; 19.11, *pistos kai alēthinos*).

A fidelidade também é a marca registrada do cristão. Vários líderes são descritos de forma aprovadora, como "fiéis": Tíquico (Ef 6.21; Cl 4.7), Epafras (Cl 1.7; 4.12), Onésimo (Cl 4.9) e Timóteo (1 Co 4.17). Hebreus é coerente em sua cristologia e apresenta Cristo como o modelo de fidelidade (2.17; 3.2, 5-6; cf. 11) que, por sua vez, deve dar ânimo ao crente. Para Paulo, a fidelidade cabe especialmente à testemunha e ao ministro. O próprio Paulo fora considerado assim (1 Tm 1.12) e com base nisto pôde explicar a sua vocação pastoral. De modo semelhante, Timóteo é exortado a nomear mestres em que a fidelidade seja uma característica destacada. Em última análise, a fidelidade a Deus e a Seu povo é uma virtude gerada pelo Espírito (Gl 5.22) e que deve estar no centro da experiência cristã normativa.

Na teologia bíblica, portanto, a fidelidade é o coração do relacionamento segundo a aliança. Deus Se compromete a ser coerentemente fiel às Suas promessas, e por isso Ele Se expressa através de alianças. Deus garante um relacionamento duradouro, e somos convidados — até mesmo chamados — a dedicarmos nossa vida com uma fidelidade à mesma altura.

G. M. BURGE

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; BENEVOLÊNCIA

Bibliografia. A. D. Verhey, *ISBE* (rev.), II, 273-75; R. Bultmann, *Theology of the NT*,, I, 314-24; J. Calvino, *Institutas da Religião Cristã* 3.2; *NDITNT*, II, 218ss.; A. Weiser e R. Bultmann, *TDNT*; VI, 174-228.

FILHO DE DEUS *(huios tou theou)*. Um título ou meio de expressão de um relacionamento — especialmente no que diz respeito a Jesus — que pode ser indicado de outras maneiras. Como título era relativamente raro, especialmente nos círculos helenísticos e judaicos, mas como um relacionamento que indicava a descendência física, numerosos exemplos podem ser citados em documentos do antigo Oriente Próximo, helenísticos e romanos, especialmente com referência a reis. Sua aplicação cristã a respeito de Jesus como Filho de Deus, no entanto, pode ser explicada somente à luz de um pano de fundo judaico e de acréscimos especificamente cristão.

No AT. *Israel como Filho de Deus.* Enquanto os seres celestiais (*e.g.*, Jó 1.6; 2.1; Sl 29.1; 89.6) e Israel (*e.g.*, Dt 14.1; Os 1.10) podem ser chamados coletivamente filhos de Deus, o relacionamento sem igual que Israel tinha com Deus possibilitou uma alusão no singular como filho primogênito de Deus (Ex 4.22) ou simplesmente como Seu Filho (*e.g.*, Ex 4.23; Jr 31.20; Os 11.1). O relacionamento também é indicado quando Deus Se refere a Si mesmo como Pai de Israel (*e.g.*, Jr 31.9; Ml 1.6) e este se refere a Deus como Pai (*e.g.*, Is 63.16; 64.8; Jr 3.4).

O Rei como Filho de Deus. No Sl 2.7, Deus é citado dizendo, na ocasião da coroação do rei: "Tu és meu filho, eu hoje te gerei". Os descendentes de Davi, em especial, recebem aprovação divina no Sl 89.26-27, onde Deus chamou o rei davídico de "primogênito" e permitiu que o rei O chamasse "meu Pai". Este relacionamento pai-filho especial, remonta para a dinastia de Davi, em última análise, a 2 Sm 7.14, onde, referindo-se a Salomão, o início de uma linhagem perpétua de reis davídicos, Deus diz

através de Natã: "Eu lhes serei por pai, e ele me será por filho".

Na Literatura Intertestamentária. O título "filho de Deus", apesar de raro, ocorre em textos intertestamentários não-messiânicos. Em Sab. Sal. 2.18, os ímpios que conspiram contra o justo referem-se a ele como "filho de Deus" e asseveram que ele chama a Deus de "Pai" (2.16). Filo usava a frase a respeito do Logos. Numa referência não-messiânica aos Rolos do Mar Morto, uma personagem é aludida como "o filho de Deus" e "o filho do Altíssimo". O fato curioso, no entanto, à luz da justificativa deste título no AT, é que não há nenhum exemplo indiscutível dele num texto messiânico pré-cristão. As referências em IV Esdras (7.28-29; 13.32, 37, 52; 14.9) e Enoque (105.2), geralmente mencionadas, são quase sempre questionadas por estudiosos modernos, com base em razões lingüísticas ou por suspeitas de terem sofrido corruptelas cristãs. A reverência ao nome divino, a oposição às reivindicações reais do hasmoneanos e a reação contra a prática não-judaica de considerar o rei descendente físico de um deus, todos estes aspectos têm sido sugeridos como possíveis explicações da ausência de "filho de Deus" como *título* messiânico, ao passo que o *relacionamento* é claramente atribuído ao rei nas passagens do AT.

No entanto, nada disso comprova que a ligação entre o Messias e o Filho de Deus não tenha sido feita no judaísmo pré-cristão. De fato, duas passagens em João sugerem que alguns judeus fizeram a identificação. Natanael, que não tivera nenhum contato prévio com Jesus, teve a seguinte reação inicial diante dEle: "Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és Rei de Israel!" (1.49). A confissão que Marta fez de Jesus, como "o Cristo, o Filho de Deus que devia vir ao mundo" (11.27), parece refletir algum tipo de expectativa messiânica. O atual estado das evidências, no entanto, deixa a questão aberta a discussões.

No NT. *As Reivindicações do Próprio Jesus.* Embora Jesus preferisse referir-Se a Si mesmo como o Filho do homem, há evidências suficientes no sentido de que Sua identidade como Filho de Deus remonta, em última análise, às Suas próprias afirmações. Este fato é ressaltado especialmente em João, mas exemplos dele também são achados nos evangelhos sinóticos. Quando o sumo sacerdote perguntou a Jesus: "És tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito?", Ele respondeu: "Eu sou", e passou a aludir a Si mesmo como o Filho do homem (Mc 14.61-62). Antes, ele já havia identificado Deus como o Pai do Filho do homem (Mc 8.38), e em Mateus referiu-se a Deus como "meu Pai" (7.21; 10.32-33; 20.23; 26.29, 53). Numa passagem que nos faz lembrar de João, Jesus expressou enfaticamente Seu relacionamento filial com Deus (Mt 11.25-27 - Lc 10.21-22) e o deixou subentendido na Sua parábola dos maus viticultores (Mc 12.6 e par.) Até mesmo menino aos doze anos, Jesus reconheceu que Deus era Seu Pai (Lc 2.49).

Em João, o coração da identidade de Jesus é Sua declarada filiação divina. Em Jo 10.36, ele a reconheceu, dizendo: "Sou Filho de Deus". Freqüentemente, referia-Se a Deus como "meu Pai" (*e.g.*, 5.17; 6.40; 8.54; 10.18; 15.15). Afirmações tais como "Eu e o Pai somos um" (10.30) e "o Pai está em mim, e eu estou no Pai" (v. 38) demonstram que Jesus considerava Sua filiação divina sem igual e sem paralelo.

O Reconhecimento que Outras Pessoas Davam à Filiação Divina de Jesus. O NT apresenta um grupo notavelmente grande e diverso de indivíduos que se referiam a Jesus como o Filho de Deus. Tanto no batismo de Jesus quanto na transfiguração, o próprio Deus identificou Jesus como Seu Filho em declarações que relembram o Sl 2.7 (Mc 1.11; 9.35; e par.). Antes do nascimento de Jesus, Gabriel apareceu a Maria e identificou o Menino como "Filho do Altíssimo" e "Filho de Deus" (Lc 1.32, 35). No Sua Tentação, o diabo duas vezes desafiou a Jesus com as palavras: "Se és Filho de Deus" (Mt 4.3, 6 = Lc 4.3, 9). Durante o ministério de Jesus, espíritos imundos ou demônios

afirmaram diretamente a Sua filiação divina (Mc 3.11 = Lc 4.41; Mc 5.7; e par.). No início do ministério de Jesus, João Batista testificou: "Ele é o Filho de Deus" (Jo 1.34), e, perto da Cruz, o centurião exclamou: "Verdadeiramente este era Filho de Deus" (Mc 15.39 = Mt 27.54).

É compreensível que no NT, a afirmação e o desenvolvimento da filiação divina de Jesus tenha vindo principalmente dos Seus discípulos. Durante o Seu ministério, assim faziam como grupo (Mt 14.33) e como indivíduos: Pedro (16.16), Natanael (Jo 1.49) e Marta (11.27). A pregação inicial de Saulo de Tarso, em Damasco, enfatizava esta doutrina (At 9.20). A filiação divina de Jesus ocupa uma posição de importância nas epístolas paulinas, joaninas e em Hebreus. Em Paulo, "Senhor" e "Cristo" são os títulos cristológicos mais freqüentemente usados, mas "Seu Filho" ou "Filho de Deus" aparece na maioria de suas epístolas, especialmente nos contextos que tratam da escatalogia, do reino messiânico de Jesus e da salvação. As epístolas joaninas representam um caso especial, onde a filiação divina de Jesus era constantemente afirmada como corretivo à heresia docética. O escritor aos Hebreus aplicou textos messiânicos do AT a Jesus, como Filho de Deus, mas, de modo mais importante, a filiação de Jesus está no centro do seu argumento de que Jesus era superior aos anjos, a Moisés e aos sacerdotes levíticos.

Temas Afins. A chave para a compreensão da intenção dos escritores, ao usarem o título "Filho de Deus", acha-se nos contextos em que o título ocorre. Encabeçando a lista, estão aquelas passagens que ligam a filiação divina de Jesus com Seu ofício real como Messias. O próprio Jesus fez esta associação, ao responder à pergunta do sumo sacerdote (Mc 14.61-62), assim como Deus fizera antes no batismo e na transfiguração de Jesus, usando a linguagem do Sl 2.7. Paulo (At 13.33) e o escritor aos Hebreus (1.5; 5.5) também aplicavam este versículo a Jesus, conforme Ele fizera (2 Sm 7.14). Gabriel disse a Maria que o filho dela não somente seria chamado Filho de Deus como também reinaria no trono de Davi (Lc 1.32-33). Posteriormente, em Lucas, o reconhecimento de Jesus, por parte dos demônios, como Filho de Deus, estava associado com a informação que eles tinham de que Ele era o Messias (4.41). A ligação entre os dois títulos ocorre três vezes no Evangelho Segundo João (1.49; 11.27; 20.31), assim como também nas epístolas de Paulo (Rm 1.3-4; 1 Co 15.28; Cl 1.13). Ele veio à superfície na confissão de Pedro (Mt 16.16) e no resumo que Lucas fez sobre a pregação inicial de Saulo em Damasco (At 9.20, 22).

Embora o Filho de Deus e o Messias estejam vinculados um ao outro, no Evangelho Segundo João, a principal lição teológica ressaltada pela filiação divina de Jesus é Sua própria divindade. Outros temas ressaltados no NT por este relacionamento incluem a salvação (João e Paulo) e o sumo sacerdócio de Jesus (Hebreus). A questão do momento em que Jesus realmente passou a ser o Filho de Deus não é tratada no NT tanto quanto os momentos em que Ele foi designado como Filho. Isto ocorreu nas ocasiões de Seu nascimento (Lc 1.32; 35), batismo (Mc 1.11; e par.), transfiguração (Mc 9.7; e par.), ressurreição (Rm 1.4; At 13.33) e em ligação com a segunda vinda (1 Ts 1.10). Não há, portanto, qualquer cristologia adocionista formal subentendida em Sua filiação divina; pelo contrário, numerosas passagens apresentam claramente o Filho como preexistente (*e.g.*, Gl 4.4; Rm 8.3; Cl 1.13-17; e João *passim*).

Filhos de Deus. Assim como os israelitas no AT eram filhos de Deus, também eram os discípulos de Jesus no NT, embora Jesus seja Filho num sentido sem igual (Jo 3.16, 18; 1 Jo 4.9). O próprio Jesus usava esta expressão no tocante a Seus seguidores (Mt 5.9, 45), mas é em Paulo que a doutrina tornou-se mais plenamente desenvolvida. Ali, faz parte da doutrina paulina da adoção (Gl 4.1-7; Rm 8.14-17), que tem um pano de fundo pagão, provavelmente romano, mais do que judaico, porque a prática do

casamento por levirato, no judaísmo antigo, neutralizava a dinâmica social para a adoção. A fé é o meio para esta adoção (Gl 3.26), e o resultado é que os filhos adotados de Deus tornam-se Seus herdeiros juntamente com Cristo e, assim, O chamam de "Aba, Pai", conforme o ato de Jesus no jardim (Mc 14.36).

G. T. BURKE

Veja também CRISTOLOGIA; JESUS CRISTO; MESSIAS.

Bibliografia. E. Huntress, "'Son of God' in Jewish Writings Prior to the Christian Era," *JBL* 54:117-23; S. E. Johnson, *IDB*, IV, 408-13; W. Kramer, *Christ Lord, Son of God;* W. Bousset, *Kyrios Christos*; P. W. von Martits *et al.*, *TDNT*, VIII, 334-97.

FILHO DO HOMEM. Título do Cristo, do Messias (gr. *huios tou anthrōpou*; aram., *bar nāšā'*; heb. *ben 'ādam*). Este título cristológico aparece sessenta e nove vezes nos Evangelhos Sinóticos e treze vezes em João, e satisfaz os mais exigentes testes de autenticidade por causa do uso original feito por Jesus. Não há evidência de uma cristologia do Filho do homem bem-definida no judaísmo antes dos dias de Jesus. Os aparecimentos do termo em Enoque Et. e 2 Ed são inconclusivos, embora sua presença em Dn 7.13 pareça ser o pano de fundo natural do uso criativo que Jesus fez da expressão como um título enigmático. Visto que nada no judaísmo corresponde com precisão às nuanças de significado que Jesus dá ao termo e, uma vez que a igreja primitiva não o utiliza em sua própria teologia, as tentativas dos críticos radicais no sentido de diminuir a originalidade de Jesus, ao aplicar o título a Si mesmo, contrariam o fato de que ele satisfaz muito bem o próprio critério deles, baseado na ausência de semelhanças, como o teste básico das expressões autênticas de Jesus. Portanto, a rejeição do título em qualquer um de seus três matizes de significado pode ser considerada baseada em pressuposições, e não na exegese, visto que nenhum outro título usado por Jesus atesta tão claramente Sua auto-consciência messiânica; ao passo que muitas escolas contemporâneas de interpretação começam com a pressuposição *a priori* de que a Igreja, e não Jesus, é responsável por uma cristologia de alto conceito.

Filho do Homem como Pronome. O primeiro uso intencional de "Filho do homem", feito por Jesus, funciona como substituto de Seu pronome pessoal "Eu" e, como tal, veicula reivindicações extraordinárias de autoridade da parte dEle, algo bem diferente de sua referência comum e simples a "homem", nos salmos, e como forma de tratamento, em Ezequiel. Quando Jesus emprega o título em Mc 2.10, reivindica a autoridade de perdoar os pecados, e indica que consciente e criativamente reveste o título de profundo significado cristológico, num sentido equivalente à participação das prerrogativas de Deus. De modo semelhante, o uso que Ele dá ao título, no episódio do campo de grãos, em Mc 2.28, indica Sua autoridade sobre o sábado sagrado, outra reivindicação de correlatividade com Deus. O caráter explicitamente redentor do Seu ministério é evidenciado por Sua declaração pessoal de que "o próprio Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10.45). Das chamadas passagens "Q" (Mt 8.20; 11.19; 12.32), a primeira indica Sua condição de Servo; a segunda, Seu tema familiar de convívio aberto à mesa com os proscritos; e a terceira termina uma passagem poderosa sobre Sua obra de amarrar a Satanás e a respeito do "pecado imperdoável" contra o Espírito Santo, com cujo poder Jesus está invadindo o reino demoníaco — outra reivindicação pessoal da correlação com Deus. As expressões registradas só em Mateus (M) são duas (13.37; 16.13) e subentendem, respectivamente, que Jesus, como Filho do homem, é Aquele que planta

a boa semente (ou seja: Ele é Senhor da seara); e que Ele sabe quem é, fazendo aos discípulos a pergunta provocadora: "Quem dizem os homens ser o Filho do homem?" As expressões especiais de Lucas (L) na primeira categoria também são duas (6.22; 10.10), e mais uma vez refletem a consciência de Jesus acerca de Sua centralidade no ministério de sofrimento de Seus discípulos e na salvação dos perdidos. Não é preciso dizer que muita coisa está em jogo, ao se aceitar como autênticas estas expressões, ou ao desconsiderá-las, porque visto ser tão alto o conceito de cristologia e uma vez que Jesus está consciente da Sua igualdade com Deus, a crítica de redação radical deve ser totalmente reavaliada quanto à originalidade de Jesus e à criatividade da igreja primitiva, se estas expressões forem aceitas como autênticas.

Filho do Homem como Profecia. Estas considerações são igualmente verdadeiras no segundo grupo de expressões sobre o Filho do homem, onde Jesus profetiza Seu sofrimento futuro. Se o primeiro grupo for aceito como autêntico, o segundo seguirá de modo coerente. Se por motivos *a priori* o primeiro for rejeitado, logo, o segundo grupo também será recusado como "profecias" da Igreja criadas depois do evento. Das onze passagens nesta categoria, oito se acham em Marcos (8.31; 9.12; 31; 10.33; 14.21, 41) e todas revelam a consciência messiânica de Jesus de que Ele haveria de sofrer como resgate por muitos. Com pormenores consideráveis, Jesus prediz que será traído, condenado, morto e ressuscitará. A tentação do crítico naturalista seria explicar que estas profecias foram criadas pela Igreja, mas somente se forem desprezadas a realidade da profecia bíblica e a encarnação. Supondo que o evangelista está oferecendo um relato autêntico das profecias de Jesus a respeito dEle mesmo, surge um quadro coerente de Jesus que confirma a auto-consciência de Sua missão redentora a de Sua autoridade como o profeta verdadeiro (Dt 18.15-22). Três outras referências completam as expressões do Filho do homem sofredor (Mt 26.2, M; Lc 22.48; 24.7, L).

O Filho do Homem na Terceira Pessoa. O terceiro grupo parece ser mais enigmático no sentido de Jesus referir-Se ao Filho do homem na terceira pessoa. Alguns intérpretes mais radicais entendem que isto significa que Jesus Se referia a outra pessoa, e não a Si mesmo, e visto que estas expressões, interpretadas desta maneira, não sugeririam Sua auto-consciência messiânica, estão dispostos a conceder a possibilidade de autenticidade. Há dezenove expressões, e todas retratam o Filho do homem como um Ser divino glorificado, ao passo que nos dois primeiros grupos Jesus geralmente fala de Si mesmo em termos de humildade e sofrimento. Outra vez, no entanto, é provável que pressuposições não sobrenaturalistas subjazam a recusa em admitir que estas expressões são a visão profética do próprio Jesus a respeito de Sua vindicação e glorificação no juízo vindouro. É bem certo que não há sugestão alguma em outra parte dos evangelhos, no sentido de Ele ter previsto que qualquer outra personagem surgisse depois dEle. De fato, entre as expressões desta categoria registradas em Marcos (8.38; 9.9; 13.26; 14.62), 9.9 claramente se refere à Sua própria ressurreição dentre os mortos como o Filho do homem; e 14.62, a cena diante do sumo sacerdote, associa Sua confissão "Eu sou" de que Ele é o Cristo, o Filho do Deus Bendito, com o substituto de "Eu", o Filho do homem, "assentado à direita do Todo-poderoso e vindo com as nuvens do céu". Trata-se de mais evidência da auto-consciência messiânica de Jesus e, exegeticamente, é a intenção exata da passagem.

A passagem "Q" Mt 12.40 também se refere claramente a Jesus como o Filho do homem, e não há nenhum motivo que justifique a não-aceitação das outras expressões "Q" como autênticas (Mt 24.27, 37, 39, 44), bem como as expressões especiais "M" (13.41; 19.28; 24.30; 25.31) e "L" (12.8; 17.22; 18.8; 21.36). o texto de Mt 19.28 é

especialmente instrutivo na questão de quem é o Filho do homem glorificado, porque Jesus promete a Seus discípulos, com a introdução de autoridade "Em verdade vos digo" que "quando na regeneração, o Filho do homem se assentar no trono da sua glória, também vos assentareis em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel". Por certo, Jesus, a quem eles têm seguido em função de quem reinarão, não deixará de reinar com eles. Haverá, então, duas personagens centrais entronizadas: o Filho do homem e Jesus? Exegeticamente, o sentido da passagem subentenderia que somente uma pessoa central é pressuposta, a saber: Jesus, o Filho do homem.

Restam somente duas expressões no terceiro grupo e, por serem difíceis e terem ocasionado uma controvérsia considerável, foram reservadas para o comentário final. Elas ocorrem apenas em Mateus (10.23; 16.28). Visto que Dn 7.13, provavelmente, é o antecedente histórico da adaptação criativa que Jesus fez da terminologia do Filho do homem, é importante notar como o termo é usado no sentido mais amplo daquela passagem. Em 7.13-14, é uma única pessoa, o Filho do homem, que recebe domínio eterno, glória e reino do Ancião de dias, ao passo que nos vv. 18, 21 e 27 são os santos do Altíssimo que recebem o reino eterno. A dificuldade é resolvida se o título Filho do homem for compreendido individual e coletivamente, como Israel (Jacó) e o povo de Israel. Podemos supor que Jesus selecionou a figura de linguagem para cumprir a profecia e expressar Seu messiado de um modo apropriadamente oculto até ao tempo certo da revelação, e para mostrar a natureza individual e coletiva de Sua missão. Jesus conscientemente personifica o Filho do homem e, ao reunir Seus discípulos ao Seu redor, habilitando-os a tomarem parte do Seu reino redentor, permite-lhes participarem do Filho do homem corporativo como santos do Altíssimo, e no Seu reino, quando Ele, como rei, inaugura o reino de Deus. O Filho do homem e o reino de Deus parecem ser quase intercambiáveis nos sentidos individual e corporativo. Assim, uma interpretação possível de Mt 10.23 é que, quando os discípulos compartilharem do ministério redentor de Jesus e invadirem o âmbito dos demônios pelo poder do reino vindouro, o Filho do homem terá chegado, naquele sentido corporativo até aquele ponto. A profecia de Jesus é verdadeira e se cumpre (o relato paralelo de Lucas, no tocante aos setenta, descreve a volta exultante ao reivindicarem, com sucesso, poder sobre os demônios, em nome de Jesus, e, diante disso, Jesus vê a queda de Satanás "como um relâmpago", Lc 10.17-18).

O outro texto problemático, Mt 16.28 ("Em verdade vos digo que alguns aqui se encontram que de maneira nenhuma passarão pela morte até que vejam vir o Filho do homem no seu reino"), também deve ser interpretado como escatalogia no processo de realização, porque Jesus é o Filho do homem cujo ministério, que agora incorpora os discípulos como os santos do Altíssimo, invade o reino de Satanás. É por isso que a negação de que isto de fato está ocorrendo mediante o poder do Espírito Santo se constitui no pecado imperdoável (12.22-32); isto explica por que Mc 9.1 cita Jesus fazendo uma profecia semelhante, mas usando o termo "reino de Deus", em lugar de "Filho do Homem". Os termos são praticamente intercambiáveis. Embora o vocabulário se origine no AT, Jesus conscientemente lhe dá um sentido mais profundo associado com a revelação misteriosa de Sua própria Pessoa e do corpo coletivo que Ele está trazendo à existência. O Filho do homem e o reino de Deus já chegaram, personificados em Jesus; mas ainda há mais por vir, à medida que o plano redentor de Deus se desdobra com poder na cruz e na ressurreição. Daí a ironia e o mistério do título predileto de Jesus: Filho do homem, revelador e misterioso, penetrado somente pelos olhos da fé e da resposta obediente.

Quando Jesus completou Seu ministério terrestre depois de cumprida Sua obra redentora, e o Espírito Santo foi derramado em poder no Pentecoste, aos discípulos foi

concedido perceber que Cristo agora devia ser pregado abertamente, sem referência ao título enigmático de Filho do homem nem às conotações veladas do reino de Deus. Em obediência, proclamavam Cristo e, de conformidade com esta verdade, "Filho do homem" e "reino de Deus" praticamente desaparecem do vocabulário apostólico.

R. G. GRUENLER

Veja também CRISTOLOGIA; JESUS CRISTO.

Bibliografia. I. H. Marshall, *The Origins of NT Christology;* R. H. Stein, *The Method and Message of Jesus Teaching*; R. T. France, *Jesus and the OT*; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology;* F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History;* M. Hooker, *The Son of Man in Mark*; R. G. Gruenler, *New Approaches to Jesus and the Gospels*; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in NT Christology*; C. Colpe, *TDNT*, VIII, 402.

FILIOQUE. O termo significa "e do Filho" e refere-se à frase, na versão ocidental do Credo de Nicéia, que diz que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Originalmente, esta expressão não constava das confissões que receberam o assentimento em Nicéia (325) e em Constantinopla (381). Parece ter sido encaixada no Concílio local de Toledo (589) e, a despeito da oposição, estabeleceu-se paulatinamente no Ocidente, sendo oficialmente endossada em 1017. Fócio de Constantinopla denunciou-a no século IX, e esta formou a principal questão doutrinária disputada no rompimento entre o Oriente e o Ocidente, em 1054. Uma tentativa de acordo levada a efeito em Florença, em 1439, não deu em nada. Entre os Pais, Hilário, Jerônimo, Ambrósio, Agostinho, Epifânio e Cirilo de Alexandria pode ser citados a favor da frase: Teodoro de Mopsuéstia e Teodoreto colocam-se contra ela; os capadócios ocupavam o terreno intermediário de: "do Pai mediante o Filho".

Do lado oriental, duas considerações podem ser feitas. Em primeiro lugar, o versículo relevante em João (15.26) fala somente de uma procedência da parte do Pai. Em segundo lugar, o acréscimo nunca recebeu aprovação ecumênica. Duas considerações também podem ser feitas a favor de *filioque*. 1) Salvaguarda a verdade niceana vital de que o Filho é consubstancial com o Pai. 2) O Filho, e não somente o Pai, envia o Espírito em Jo 15.26, e por analogia com este relacionamento conosco, estamos justificados, ao inferirmos que o Espírito procede tanto do Pai quanto do Filho no relacionamento intra-trinitariano. Negar tal coisa é provocar uma ruptura entre o Espírito e o Filho, contradizendo, assim, as passagens que falam nEle como o Espírito de Cristo (cf. Rm 8.9; Gl 4.6).

G. W. BROMILEY

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics I/1 12,2;* J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*; H.Thielicke, *The Evangelical Faith*, II, 181ss.; H. B. Swete, *History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit.*

FILOSOFIA, CONCEITO CRISTÃO DE. Certos pensadores gregos nos séculos VII e VI a.C. foram os primeiros a se chamarem "filósofos"; literalmente, "amantes da sabedoria". Descontando-se os mitos, doutrinas e bom senso tradicionais dos sacerdotes e poetas da Grécia clássica, os primeiros filósofos sustentavam que as perguntas mais importantes a que todos os seres humanos precisam responder são as que dizem respeito à ordem social e à origem, natureza e desenvolvimento do mundo material. Seu método de abordar estas perguntas incluía o escrutínio crítico de teorias

confessadamente humanas acerca da ordem natural. A alegada revelação da parte dos deuses, oferecida pelos líderes religiosos, era explicitamente repudiada. Nem todos os filósofos, desde os primeiros na Grécia antiga, foram anti-sobrenaturalistas, mas todos eles se preocuparam principalmente com as questões mais básicas que todos os seres humanos têm em comum, e adotaram um método que procura ser crítico de toda afirmação e pressuposição que esteja por trás dela.

Focalizando as questões mais fundamentais e gerais que confrontam a humanidade, tradicionalmente os filósofos têm procurado sintetizar todos os conhecimentos num sistema coerente e consistente. Nenhum cientista ou grupo de cientistas pode realizar esta tarefa, porque todos eles estão limitados, no escopo das suas investigações, a meras partes ou certos aspectos do mundo experimentado. A predominância do método científico na era moderna trouxe consigo um ceticismo da parte de muitos, incluindo alguns estudiosos da filosofia, quanto a alguém ir além dos métodos da ciência para descrever a realidade. Conseqüentemente, hoje, a função sintética e sinótica da filosofia não é considerada alcançável, por alguns filósofos.

Atualmente, está mais em voga a outra característica associada com os filósofos, desde o tempo dos gregos antigos, a saber: a tentativa de serem analíticos. Neste papel, o filósofo oferece liderança na avaliação cuidadosa das afirmações, conceitos, pressuposições, métodos e conclusões de qualquer pessoa que alegue estar descrevendo a realidade ou fazendo prescrições para o comportamento humano.

Os Quatro Tipos de Problemas Filosóficos. *A Lógica.* A distinção entre o bom raciocínio e o mau não pode ser feita cientificamente, porque a capacidade de se fazer tal distinção é pressuposta por todos os pensadores, quer científicos quer não. O campo filosófico da lógica procura averiguar os princípios dos padrões de pensamento que devemos seguir para que a realidade seja adequadamente refletida, ou para que ela seja deliberadamente omitida em nossos pensamentos e pronunciamentos. Assim, a lógica é a disciplina normativa para o raciocínio correto como tal.

A Teoria do Conhecimento. Embora seja tão importante como qualquer outra área na filosofia, a teoria do conhecimento, também denominada epistemologia, tem tido progresso surpreendentemente pequeno nas questões levantadas pelos primeiros filósofos, há mais de dois milênios e meio. Estas questões incluem a definição, os critérios e as fontes do conhecimento. Igualmente relevante é a questão de se haver ou não uma estrutura fundamental de princípios de evidência diretamente conhecidos sobre a qual se possa edificar o raciocínio. Além disso, há o problema de se decidir quais condições devem existir para que uma declaração seja verdadeira.

Metafísica e Ontologia. O termo "metafísica" foi usado primeiramente para referir-se àquilo que Aristóteles alegava ser "uma ciência que investiga a existência como existência, e os atributos que a esta pertencem, em virtude da sua própria natureza". Ele fazia distinção entre esta "ciência" e todas as "chamadas ciências especiais", porque nenhuma delas tratava "de modo geral com a existência como existência". Embora a etimologia e o uso tradicional do termo "ontologia" façam dele um sinônimo de "metafísica", seu significado tornou-se mais estreito na filosofia contemporânea. Este estreitamento começou quando Imanuel Kant fez uma separação teórica entre a realidade e a aparência da realidade, e limitou o conhecimento humano a esta última.

Antes de Kant, entendia-se comumente que a metafísica era o domínio teórico da estrutura global da realidade. Seguindo a distinção feita por Kant entre a realidade e a aparência, a metafísica tem sido compreendida por muitos como a dispersão das ilusões a respeito daquilo que pode ser conhecido da realidade, tomando por certo a incapacidade humana de transcender a esfera da aparência.

Na filosofia analiticamente orientada do mundo onde atualmente se fala inglês, a metafísica torna-se um exame rigoroso dos conceitos usados na referência às categorias básicas da existência. O termo "ontologia" é geralmente preferido, deixando-se o termo "metafísica" para a explicação especulativa, em geral desacreditada, da realidade como um todo. Em contraste, a filosofia européia continental considera que a ontologia é a revelação do mundo da aparência, que é a realidade. Muitos filósofos, no entanto, rejeitam a distinção kantiana entre a aparência e a realidade, ao procurarem compreender a realidade como um sistema coerente em direção ao qual o pensamento humano está avançando. Para eles, a metafísica é entendida em seu sentido tradicional.

Teoria dos Valores. A quarta divisão principal inclui a ética e a estética. O enfoque básico do estudo da estética recai sobre a questão de a beleza ser ou não relativa ao observador. A resposta tem aplicação direta ao problema de se impor ou não padrões sobre a criação, apreciação e crítica de obras de arte.

A ética se ocupa principalmente com as bases que garantem que as ações humanas sejam julgadas como certas e erradas, e as pessoas e os eventos como bons e maus. Os éticos que entendem que as declarações morais são cognitivamente relevantes, e que acham uma base objetiva para os valores éticos, estão divididos em dois pontos de vista em sua teoria quanto àquilo que torna o comportamento humano moralmente certo ou errado. A abordagem teleológica procura a qualidade moral de uma ação na sua tendência de levar a efeito uma situação intrinsecamente boa. Exemplos de semelhantes situações que têm sido propostos incluem: o máximo prazer para o maior número de pessoas, o pleno desenvolvimento de nosso potencial como ser humano racional e a obtenção da paz eterna. O ponto de vista que está em competição com esta abordagem é o da ética deontológica, que sustenta que o certo ou o errado de algumas ações humanas não se baseia nos resultados destas ações. Cumprir uma promessa, por exemplo, é considerado certo em qualquer situação, porque é nosso dever ou porque é ordenado por Deus. Tradicionalmente, a ética cristã tem elementos tanto teleológicos quanto deontológicos.

A Atitude Cristã Diante da Filosofia. A advertência do apóstolo Paulo aos crentes colossenses é clara: "Cuidado que ninguém vos venha a enredar com sua filosofia e vãs sutilezas, conforme a tradição dos homens, conforme os rudimentos do mundo, e não segundo Cristo" (Cl 2.8). Semelhante advertência era de se esperar, à luz daquilo que era visto como filosofia, nos tempos de Paulo. Mas ele mesmo faz uma afirmação filosófica, quando continua, na mesma passagem, indicando que em Cristo "habita corporalmente toda a plenitude da Divindade" e que Cristo é "o cabeça de todo principado e potestade" (Cl 8.9-10). Aparentemente, Paulo considerava que valia a pena tratar de pelo menos alguns problemas que eram do interesse dos filósofos de seus dias. Por exemplo: "Cristo" e "os rudimentos do universo" são entendidos por Paulo como respostas alternativas a uma pergunta filosófica que ele considera importante.

Os filósofos seculares começaram a perder a iniciativa diante dos pensadores cristãos, depois de poucos séculos, após a morte de Paulo. Na realidade, durante os mil anos anteriores à era moderna, praticamente todos os filósofos europeus eram cristãos. Levavam a sério a necessidade de se fornecer uma interpretação da revelação divina na natureza, em Cristo e nas Escrituras para uma cultura edificada no arcabouço dos filósofos gregos antigos. As perguntas básicas que todo ser humano deve fazer tinham sido tão claramente articuladas pelos gregos que os filósofos cristãos procuravam formular respostas igualmente válidas do ponto de vista da revelação geral e especial de Deus.

A filosofia secular, quase sempre anticristã, reconquistou a liderança no período

moderno. As questões fundamentais com que a filosofia lida não se alteraram, mas, nestes últimos séculos, suas formulações específicas e suas soluções propostas nem sempre têm sido compatíveis com o cristianismo. Daí, há grande necessidade de as introspecções e verdades da revelação divina serem reestabelecidas como dignas de consideração filosófica.

No entanto, este alvo da filosofia cristã contemporânea não pode ser atingido à parte da assistência da erudição e da teologia bíblicas. Visto que o cristianismo ortodoxo é fundamentado nos eventos registrados e interpretados nas Escrituras, tendo a intenção de ser coerente com eles, o filósofo cristão deve vir a compreender as Escrituras conforme elas entendem a si mesmas. De ajuda especial serão as interpretações teológicas das Escrituras que se limitam aos problemas tratados pelos profetas e apóstolos inspirados por Deus. Na filosofia, o cristão edificará sobre este arcabouço teológico, mas nunca o substituirá.

Visto que, desde a origem da raça humana, muito se tem aprendido com as obras criativas de Deus e da humanidade, o pensador cristão deve contemplar mais do que os problemas que preocupam os escritores bíblicos. Além disso, a fim de abranger a maior qualidade possível da verdade de Deus aprendida a partir da revelação natural, dentro de um conceito abrangente do universo criado e sustentado pelo Deus misericordioso e amoroso das Escrituras, o cristão deve ocupar-se com a especulação filosófica. Isto não envolve uma cosmovisão incoerente com as Escrituras. Especificamente, não há necessidade de repudiar eventos milagrosos e históricos nos quais a fé cristã se fundamenta. O ponto de vista sintético do filósofo não é necessariamente secular, e muito menos anticristão, embora a primeira filosofia tenha começado assim e, em grande medida, tenha voltado a esta posição na era moderna. Tudo quanto o cristão precisa, a fim de estudar corretamente a filosofia, é fazer um escrutínio crítico das descobertas, introspecções e teorias que têm aumentado nosso conhecimento do universo de Deus, e entrelaçar este conhecimento, de modo coerente, num todo consistente com as Escrituras. Esta atividade envolverá consideração e avaliação, do ponto de vista bíblico, de todas as áreas da busca humana do conhecimento, do controle do meio-ambiente, do governo humano e da expressão artística.

O propósito sobrepujante do filósofo cristão é amar a Deus com a totalidade de seu ser, incluindo a mente. Além disso, o filósofo cristão deseja ajudar o teólogo de duas maneiras importantes. Uma delas é fornecer liderança no desenvolvimento de técnicas de análise rigorosa e crítica das pressuposições culturais e teológicas, incluindo seus conceitos, doutrinas e respectivas implicações. A outra linha de assistência encontra-se na formulação de um esquema sintético e sinótico de pensamento, a fim de que o teólogo sistemático, em especial, possa demonstrar que as Escrituras são relevantes para a vida e pensamento contemporâneos. O simples fato de que qualquer teólogo sistemático deve adotar um sistema filosófico torna crucial que os filósofos cristãos coloquem à disposição diretrizes para a seleção e o emprego de um sistema que seja coerente com os ensinos das Escrituras.

S. R. OBITTS

Veja também FILOSOFIA DA RELIGIÃO; METAFÍSICA; SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS; ESTÉTICA; CONCEITO CRISTÃO DA.

Bibliografia. R. M. Chisholm *et al.*, *Philosophy;* M. D. Hunnex, *Philosophies and Philosophers*; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*; B. L. Hebblethwaite, *The Problems of Theology*; R. Nash, *The World of God and the Mind of Man*; W. Corduan, *Handmaid to Theology*.

FILOSOFIA DA RELIGIÃO. A investigação filosófica da natureza e dos fundamentos das crenças religiosas é uma das mais antigas e persistentes áreas do esforço filosófico. A crença e prática religiosas suscitam uma variedade de questões filosóficas e postulam perguntas epistemológicas a respeito da justificação da fé religiosa, perguntas metafísicas sobre a natureza de Deus e da alma, e perguntas éticas acerca do relacionamento entre Deus e os valores morais. Tantas são as preocupações filosóficas principais que se cruzam na arena da religião, e tão imediato é o interesse, que a filosofia da religião é um dos campos mais relevantes do esforço filosófico, tanto para os filósofos cristãos quanto para aqueles de outras convicções. Os problemas clássicos na filosofia da religião centralizam-se nas bases para a crença em Deus, na imortalidade da alma, na natureza do milagre e no problema do mal.

Bases para a Crença em Deus. Em geral, os crentes religiosos se viram obrigados a defender sua crença numa realidade super-sensível, tal como Deus, mediante um apelo ao argumento filosófico. Os argumentos clássicos em prol da existência de Deus são os cinco caminhos de Tomás de Aquino e o argumento ontológico de Anselmo da Cantuária.

Os argumentos de Aquino são variações de duas formas principais: os argumentos cosmológico e teleológico. O argumento cosmológico baseia-se na alegação de que a existência e a atividade do universo exige uma explicação numa entidade além de si mesma. Numa versão, proposta por Aquino e por filósofos contemporâneos, tais como Richard Taylor e Frederic Copleston, o universo é visto como uma existência meramente contingente ou possível. Como um ser contingente, sua existência requer a explicação em algum ser fora de si mesmo, um ser que seja capaz de sustentar o universo na sua existência. Segundo este argumento, o universo deve a sua existência a um ser que é "necessário", ou seja, incapaz da não-existência, que forneça uma explicação para sua própria existência. Deste modo, a partir da existência contingente, meramente possível do mundo, argumenta-se que se pode demonstrar que Deus existe.

O argumento teleológico ou do "desígnio", proposto por Aquino e William Paley, entre outros, nos conclama a inferir, a partir da condição bem ordeira da natureza, a existência de um projetista supremo. Paley compara nossa experiência da ordem complexa e a adaptação das partes da natureza ao todo com o achado de um relógio; por certo o relógio, em virtude de sua complexidade e aparente propósito, exige um relojoeiro para explicá-lo. Portanto, não menos do que isto, o universo, amplamente mais notável, requer um criador do mundo. Na versão mais sofisticada de Aquino, a adaptação constante e dinâmica de vários aspectos da natureza não-inteligente à realização de uma ordem estável no mundo exige um organizador tomado por certo, para explicar esta ação.

Os argumentos cosmológico e teleológico foram submetidos à crítica sistemática, notavelmente pelo filósofo escocês David Hume, empirista e cético renomado. Hume montou um ataque com muitas pontas contra o argumento e sugeriu, entre outras coisas, que os respectivos fenômenos são capazes de explicações alternativas, e que os argumentos em geral não comprovam nenhum Ser único e onipotente, mas, na melhor das hipóteses, um ser com poder limitado, ou um grupo de entidades que estão longe de serem infinitamente sábias ou poderosas, tendo simplesmente a capacidade de levar a efeito os resultados em questão. Desde os dias de Hume, o debate continua nos círculos filosóficos com grande engenhosidade e cuidado, sendo que nenhum dos dois lados conseguiu alegar uma vitória permanente. Apesar disso, tais argumentos a favor de Deus continuam a exercer muita atração sobre os níveis popular e acadêmico.

O argumento ontológico de Anselmo é a única prova teísta que avança *a priori*,

ou seja, pela reflexão sobre o conceito de Deus somente, sem referência às evidências externas como a existência ou a natureza do mundo. Anselmo observou que se Deus for definido como "o Ser que é maior do que qualquer coisa que se possa conceber", logo, negar a existência de semelhante Ser coloca a pessoa numa contradição. Neste caso, a pessoa está subentendendo que é possível conceber "algo maior do que Deus", ou seja, um Deus *existente*. Este ser concebível teria, além das propriedades de Deus, uma qualidade que Deus não tem — isto é, a existência — e assim seria melhor do que o Ser maior do que qualquer coisa que se possa conceber. Em seus próprios dias, Anselmo foi criticado pelo monge Gaunillo, que raciocinou que, seguindo semelhantes linhas de argumento, seríamos forçados a aceitar a existência de entidades fantásticas tais como uma "ilha perfeitíssima". Recebeu também, mais tarde, críticas de Immanuel Kant. Em resumo, Kant argumentava que não ter existência não é ser deficiente quanto a uma propriedade. Desta forma, o conceito de um Deus existente não é "maior" do que um Deus não-existente, visto que o Deus existente não tem propriedades não compartilhadas por um Deus não-existente.

Além do uso de argumentos em prol da existência de Deus, os filósofos da religião tradicionalmente se interessaram por outro caminho ao possível conhecimento a respeito de Deus — a experiência religiosa. Uma experiência mística ou outro suposto encontro com o Divino fornece bons e justos motivos para as crenças, conforme têm afirmado, às vezes, os fiéis de todas as tradições religiosas? Segundo era de se esperar, os céticos tendem a desconsiderar tais experiências, vendo-as como evidências de uma natureza altamente sugestionável da parte do que teve a experiência, conforme se vê no enérgico comentário de Bertrand Russel de que "não podemos fazer distinção entre o homem que come pouco e vê o céu e o homem que bebe muito e vê cobras".

O "Status" da Alma. Outro problema clássico é o *status* da alma e seu destino após a morte. Sócrates e outros sustentaram que a alma é relacionada com o âmbito estável da verdade eterna e que, portanto, é eterna em si mesma, ao contrário do corpo, que pertence ao mundo material de impermanência e decadência. Além disso, visto que a alma é imaterial e não tem partes, ela, ao contrário do corpo, é incapaz de ser desintegrada. Os filósofos posteriores, de modo menos ambicioso, geralmente se contentaram com a tentativa de demonstrar que a alma é logicamente capaz de ser concebida como distinta do corpo humano mortal. Muitas discussões filosóficas recentes têm se preocupado com a questão de ser ou não inteligível a afirmação de que uma pessoa pode "testemunhar seu próprio funeral", ou seja, sobreviver à morte do corpo.

Os Milagres. Muito esforço filosófico tem sido empregado em sujeitar a críticas as doutrinas básicas teístas e sobrenaturalistas, ou em refinar e defender o teísmo. O conceito de milagre tem recebido atenção significativa na filosofia. O cristianismo assevera a realidade do aspecto milagroso e ressalta a importância dos milagres bíblicos para a fé e doutrina cristãs, especialmente a concepção de Jesus Cristo no ventre de uma virgem e a Sua ressurreição dentre os mortos. Os atos milagrosos de Cristo devem ser entendidos como um sinal da Sua divindade. A obra monumental de Hume sobre o miraculoso, *An Essay Concerning Human Understanding* ("Um Ensaio Sobre o Entendimento Humano"), na seção X, retratou os milagres como contradições da nossa experiência "firme e inalterável" na regularidade das leis naturais, tornando-os extremamente improváveis. É muito mais provável que o relato do milagre seja falso. A crítica feita por Hume tem tido aceitação generalizada numa era dominada pelo naturalismo. Até mesmo muitos cristãos têm estado indispostos a atribuir muita importância aos milagres, e alguns até mesmo se desfazem deles, por meio de explicações, ou preferem entender que são simbólicos. Apesar disso, muitos

pensadores cristãos concordam com C. S. Lewis que, em *Milagres: Um Estudo Preliminar* (Editora Mundo Cristão) argumentou que uma mente aberta deve aceitar a possibilidade de "interferências" divinas no curso normal da natureza.

O Problema do Mal. A crítica mais poderosa do teísmo, tanto filosófica como pessoalmente, surge do chamado problema do mal. Levanta-se um problema intelectual relevante para o teísmo, em virtude do fato de se afirmar a existência de um Deus com poder, sabedoria e bondade diante da existência de um mundo que, reconhecidamente, está cheio de sofrimentos e males morais. Numa versão fraca, o problema do mal levanta uma dificuldade persistente em se harmonizar o conceito tradicional de Deus com a existência de tais males. Numa versão mais forte, como a proposta por J. L. Mackie, é visto como uma refutação da existência de Deus, que chega a ser aquilo que Alvin Plantinga chamou de "ateologia natural". Em resumo, o âmago do problema do mal é o seguinte: Deus é considerado ilimitado em poder, bondade e conhecimento. O mal, no entanto, existe, na forma de sofrimentos imerecidos, perpetrados pelo homem e pela natureza: o vitimar sem resistência, dos fracos pelos fortes, a peste, a guerra, a fome e outros horrores. Diante de tudo isto, ou Deus é limitado em poder, bondade e conhecimento, ou Ele não existe de modo algum; ou seja, ou Ele é incapaz ou está indisposto a remover o mal, ou Ele não tem consciência de sua existência, nem das soluções para ele. O problema do mal pressupõe que Deus não teria motivo algum para permitir o mal que, em última análise, pudesse exceder em importância os efeitos negativos do mal. As respostas teístas tradicionais, ou as teodicéias, concentraram-se nesta suposição. A "defesa segundo o livre arbítrio", feita por Agostinho, argumenta que Deus precisava permitir a possibilidade do mal, para que pudesse criar seres livres, e um mundo de seres livres é superior a um mundo de autômatos. Recentemente, John Hick, desenvolvendo uma sugestão de Ireneu, sugeriu que Deus nos colocou num ambiente difícil que seria apropriado para desenvolver a maturidade espiritual e moral nas Suas criaturas, em vez de criar um mundo com o máximo de conforto. Enquanto Gottfried Leibniz procurou argumentar que todo mal neste mundo é necessário, teodicéias atuais mais modestas, tais como a de Hick, restringem-se simplesmente a remover as bases para as alegadas contradições, demonstrando que a pessoa pode afirmar coerentemente a existência de Deus bem como a realidade do mal.

Ênfases Contemporâneas. Boa parte da filosofia da religião na atualidade focaliza questões que dizem respeito ao emprego de linguagem na referência a Deus. Seguindo Hume, filósofos contemporâneos, tais como A. J. Ayer e A. G. N. Flew têm levantado questões críticas a respeito da linguagem religiosa. Em especial, têm argumentado que a conversa a respeito de Deus está tão destituída de significado cognitivo como se fosse algaravia, visto que não se pode comprovar empiricamente sua verdade ou falsidade. Também é de interesse na linha contemporânea, a coerência lógica de Deus, conforme Ele é tradicionalmente entendido no pensamento judaico-cristão.

D. B. FLETCHER

Veja também DEUS, ARGUMENTOS EM PROL DA EXISTÊNCIA DE; MAL, PROBLEMA DO; MILAGRES.

Bibliografia. Aquino, *Summa Theologica*, Pt. 1, Q. 2; A. Flew e A. MacIntyre, eds., *New Essays in Philosophical Theology*; J. Hick, ed., *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion;* W. James, *Varieties of Religious Experience*; J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," *Mind* (Abril, 1955); B. Mitchell, *The Justification of Religious Belief*; A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil;* R. Swinburne, *The Coherence of Theism*; T. W. Tilley, *Talking of God.*

FINNEY, CHARLES GRANDISON (1792-1875). Entre 1824 e 1832, Finney estabeleceu as formas e métodos modernos do reavivamento na América do Norte; dedicou, então, os quarenta anos seguintes de sua vida na construção de uma teologia do reavivamento e da vida cristã.

Criado e educado no interior do estado de Nova Iorque, estabeleceu-se como advogado em Adams, Nova Iorque, em 1820. No ano seguinte, uma experiência intensa de conversão religiosa induziu-o a preparar-se para o ministério da igreja. Passou, então, a estudar sob a orientação do pastor presbiteriano local em Adams, e foi ordenado pelo Presbitério de Oneida (1824). Durante os oito anos que se seguiram, dirigiu reuniões de avivamento na parte norte do estado de Nova Iorque e em cidades grandes, desde Wilmington até Boston, incluindo a cidade de Nova Iorque. Em seguida (1832-36) veio o pastorado da Capela da Rua Chatham (presbiteriana), na cidade de Nova Iorque, onde deu início a seu padrão de preleções teológicas em estilo jurídico. Tornou-se, então, professor na faculdade que logo veio a ser conhecida como Oberlin, estado de Ohio (1836) e, desenvolvendo sua crença na "perfeição cristã", tornou-se ministro congregacionalista. Permaneceu em Oberlin até sua morte e atuou como o segundo presidente da faculdade (1851-66). Dirigiu uns poucos reavivamentos nas décadas de 1840 e 1850, incluindo uma excursão reavivamentista à Grã-Bretanha, em 1859/60.

Suas *Lectures on Revival* ("Preleções sobre o Reavivamento" - 1835) procuravam pregar um "conceito certo das duas classes de verdades", a saber: a soberania de Deus e a livre atuação humana. Descreveu com detalhes os meios que, segundo acreditava, Deus tinha estabelecido para que os seres humanos promovessem o reavivamento entre "cristãos desviados" e "pecadores inconversos". Os cristãos precisavam ter "um amor ardente às almas", "crescer na graça", e convidar os pecadores a "entregar seu coração a Deus". Ele tinha esperanças de que o reavivamento varresse os Estados Unidos, trazendo progresso e reformas sociais – a democracia, a abolição da escravidão, a temperança, a educação e a evitação de luxos e demonstrações de modas. Em suas *Letters on Revival* ("Cartas sobre o Reavivamento" – 1845) confessou que tinha sido demasiadamente otimista. Todavia, continuou servindo-se de Oberlin para preparar "uma nova raça de ministros do reavivamento" e, conforme explicou em *Lectures to Professing Christians* ("Preleções aos Cristãos Professos" – 1837) e em escritos posteriores, despertar as pessoas ao dever exeqüível de praticar a perfeição cristã, conforme ordena Mt 5.48.

C. T. McINTIRE

Veja também TEOLOGIA DE OBERLIN; REAVIVAMENTISMO.

Bibliografia. C. G. Finney, *Lectures on Revivals of Religion*; W. G. McLoughlin, *Modern Revivalism: Finney to Billy Graham*; W. R. Cross, *The Burned Over District: Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850;* T. Smith, "The Doctrine of Snactifying Christ: Charles G. Finney's Synthesis of Wesleyan and Covenant Theology," *WTJ* 13:92-113.

FLACIUS, MATHIAS (1520-1575). Teólogo luterano, nascido na península adriática de Ístria, cujo nome croato Vlacic foi latinizado como Flacius. Illyricus foi acrescentado para indicar o país de origem, e o resultado foi que comumente era chamado Mathias Flacius Illyricus. Estudou com eruditos humanistas em Veneza (1536-39) e, mais tarde, sob a influência de seu tio, freqüentou as universidades de Basiléia, Tübingen e Wittemberg. Enquanto estudava em Wittemberg, converteu-se à doutrina evangélica e tornou-se professor daquela instituição (1544), dando aulas sobre a língua hebraica, Aristóteles

e as Escrituras. Sua oposição ao Interino de Augsburg levou-o a sair de Wittemberg e fixar-se na Universidade de Jena. Ali, ajudou a estabelecer um centro de doutrina luterana conservadora.

Brilhante e controvertido, Flacius envolveu-se em muitas lutas enfrentadas pelo luteranismo na última metade do século XVI, incluindo as controvérsias adiaforista, majorista e sinérgica. Flacius e seus apoiadores formaram a facção gnésio-luterana ("luterana verdadeira"), que atacou Melanchthon e seus seguidores, por serem demasiadamente conciliadores diante do catolicismo romano, passando a desenvolver um ensino luterano não somente em oposição ao catolicismo como também aos luteranos mais moderados (os filipistas). Na mais fundamental destas lutas, a controvérsia adiaforista, Flacius condenou seus oponentes, por fazerem concessões ao catolicismo na questão das cerimônias eclesiásticas. Ele acreditava que o conceito "luterano verdadeiro" afirmava que nada é adiáforo (não-essencial), se tocar em qualquer questão da verdade cristã. Por volta de 1561, suas polêmicas constantes o tinham levado à sua demissão de Jena. Depois disso, morou em Regensburg, Antuérpia, Estrasburgo e Frankfurt.

Além de seu papel pessoal em desenvolver a posição luterana, Flacius é bem conhecido por seus livros. Estes incluem sua *Clavis*, ou chave às Escrituras, que expõe seus princípios hermenêuticos, e uma história da Igreja, os *Séculos de Magdeburgo*. Esta última obra, escrita por Flacius e seis outros estudiosos luteranos, é uma tentativa monumental de apresentar em treze volumes a história da igreja cristã até ao ano de 1308. A obra é altamente polêmica, pois considera a história como uma luta entre Deus e Satanás, na qual o papa e a Igreja Romana representam o poder de Satanás na terra. O tom de preconceito nestes volumes levou a uma resposta veemente da parte de Cesare Baronius, intitulada *Annales ecclesiastici* (1588-1607).

R. G. CLOUSE

Veja também ADIÁFORO, ADIAFORISTAS; CONTROVÉRSIA MAJORISTA; SINERGISMO; MONERGISMO; MELANCHTHON, PHILIP.

Bibliografia. H. W. Reimann, "Mathias Flacius Illyricus," *CTM* 35:69-93.

FORMA. O conceito da forma desempenhou um papel importante na filosofia grega. Para Platão, era o elemento imutável num objeto, considerado à parte das manifestações mutáveis do objeto na experiência dos sentidos.

Aristóteles adotou posteriormente o ponto de vista de que, embora devam existir coisas que não sejam objetos sensíveis, e estas são as proposições universais, não se segue que estas últimas sejam formas e idéias no sentido de Platão. A chave para a rejeição de Aristóteles quanto às formas platônicas acha-se na sua doutrina da substância, onde ele distingue entre a substância primária, isto é, especificamente homens, cavalos, etc. e substâncias secundárias, isto é, as espécies e os gêneros aos quais pertencem os indivíduos.

Os pensadores medievais faziam distinção entre vários tipos de formas, sendo que as mais importantes eram: (1) "formas substanciais", que são princípios que determinam a matéria primária de uma natureza específica; (2) "formas acidentais", que determinam substâncias com algum modo acidental de existência, *e.g.*, a brancura ou a grandeza. (3) "formas separadas", que existem à parte da matéria, assim como os anjos e as almas humanas depois da morte.

Na filosofia moderna, o conceito da forma é aplicado à ordem do pensamento,

visto que esta se baseia na estrutura subjetiva da mente humana. Kant distingue entre as duas formas de percepção, a saber: o tempo e o espaço; e as formas do pensamento estão dispostas em doze "categorias" de unidade, pluralidade, totalidade, etc., válidas *a priori*.

Hoje, pensa-se também na forma como sinônimo da estrutura em contraste com aquilo que não tem forma nem estrutura. Recentemente, algumas pessoas exigiram um tipo novo de cristianismo, sem estruturas, e separado da tradição eclesiástica que veio do passado. Apesar disso, os críticos ressaltam que o Deus da Bíblia também é o Deus de Abraão, de Moisés, dos apóstolos e de toda a igreja pós-apostólica; esta é a forma/estrutura global que liga todos nós a Cristo e à Sua igreja universal.

M. H. MACDONALD

Veja também EXISTÊNCIA; ESSÊNCIA.

Bibliografia. Platão, *Fédon*; Aristóteles, *Física, Metafísica, Das Idéias;* I. Kant, *Crítica da Razão Pura;* J. R. W. Stott, *Cristianismo Básico e Cristianismo Equilibrado;* N. Wolterstorff, *On Universals: An Essays in Ontology.*

FORNICAÇÃO. Em seu sentido mais restrito, fornicação denota a relação sexual voluntária entre uma pessoa solteira e outra do sexo oposto. Neste sentido, os fornicadores (*pornoi* — ARA, "impuros") são diferenciados dos adúlteros (*moichoi*), como em 1 Co 6.9. Num sentido mais amplo, *porneia* significa a coabitação ilícita entre uma pessoa casada e outra, qualquer que seja o sexo. Neste sentido é usada de modo intercambiável com *moicheia*, como em Mt 5.32, onde Cristo diz que qualquer pessoa que se divorciar de sua esposa, a não ser por motivo de *porneia*, faz com que ela se torne objeto de adultério (*moicheuthēnai*), visto que aquele que se casar com ela comete adultério (*moichatai*). O mesmo uso de *porneia* no sentido de adultério (*moichatai*) acha-se em Mt 19.9. Em seu sentido mais amplo, *porneia* denota a imoralidade em geral, ou todos os tipos de transgressões sexuais. Em 1 Co 5.1, *porneia* é corretamente traduzida por "imoralidade", termo este que, corretamente também, em 1 Co 5.11 é traduzido por "impuro", onde a palavra fica sem outra modificação (cf. 6.18). O plural "fornicações" (*dia tas porneias*) ["impureza" em ARA] é melhor entendido no sentido de "tentações à imoralidade" (1 Co 7.2). Embora outros pecados devam ser vencidos pela crucificação espiritual da carne (Gl 5.24), o pecado da imoralidade (*porneia*) é um do qual o cristão deve fugir, a fim de conservar-se puro (1 Co 6.18). Visto que o relacionamento estreito entre Deus e Seu povo é comparado aos laços do matrimônio (Ef 5.23-27), todas as formas de apostasia são designadas nas Escrituras como adultério, e isto de fato é muito apropriado, visto que os cultos pagãos geralmente estavam ligados com a imoralidade (Os 6.10; Jr 3.2, 9; Ap 2.21; 19.2). O uso do verbo *porneuein* e do substantivo *pornos* (e *pornē*) é semelhante àquele do abstrato *porneia*. O fato de nosso Senhor ter permitido que Raabe e outros fornicadores fossem alistados em Sua genealogia (Hb 11.31; Mt 1.5) comprova a grandeza de graça divina em Cristo Jesus.

J. T. MUELLER

Veja também ADULTÉRIO.

FORSYTH, PETER TAYLOR (1848-1921). Teólogo evangélico saudado como profeta moderno tanto por seus admiradores quanto por seus críticos. Nascido em Aberdeen, na Escócia, Forsyth entrou para a Universidade de Aberdeen, em 1864, e formou-se

em primeiro lugar nos clássicos. Passou um semestre na Universidade de Göttingen, em 1870, sendo aluno de Albrecht Ritschl. Chamado à Igreja Congregacional em Shipley, Yorkshire, foi ordenado em 1876. Em 1904, chegou a ser presidente da União Congregacional da Inglaterra e do País de Gales. Passou seus últimos vinte anos como Diretor da Faculdade Hackney, um seminário teológico congregacional. Em 1907, proferiu as Preleções Lyman Beecher, na Universidade de Yale.

Forsyth procurou relacionar o evangelho com a mente moderna, sem abrir mão das reivindicações incomparáveis dele. Em contraste com boa parte da ortodoxia tradicionalista, aceitava as descobertas da crítica histórica, mas, de modo diferente da teologia liberal, acreditava que a crítica devia ser submetida ao escrutínio de uma norma superior — o evangelho. Contra os evangélicos mais conservadores, argumentava que havia necessidade de uma nova reformulação da fé bíblica, mas tinha reservas marcantes no tocante à apologética que procura edificar sobre um critério sustentado em comum com a descrença. Baseava a sua teologia nas Sagradas Escrituras, mas sempre apelava ao centro crucial das Escrituras — o evangelho da graça redentora.

Segundo o modo de ver de Forsyth, o coração da fé evangélica acha-se na mensagem da cruz. Para ele, a soteriologia era ainda mais importante do que a cristologia; e a expiação, mais crucial do que a encarnação. Rejeitava as teorias grosseiras da expiação sustentadas nos círculos ortodoxos de seu tempo, em que Jesus era retratado sendo castigado por um Deus irado. A verdade da expiação é que o próprio Deus, na pessoa de Seu Filho, entrou em nossos sofrimentos, identificando-Se com a nossa dor e angústia. A confissão que Cristo fez da santidade do Pai é a base do perdão e da nova vida em Cristo. Forsyth entendia que a cruz de Cristo é a crise moral criadora na História, o ponto onde a divindade e a humanidade, o tempo e a eternidade, o julgamento e a graça, se encontraram para uma nova criação.

Esta tomada de posição cristocêntrica levou Forsyth a combater o humanitarismo, no qual a virtude humana era louvada acima da graça divina, bem como um naturalismo evolucionista, em que a ascensão do homem à divindade obscurecia a descida de Deus à humanidade pecaminosa, em Jesus Cristo. Forsyth criticava especialmente a teologia liberal que retratava Deus exclusivamente como amor. Segundo seu modo de ver, o amor, a graça e o julgamento devem ser vistos como aspectos da santidade de Deus.

Forsyth também era pioneiro na área da espiritualidade. Declarou que os melhores documentos são os sacramentos humanos. São almas santas que fornecem o argumento mais poderoso em prol do evangelho, à parte do próprio evangelho. Ao passo que Agostinho tinha redescoberto a verdade perdida da salvação pela graça, e Lutero, a da justificação pela fé, a ênfase nos nossos tempos deve ser a justificação pela santidade (isto é, pelo Deus Santo) e para a santidade (a vida em comunhão com Deus).

Apesar disso, Forsyth criticava fortemente a espiritualidade freqüentemente vaga que se associava com uma teologia da experiência. O evangelho não é uma projeção da espiritualidade inata do homem, mas uma realidade transformadora que altera profundamente a vida ética e espiritual do homem. Nosso enfoque não deve recair sobre o cultivo da piedade, a fim de nos erguermos até à divindade; pelo contrário, devemos passar a conhecer a obra salvífica de Deus, da redenção em Jesus Cristo. Nossa espiritualidade deve ressaltar a obediência ética mais do que separar-nos do mundo, visando a purificação interna.

Forsyth entendia que a oração não era meditação nem contemplação sobre a razão da existência, mas súplica e intercessão diante de um Deus santo. Ele deixava um lugar de destaque para a importunidade na vida de oração, e até falava em lutar com Deus em oração. Acreditava que Deus é glorificado não somente quando nos

submetemos à Sua vontade, mas também quando lhe resistimos, a fim de descobrirmos mais plenamente o Seu derradeiro desígnio para a nossa vida.

Embora advertisse contra o ato de se idolatrar o pregador e conclamasse a uma redescoberta dos sacramentos no protestantismo evangélico e liberal, não deixou de subordinar os sacramentos à Palavra proclamada. Considerava os sacramentos como a Palavra visível e os via como canais e não meramente símbolos da graça. Mesmo assim, atacava a doutrina da regeneração batismal e o modo tradicional de entender a ceia do Senhor como um sacrifício. Não é a ausência dos sacramentos que condena as pessoas, mas o desprezo a eles.

Forsyth é altamente relevante para o nosso tempo, quando a autoridade teológica está sofrendo uma erosão e a batalha pela justiça social tende a obscurecer a esperança da justiça do reino de Deus. Forsyth é geralmente considerado um precursor da neortodoxia de Karl Barth e Emil Brunner.

D. G. BLOESCH

Bibliografia. R. M. Brown, *P. T. Forsyth: Prophet for Today*; S. J. Mikolaski, ed., *The Creative Theology of P. T. Forsyth;* D. G. Miller, B. Barr, e R. S. Paul, *P. T. Forsyth: The Man, The Preacher's Theologian, Prophet for the Twentieth Century;* J. H. Rogers, *The Theology of P. T. Forsyth;* A. M. Hunter, *P. T. Forsyth: Per Crucem ad Lucem;* G. C. Griffith, *The Theology of P. T. Forsyth*; W. L. Bradley, *P. T. Forsyth: The Man and His Work.*

FOSDICK, HARRY EMERSON (1878-1969). Ministro protestante norte-americano e um dos clérigos mais influentes da primeira metade do século XX, Fosdick foi um dos maiores popularizadores do liberalismo teológico moderno. Nascido em Buffalo, estado de Nova Iorque, filho e neto de professores batistas, renunciou a fé evangélica de sua infância, em 1896, quando era estudante da Universidade Colgate, depois de ler o ataque poderoso contra o cristianismo bíblico, escrito por Andrew Dickson White, chamado: *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* ("Uma História da Guerra entre a Ciência e a Teologia dentro da Cristandade"). Esta leitura colocou Fosdick no caminho que o levou daquilo que chamava de "obscurantismo bíblico" para o liberalismo teológico que acabou adotando.

Os professores de Fosdick na Universidade Colgate e no Seminário Teológico Union (Nova Iorque), onde conquistou seu bacharelado em Humanidades e Divindades, em 1900 e 1904 respectivamente, convenceram-no de que não precisava abrir mão do seu alvo do ministério cristão juntamente com o repúdio à sua teologia evangélica. Em vez disso, teólogos eruditos tais como William Newton Clarke levaram Fosdick a adotar o novo liberalismo que ressaltava a evolução da revelação divina e da bondade humana.

Fosdick, vendo que os batistas eram hostis à sua nova teologia, foi ordenado pelos presbiterianos, em 1903. Apesar disso, aceitou um pastorado batista, em 1904, em Montclair, estado de Nova Jérsei. Enquanto esteve ali, foi nomeado catedrático de Teologia Prática no Seminário Union, cargo este que deteve de 1908 a 1946. De 1918 a 1924, atuou como "ministro visitante" regular da Primeira Igreja Presbiteriana em Nova Iorque. Neste cargo tornou-se o amortecedor de tensões nos primeiros anos da controvérsia entre os fundamentalistas e os modernistas, quando, em 1922, fez um ataque contra os fundamentalistas, posteriormente publicado sob o título: "Será que os Fundamentalistas Vencerão?" Como resposta, os presbiterianos e batistas conservadores o alcunharam de "o Moisés do modernismo" e "o Jesse James do mundo teológico" — e, em 1924, Fosdick deixou seu pastorado de visitante, sob fortes ataques. Seu amigo J. D. Rockefeller Jr., no entanto, ofereceu-lhe o púlpito da

congregação da sua própria família, a Igreja Batista Park Avenue, em Nova Iorque. Fosdick acabou aceitando, somente depois de Rockefeller ter concordado em edificar para ele um novo edifício espaçoso e em alterar as exigências para a filiação à igreja, de modo que esta se tornasse interdenominacional para todos os efeitos. Assim, em 1926, Fosdick foi empossado como o pastor daquilo que em breve se tornou a famigerada Igreja Riverside, que pastoreou até aposentar-se, em 1946. Durante aquele período foi o pregador protestante mais influente da nação.

Fosdick passou seus últimos anos escrevendo e fazendo preleções. Na sua autobiografia, publicada em 1956, expressou confiança de que o liberalismo era a expressão final e suprema do cristianismo e de que sobreviveria às críticas dos teólogos neo-ortodoxos. Apesar disso, durante a última década da sua vida, tornou-se cada vez mais conservador em seus conceitos gerais e ressaltava que sempre tinha sido um "evangélico liberal" moderado, e passou mais uma vez a pesquisar a Bíblia, procurando as verdades espirituais de que tinha certeza que ela continha.

Pregador dinâmico e escritor esmerado, Fosdick usou seus trinta livros, seu ministério semanal pelo rádio e seu púlpito popular para desacreditar o protestantismo tradicional do século XIX com a ênfase que dava à evangelização, com seu uso não-crítico da Bíblia e sua falta de interesse pela teoria educacional científica. Em lugar destas coisas, Fosdick procurava incorporar no pensamento cristão a crítica bíblica, entendimentos extraídos da psicologia da religião, ensinos do evolucionismo e valores expressos nos movimentos políticos e sociais modernos, ao mesmo tempo em que acentuava os aspectos éticos da fé cristã mais do que os aspectos doutrinários. Fosdick também ressaltava a paz e o poder pessoais da religião – como em seu livro enormemente popular *On Being a Real Person* ("Sendo uma Verdadeira Pessoa" – 1943) – mas sempre tomava o cuidado de manter seus conselhos dentro dos parâmetros da teologia cristã, embora numa forma liberal. Além disso, influenciou grandemente a pregação norte-americana através do seu estilo homilético "centralizado nos problemas".

Como a maioria dos teólogos liberais, Fosdick pouco contribuiu para uma compreensão realista do poder institucional, das estruturas sociais ou da depravação humana. Parece que poucas de suas obras resistirão à prova do tempo e ao exame crítico dos teólogos neo-ortodoxos e conservadores. Resta apenas sua autobiografia como um contato na compreensão daquela era já passada, quando um liberalismo dinâmico foi rei da teologia ocidental.

R. D. LINDER

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO; FUNDAMENTALISMO.

Bibliografia. H. E. Fosdick, *The Modern use of the Bible* e *The Living of These Days: An Autobiography;* W. K. Cauthen, *The Impact of American Religious Liberalism*; W. R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism*; J. R. Scruggs, *Baptist Preacher with Social Consciousness: A Comparative Study of Martin Luther King, Jr. and Harry Emerson Fosdick.*

FOX, GEORGE (1624-1691). Fundador da Sociedade dos Amigos, também chamados os quacres. Filho de um tecelão no condado de Leicestershire, evidentemente teve pouca instrução escolar ou ocupação regular, mas, aos dezoito anos de idade, saiu de casa, procurando a iluminação. Depois de muitas experiências dolorosas que o levaram a considerar seu próximo com mais desconfiança, disse que achou Alguém que falou à sua condição. Em 1646, proclamou sua confiança na "Luz Interna do Cristo Vivo". Rejeitou os sacramentos externos, os clérigos assalariados e até mesmo a freqüência

à igreja, e ensinou que a verdade deve ser achada principalmente na voz de Deus falando à alma, não nas Escrituras ou nos credos. Assim surgiram os "Amigos da Verdade". Fox ensinava o sacerdócio de todos os crentes e propunha um estilo de vida simples para seus colegas, que posteriormente incluíram William Penn. Os Amigos viajaram muito pela Inglaterra. Suas opiniões anticlericais, seu desrespeito diante das autoridades e a recusa em prestar juramentos levaram-nos, várias vezes, à detenção e ao encarceramento. Em Derby, em 1650, Fox foi acusado de blasfêmia; foi então que o termo "quacres" nasceu numa troça magistral, depois de Fox ter conclamado os jurados a "tremerem [em inglês, *quake*] diante da Palavra do Senhor". A perseguição aumentou depois da restauração da monarquia em 1660 e, ao todo, Fox foi condenado à prisão oito vezes, com um total de seis anos. Suas viagens estenderam-se à Holanda, às Antilhas, e à América do Norte (principalmente Maryland e Rhode Island). Sempre onde podia, estabelecia congregações locais. Fox era, também, um verdadeiro pacifista, e seu uso do silêncio em grupo servia para refrear a conduta impetuosa. Mais tarde, mudou sua base de operações do noroeste da Inglaterra para Londres, onde passou seus últimos anos realizando cruzadas contra os males sociais, lutando a favor da tolerância religiosa e da promoção da educação. Seu famoso *Diário* oferece introspeções valiosas sobre as condições turbulentas na Inglaterra durante a segunda metade do século XVII.

J. D. DOUGLAS

Veja também AMIGOS, SOCIEDADE DOS.

Bibliografia. R. M. Jones, *George Fox, Seeker and Friend*; H. E. Wildes, *The Voice of the Lord;* Fox's *Journal*, ed. J. L. Nickalls.

FRANCISCO DE ASSIS (1182-1226). O fundador universalmente admirado da Ordem dos Frades Menores (franciscanos). Nascido com o nome de Francesco Bernardone, filho de um abastado mercador de tecidos em Assis, era um jovem popular, muito animado, grandemente inspirado pelos ideais cavalheirescos dos trovadores e cavaleiros. Pouco depois dos vinte anos, experimentou uma conversão gradual, porém profunda, expressa em vários gestos dramáticos, tais como a troca de roupas com um mendigo e o beijo na mão infeccionada de um leproso. Depois de ter vendido mercadorias da família, a fim de reconstruir uma igreja local, seu pai, enfurecido, enojado pelos instintos não mundanos do filho, levou-o para ser julgado diante do tribunal do bispo. Ali, Francisco não hesitou em renunciar à sua herança e, num ato memorável, despojou-se ainda das suas roupas, dando a entender sua total entrega a Deus.

Francisco passou os anos imediatamente seguintes vivendo como eremita, perto de Assis, ministrando aos necessitados, consertando igrejas e atraindo um pequeno grupo de seguidores de suas regras simples. A aprovação que o papa Inocêncio III deu à nova ordem, em 1210, foi uma importante vitória; em vez de serem rejeitados como outro movimento herege ameaçador, os "frades menores" foram bem recebidos como uma poderosa corrente de reforma dentro da igreja estabelecida.

Depois de uma missão de pregação no Oriente islâmico (incluindo uma audiência notável com o sultão no Egito), Francisco voltou à sua base em 1219, para enfrentar uma crise. O movimento agora contava com cerca de cinco mil adeptos, e aumentavam as pressões no sentido de se estabelecer uma organização mais formal. Aflito por este desvio da espontaneidade e simplicidade, Francisco separou-se cada vez mais para viver na prática a sua missão, mediante o exemplo pessoal. A meditação intensa sobre os sofrimentos de Cristo levou-o à famosa experiência dos estigmas — sinais das feridas

de seu Mestre em sua própria carne. E embora ele fosse mais um pregador do que um escritor, em 1223 completou uma segunda regra (adaptada como a regra oficial da ordem), e, por volta de 1224, sua peça mais famosa, "Cântico do Sol", um peã de louvor a Deus e à Sua criação. Doente e quase cego, finalmente foi trazido de volta à Assis de seu remoto eremitério e morreu no dia 3 de outubro de 1226. Foi canonizado em 1228 por seu amigo Gregório IX, e seu corpo logo foi removido para a basílica recém-construída que leva o seu nome.

A chave da vida de Francisco foi sua tentativa, sem meios-termos, de imitar o Cristo dos evangelhos através da pobreza, humildade e simplicidade absolutas. Amava a natureza como a boa obra das mãos de Deus e tinha profundo respeito às mulheres (tais como sua amada mãe, e Clara, sua seguidora). Ao mesmo tempo, sua obediência de boa mente ao papado e ao sacerdócio permitia-lhes acolherem bem este reformador e santo que, em outros aspectos, também era radical.

R. K. BISHOP

Veja também ORDEM FRANCISCANA; MISTICISMO; MONASTICISMO.

Bibliografia. M. Bishop, *St. Francis of Assisi*; L. Cunningham, *St. Francis of Assisi*; O. Englebert, *Saint Francis of Assisi*; A. Fortini, *Francis of Assisi*; J. H. Smith, *Francis of Assisi.*

FRANCKE, AUGUST HERMANN (1663-1727). Um dos líderes mais destacados do pietismo, Francke estudou em Erfurt, Kiel e Leipzig, e também ensinou neste último local (1685-87 e 1689-90). Seus ensinos foram bem recebidos por alguns, mas também despertaram oposição. Através da influência de P. J. Spener, tornou-se professor da recém-fundada Universidade de Halle, em 1692, e ensinou ali até à sua morte. Halle tornou-se um centro do pietismo. Os alunos de Francke levaram a sua influência a várias partes da Alemanha, Escandinávia e Europa Oriental. Francke pastoreou também uma congregação naquelas redondezas. Em 1695, fundou um orfanato, a primeira de várias instituições educacionais e de caridade custeadas inteiramente por contribuições. Foi ativo no sustento da obra missionária estrangeira na Índia. Seus escritos incluem obras exegéticas, práticas e polêmicas, uma correspondência copiosa e alguns hinos.

Francke foi criado como luterano, mas seguiu a linha de pensamento pietista e, assim, afastou-se do luteranismo ortodoxo. A essência do pietismo era a ênfase à experiência religiosa para a certeza da salvação. Francke tivera uma experiência repentina de conversão. Como muitos dos pietistas, generalizou sua experiência pessoal como se devesse ser a mesma para todos os cristãos. Por isso, atribuía muita importância aos sentimentos de tristeza e terror diante do pecado e de perdão da parte de Deus. Semelhante experiência era necessariamente decisiva para a vida do indivíduo e se tornava aparente em muitas boas obras. Ele entendia que a experiência da conversão era especialmente necessária para a liderança entre os cristãos.

Os luteranos ortodoxos opuseram-se a esta ênfase dada à experiência ou ao sentimento como certeza da salvação. Para os luteranos, a certeza da salvação achava-se nos meios da graça (o evangelho, a absolvição, o batismo, a Ceia do Senhor). Do ponto de vista luterano, Francke estava substituindo o evangelho pela Lei, ao procurar a certeza da salvação no homem, em lugar de na Palavra de Deus. Ressaltando a experiência em vez da Palavra, Francke também diminuía a importância da pureza da doutrina e, portanto, tendia a desconsiderar as diferenças doutrinárias entre luteranos e reformados. O pietismo, de modo geral, atravessou as linhas divisórias denominacionais.

J. M. DRICKAMER

Veja também PIETISMO; SPENER, PHILIP JAKOB; EXPERIÊNCIA, TEOLOGIA DA.

Bibliografia. C. Bergendoff, *The Church of the Lutheran Reformation; The Concordia Cyclopedia;* F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism.*

FUNDAMENTALISMO. Um movimento que surgiu nos Estados Unidos durante e imediatamente após a Primeira Guerra Mundial, a fim de reafirmar o cristianismo protestante ortodoxo e de defendê-lo contra os desafios da teologia liberal, da alta crítica alemã, do darwinismo, e de outros pensamentos considerados danosos para o cristianismo norte-americano. A partir de então, o enfoque do movimento, o significado do termo e as fileiras dos que se dispõem a usar o termo como identificação mudaram várias vezes. O fundamentalismo, até ao tempo presente, já passou por quatro fases de expressão, embora mantenha uma continuidade essencial de espírito, crença e método.

Durante a Década de 1920. A fase inicial envolveu a articulação daquilo que era fundamental ao cristianismo e o início de uma batalha urgente para expulsar das fileiras das igrejas os inimigos do protestantismo ortodoxo.

A série de doze volumes chamados *The Fundamentals* ("Os Fundamentos" — 1910-15) forneceu uma lista ampla dos inimigos — o romanismo, o socialismo, a filosofia moderna, o ateísmo, o eddyismo, o mormonismo, o espiritismo e outros semelhantes, mas, acima de tudo, a teologia liberal, que se baseava numa interpretação naturalista das doutrinas da fé, a alta crítica alemã e o darwinismo, que pareciam subverter a autoridade da Bíblia. Os escritores dos artigos provinham de um grupo amplo da América do Norte de língua inglesa e do Reino Unido, e de muitas denominações. As doutrinas que definiam e defendiam abrangiam toda a gama dos ensinos cristãos tradicionais. Apresentavam suas críticas com eqüidade, argumentos cuidadosos e devido apreço por muitas coisas que seus oponentes diziam.

Quase imediatamente, no entanto, a lista de inimigos tornou-se mais estreita, e os fundamentos, menos abrangentes. Os defensores dos fundamentos da fé começavam a organizar-se fora das igrejas e dentro das denominações. A Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos afirmou cinco doutrinas essenciais que considerava estarem sendo atacadas na igreja: a inerrância das Escrituras, o nascimento virginal de Cristo, Sua expiação vicária e Sua ressurreição corpórea e a historicidade dos milagres. Foram reafirmadas em 1916 e em 1923, e por volta daquele tempo tinham chegado a ser consideradas as doutrinas fundamentais do próprio cristianismo. Num campo paralelo e na tradição das conferências da profecia bíblica desde 1878, os batistas e independentes pré-milenistas fundaram a Associação Mundial dos Fundamentos Cristãos, em 1919, tendo William B. Riley como a força motriz. Os pré-milenistas tendiam a colocar no lugar dos milagres a Ressurreição e a segunda vinda de Cristo, ou até mesmo a doutrina pré-milenista como o quinto fundamento. Outra versão colocou a divindade de Cristo no lugar do nascimento virginal.

O termo "fundamentalista" talvez tenha sido usado pela primeira vez em 1920, por Curtis Lee Laws, no jornal batista *Watchman-Examiner*, mas parecia surgir em todos os lugares no começo da década de 1920, como identificação de alguém que acreditasse nos fundamentos da fé e os defendesse ativamente. O batista John Roach Straton deu a seu jornal o nome *O Fundamentalista*, na década de 1920. O estudioso presbiteriano J. Gresham Machen não gostava da palavra, e era somente com hesitação que a aceitava para descrever a si mesmo, porque, conforme dizia, ela soava como uma nova religião e não como o mesmo cristianismo histórico no qual a igreja sempre tinha crido.

No decurso da década de 1920, os fundamentalistas travavam a batalha nas grandes denominações eclesiásticas do norte como nada menos do que uma luta em prol do cristianismo verdadeiro contra uma nova religião não-cristã que se infiltrara nas próprias igrejas. No seu livro *Christianity and Liberalism* ("Cristianismo e Liberalismo" – 1923), Machen chamou a nova religião naturalista de "liberalismo", mas posteriormente seguiu a moda mais popular, chamando-a "modernismo".

Embora pessoas como Harry Emerson Fosdick professassem serem cristãs, os fundamentalistas achavam que elas não podiam ser consideradas como tais, porque negavam as formulações tradicionais das doutrinas do cristianismo e criavam declarações modernas e naturalistas das doutrinas. A questão em pauta era tanto uma luta no tocante a um conceito da identidade do cristianismo quanto uma disputa sobre um método de prática da teologia e um conceito da história. Os fundamentalistas acreditavam que as maneiras de as doutrinas terem sido formuladas numa época anterior eram verdadeiras e que as tentativas modernas de reformulá-las seriam forçosamente falsas. Em outras palavras, os fundamentos eram imutáveis.

Lutas eclesiásticas ocorriam na Igreja Episcopal Metodista, na Igreja Episcopal Protestante e até mesmo na Igreja Presbiteriana do Sul dos E.U.A., mas as grandes batalhas eram travadas nas denominações Presbiteriana do Norte e Batista do Norte. Machen era o líder indiscutível entre os presbiterianos, estando, junto a ele, Clarence E. Macartney. Os batistas criaram a Federação Nacional dos Fundamentalistas dos Batistas do Norte (1921), a Associação Fundamentalista (1921) e a União Bíblica Batista (1923), para comandar a luta. As batalhas centralizavam-se nos seminários, nas juntas missionárias e na ordenação dos clérigos. De muitas maneiras, no entanto, as verdadeiras fortalezas dos fundamentalistas eram as igrejas batistas do sul e as incontáveis novas igrejas independentes espalhadas pelo sul e pelo centro-oeste, bem como pelo leste e oeste.

Na política, os fundamentalistas opunham-se ao ensino do evolucionismo darwinista nas escolas públicas, o que levou ao famoso processo Scopes (1925) em Dayton, estado do Tennessee. William Jennings Bryan, um leigo presbiteriano, três vezes candidato à presidência dos Estados Unidos, era reconhecido como líder da batalha anti-evolucionista.

Fim da Década de 1920 até o Início dos Anos 40. Até cerca de 1926, os que militavam pelos fundamentalistas tinham fracassado na tentativa de expulsar os modernistas de qualquer denominação. Além disso, perderam a batalha contra o evolucionismo. Os protestantes ortodoxos, que ainda dominavam numericamente todas as denominações, agora começavam a lutar entre si mesmos. Durante a Depressão da década de 1930, o termo "fundamentalista" paulatinamente mudou de significado, à medida que veio a ser aplicado a um só partido entre aqueles que acreditavam nos fundamentos tradicionais da fé. Nesse ínterim, a neo-ortodoxia associada com a crítica de Karl Barth contra o liberalismo, achou adeptos nos Estados Unidos.

Em vários casos, os fundamentalistas no norte criaram novas denominações, a fim de dar continuidade à verdadeira fé em pureza, à parte dos agrupamentos maiores que consideravam apóstatas. Formaram a Associação Geral das Igrejas Batistas Regulares (1932), a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (1936), que mudou seu nome para Igreja Presbiteriana Ortodoxa, a Igreja Presbiteriana Bíblica (1938), a Associação Batista Conservadora dos Estados Unidos (1947), as Igrejas Fundamentalistas Independentes dos Estados Unidos (1930) e muitos outros grupos. No sul, os fundamentalistas dominavam a enorme Convenção Batista do Sul, a Igreja Presbiteriana do Sul e movimentos eclesiásticos batistas, incluindo a Associação Batista

Norte-Americana. Em todas as partes dos Estados Unidos, os fundamentalistas fundavam novos ministérios de reavivamento, agências missionárias, seminários, institutos bíblicos, conferências bíblicas e jornais.

Durante este período, a lição teológica distintiva que os fundamentalistas ensinavam era que representavam o cristianismo verdadeiro, baseado numa interpretação literal da Bíblia, e que essa verdade devia ser expressa concretamente de modo organizacional, separada de qualquer associação com liberais e modernistas. Chegaram a vincular uma prática separatista com a sustentação dos fundamentos da fé. Identificavam-se, também, com aquilo que acreditavam ser puro na moralidade pessoal e na cultura norte-americana. Deste modo, o termo "fundamentalista" veio a referir-se em grande medida a protestantes ortodoxos fora das grandes denominações do norte, seja na denominações recém-estabelecidas das igrejas sulinas, ou nas muitas igrejas independentes em todas as partes dos E.U.A.

Início da Década de 1940 até a Década de 1970. A partir do início da década de 1940, os fundamentalistas, estando assim redefinidos, dividiram-se paulatinamente em dois arraiais. Havia aqueles que, voluntariamente, continuavam a empregar o termo para se referir a si mesmos, equiparando-o com o verdadeiro cristianismo fiel à Bíblia. Havia outros que vieram a considerar indesejável o termo, por ter conotações de "divisor", "intolerante", "anti-intelectual", "despreocupado com os problemas sociais", e até mesmo "tolo". Este segundo grupo queria reconquistar a comunhão com os protestantes ortodoxos que ainda constituíam a vasta maioria dos clérigos e do povo nas grandes denominações do norte — presbiterianas, batistas, metodistas, episcopais. Durante a década de 1940 começaram a se chamar de "evangelicais" e a equiparar aquele termo com o cristianismo verdadeiro. A partir de 1948, uns poucos se chamaram de neo-evangelicais.

Quanto à organização, esta divisão entre os fundamentalistas, principalmente os do norte, foi expressa de um lado pelo Conselho Americano de Igrejas Cristãs (1941), a princípio eclesiasticamente separatista, e, por outro lado, pela Associação Nacional de Evangelicais (1942), que procurava incluir protestantes ortodoxos como indivíduos em todas as denominações. O termo "fundamentalista" foi levado para a década de 1950 pelo Conselho Americano de Igrejas Cristãs e por um vasto número de igrejas sulinas e independentes não incluídas em nenhum dos dois grupos. O termo era usado com orgulho por várias escolas, tais como a Universidade Bob Jones, O Instituto Bíblico Moody e o Seminário Teológico de Dallas, e por centenas de evangelistas e pregadores de rádios. O Conselho Internacional das Igrejas Cristãs (1948) procurou dar ao termo aceitação mundial, em oposição ao Conselho Mundial de Igrejas.

O termo "fundamentalista" recebeu um significado especial, em contraste com "evangelical" ou "neo-evangelical", mais do que em contraste apenas com o liberalismo, o modernismo ou a neo-ortodoxia. Os fundamentalistas e os evangelicais, nas décadas de 1950 e 1960, tinham muita coisa em comum; os dois grupos aderiam a doutrinas tradicionais da Escritura e de Cristo; os dois promoviam a evangelização, reavivamentos, missões e uma moralidade pessoal contra o fumo, a bebida, o teatro, o cinema e o jogo de baralho; os dois identificavam os valores norte-americanos com os valores cristãos; os dois acreditavam em criar redes organizacionais que os separassem do restante da sociedade. Os fundamentalistas, no entanto, acreditavam ser diferentes dos evangelicais e dos neo-evangelicais, por serem mais fiéis ao cristianismo bíblico, mais militantes contra a apostasia nas igrejas, contra o comunismo, contra os vícios pessoais, menos dispostos a conformar-se com a respeitabilidade social e intelectual. Tendiam a opor-se ao evangelista Billy Graham, a não lerem o jornal *Christianity Today* ("O Cristianismo Hoje"), e a não apoiarem a Faculdade Wheaton nem

o Seminário Teológico Fuller. Em vez disso, favoreciam seus próprios evangelistas, pregadores de rádio, jornais e escolas. Os fundamentalistas tendiam a diferir grandemente entre si e tinham dificuldade em conseguir uma cooperação fundamentalista generalizada.

Enquanto isso, as pessoas na América do Norte e na Grã-Bretanha, que não eram nem fundamentalistas nem evangelicais, tendiam a considerar os dois grupos como fundamentalistas, notando suas semelhanças subjacentes.

Fins da Década de 1970 e a Década de 1980. Já em fins da década de 1970, e em especial até à campanha de Ronald Reagan pela presidência dos Estados Unidos, em 1980, os fundamentalistas entraram numa fase nova. Destacaram-se nacionalmente, por oferecerem uma resposta àquilo que muitos consideravam uma suprema crise social, econômica, moral e religiosa nos Estados Unidos. Identificavam um novo inimigo, mais difuso: o humanismo secular que, segundo acreditavam, era responsável por subverter escolas, universidades, o governo e, acima de tudo, as famílias. Lutaram contra todos os inimigos que considerassem rebentos do humanismo secular — o evolucionismo, o liberalismo político e teológico, a moralidade pessoal frouxa, a perversão sexual, o socialismo, o comunismo e qualquer diminuição da autoridade absoluta e inerrante da Bíblia. Conclamavam os norte-americanos a voltarem aos fundamentos da fé e aos valores morais fundamentais dos Estados Unidos.

Na liderança desta fase, encontrava-se uma nova geração de fundamentalistas que usavam a televisão e a palavra impressa, principalmente Jerry Falwell, Tim La Haye, Hal Lindsey e Pat Robertson. A base deles era batista e sulina, mas alcançaram todas as denominações. Tiveram o benefício de três décadas de expansão fundamentalista e evangelical após a Segunda Guerra Mundial, mediante a evangelização, as publicações, o crescimento da igreja e o ministério pelo rádio. Tendiam a ofuscar a distinção entre fundamentalistas e evangélicos. Com estatísticas, podiam alegar que talvez uma quarta parte da população norte-americana era fundamentalista-evangélica. No entanto, nem todos os fundamentalistas aceitavam estes novos líderes, considerando-os neofundamentalistas.

Os fundamentalistas dos primeiros anos da década de 1980 eram, de muitas maneiras, pessoas muito diferentes de seus antecessores e enfrentavam muitas questões desiguais. Mas continuavam a apresentar traços importantes que os fundamentalistas tiveram em comum, desde a década de 1920 até os primeiros anos de 1980. Tinham certeza de possuir conhecimento verdadeiro dos fundamentos da fé e de que, portanto, representavam o cristianismo verdadeiro baseado na autoridade de uma Bíblia literalmente interpretada. Acreditavam que seu dever era continuar a grande batalha da História, a batalha entre Deus e Satanás, entre a luz e as trevas, e lutar contra todos os inimigos que subvertessem o cristianismo e os Estados Unidos. Enfrentando esta luta titânica, tendiam a considerar que os demais cristãos não fundamentalistas eram infiéis a Cristo ou não eram genuinamente cristãos. Conclamavam à volta à Bíblia inerrante e infalível, à declaração tradicional das doutrinas e a uma moralidade de tradição que, segundo acreditavam, prevalecia antigamente nos Estados Unidos. Para fazer tudo isto, criaram um vasto número de organizações e ministérios separados para propagar a fé e prática fundamentalistas.

C. T. McINTIRE

Veja também EVANGELICALISMO; FUNDAMENTOS, OS.

Bibliografia. G. W.Dollar, *A History of Fundamentalism in America*; R. Lightner, *Neo-Evangelicalism*; L. Gasper, *The Fundamentalist Movement, 1930-1956*; J. Falwell, E. Dobson, e E. Hindson, eds., *The Fundamentalist Phenomenon*; G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*; C. A. Russell,

Voices of American Fundamentalism; N. F. Furniss, *The Fundamentalism Controversy, 1918-1931*; E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*; J. I. Packer, *"Fundamentalism" and the Word of God*; James Barr, *Fundamentalism*.

FUNDAMENTOS, OS. Uma série de doze volumes de artigos publicados em Chicago, entre 1910 e 1915, como testemunha das doutrinas e experiências centrais do cristianismo protestante, e como defesa contra numerosos movimentos modernos, incluindo seitas e críticas da ortodoxia.

Os Fundamentos, com o sub-título "Um Testemunho da Verdade", está associado com o aparecimento do fundamentalismo como uma reafirmação do cristianismo ortodoxo contra a teologia liberal e o modernismo daquele tempo. Três milhões de exemplares dos volumes foram distribuídos gratuitamente a ministros, missionários e outros obreiros protestantes de língua inglesa, em todas as partes do mundo. Foram financiados, em anonimato, por "dois leigos cristãos", Lyman e Milton Stewart, ricos capitalistas do petróleo na Califórnia, que doavam os dividendos de alguns de seus investimentos em ações.

Os Fundamentos teve sua origem entre pessoas nos movimentos das escolas bíblicas, do reavivamento e eclesiásticos independentes associados com o Instituto Bíblico de Los Angeles e o Instituto Bíblico Moody, sendo editorialmente controlado por eles. Mas os autores eram uma seleção ampla de presbiterianos, anglicanos, batistas, independentes e outros, da Inglaterra, Escócia, Canadá, bem como dos Estados Unidos. Como um grupo, representavam o fim da ortodoxia vitoriana; dos trinta e sete membros mais destacados, apenas nove estavam vivos em 1925 e, entre estes, apenas seis tomaram o partido dos fundamentalistas nas batalhas eclesiásticas daquela década.

Os oitenta e três artigos abrangiam os seguintes temas principais: (1) uma declaração e defesa apologética das principais doutrinas cristãs (*e.g.*, Deus, a revelação, a encarnação, a ressurreição, o Espírito Santo, a inspiração); (2) uma defesa da Bíblia contra a alta crítica alemã; (3) uma crítica a movimentos considerados não-cristãos (*e.g.*, romanismo, eddyismo, mormonismo, racionalismo, darwinismo e socialismo); (4) uma ênfase dada à evangelização e às missões; (5) uma amostra de testemunhos pessoais dados por pessoas que contavam como Cristo operara em sua vida.

Os Fundamentos, especialmente nos primeiros sete ou oito volumes, era uma tentativa de ser abrangente e simétrico, doutrinário e experiencial, educativo e inteligentemente apologético, e tolerante e atencioso no trato àqueles que criticavam. Seu alvo era ajudar a equipar obreiros protestantes em seus ministérios, para entenderem a nova situação do cristianismo, quando as alternativas à ortodoxia e os afastamentos desta eram tão numerosos quanto bem sucedidos.

Um exame de como dois ou três temas foram tratados ilustrará *Os Fundamentos*. Muitos artigos são dedicados a uma defesa da Bíblia contra a alta crítica alemã. Dyson Hague, preletor na Faculdade Wycliffe, em Toronto, tinha lido com cuidado os alemães e apreciava suas tentativas de compreender a autoria, as formas literárias e as fontes dos textos bíblicos. Num apelo até mesmo aos críticos, indicava que a erudição deles dependia do *a priori* do naturalismo, e que havia tratamentos alternativos válidos das questões da alta crítica. O catedrático James Orr, de Glasgow, distinguia cuidadosamente entre o darwinismo e a teoria da evolução. O darwinismo, dizia ele, opunha sem justificativa uma teoria científica contra os relatos bíblicos; em contraste, alguma forma de teoria evolucionista poderia descrever como Deus criou as criaturas

vivas, incluindo os seres humanos.

C. T. McINTIRE

Veja também FUNDAMENTALISMO.

Bibliografia. *The Fundamentals for Today* (reimpresso 1958, 1964); G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*; E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism.*

Gg

GAEBELEIN, ARNO CLEMENS (1861-1945). Uma figura central no desenvolvimento do movimento fundamentalista em fins do século XIX e início do século XX. Gaebelein nasceu na Turíngia (que agora faz parte da Alemanha Oriental) e emigrou para os Estados Unidos em 1879 com a idade de dezoito anos. Nesse mesmo ano, quando trabalhava numa tecelagem de lã, em Lawrence, estado de Massachusetts, recebeu seu chamado ao ministério, e passou a estudar diligentemente a Bíblia e as línguas antigas. Em 1881 foi convidado para ser pastor adjunto na Igreja Episcopal Metodista Alemã de Louis Wallon, na Rua Dois, cidade de Nova Iorque. Ficou hospedado na casa do pai de Wallon, que lhe deu seu primeiro contato com a escatologia pré-milenista. Depois de realizar pastorados bem-sucedidos em Baltimore, Harlem e Hoboken, Gaebelein voltou para Nova Iorque e fundou o Movimento da Esperança de Israel, missão esta que se dedicava ao povo judaico e suas necessidades. A revista *Our Hope* ("Nossa Esperança" — 1894-1957) teve sua origem como extensão deste empreendimento missionário, com o propósito missionário de ensinar os cristãos a respeito do povo judaico, de promover o estudo das profecias e de combater o anti-semitismo. À medida que crescia o ministério de alcance nacional de Gaebelein — e posteriormente de âmbito mundial — como professor de Bíblia e conferencista, *Our Hope* expandiu-se como uma revista influente de estudos bíblicos, atraindo leitores de um amplo espectro de denominações e vocações.

Gaebelein foi mais famoso no campo da profecia. C. I. Scofield, que o convidou a contribuir nesta área para a *Bíblia Scofield*, declarou numa carta a Gaebelein: "Torno-me seu aluno quando se trata de profecia". No entanto, Gaebelein era perito não somente em profecias, pois escreveu quase cinqüenta livros e dezenas de panfletos sobre uma variedade de tópicos bíblicos. Conhecido como de espírito irênico e de influência apaziguadora num movimento que progressivamente ganhou a reputação de divisionista e de invectivo, Gaebelein nunca perdeu seu amor ao povo judaico. À frente da editoração de *Our Hope*, denunciava firmemente Adolf Hitler e fornecia aos leitores os pormenores atualizados da triste situação dos judeus durante o Holocausto, em contraste com muitas outras revistas daqueles tempos que duvidavam da veracidade dos relatórios que saíam da Alemanha. Gaebelein morreu no Natal de 1945, crendo que o Estado judaico que apoiara durante mais de cinqüenta anos seria estabelecido dentro em breve na Palestina.

D. A. RAUSCH

Bibliografia. A. C. Gaebelein, *Half A Century: The Autobiography of a Servant;* D. A. Rausch, *Zionism Within Early American Fundamentalism*, chs. 6,8; e "Our Hope: An American Fundamentalist Journal and the Holocaust", *FH* 12:898-103.

GALICANISMO. Um movimento francês que tinha a intenção de diminuir a autoridade papal e aumentar o poder do Estado sobre a Igreja. Foi considerado herético pela Igreja Católica Romana. Seus primeiros exponentes foram os franciscanos do século XIV, Guilherme de Occam, João de Jandun e Marsílio de Pádua. Os escritos de Marsílio ajudaram a provocar o cisma na igreja, que resultou em dois papas rivais (1275-1342). O conciliarismo, uma forma antiga de galicanismo, foi a tentativa de reaproximar as facções opostas na Igreja Católica. No espírito conciliar, a autoridade de um concílio eclesiástico prevaleceria sobre os decretos de qualquer papa. O Concílio de Constança (1414-18) adotou como posição o conciliarismo, esperando viabilizar a eleição de um papa aceitável às duas facções católicas. João Gérson (1363-1429) e Pedro d'Ailly (1350-1420) foram figuras influentes no desenvolvimento do galicanismo no início do século XV.

Até então, o galicanismo tinha permanecido como um assunto eclesiástico, mas, em 1594, Pierre Pithou o levou para a arena política secular. Pithou, um advogado parisiense, escreveu naquele ano *As Liberdades da Igreja Galicana*. As Liberdades Galicanas, conforme o nome conferido às propostas de Pithou, invadiram os direitos tradicionais do papado em favor do aumento do poder governamental sobre a igreja. As liberdades reivindicaram explicitamente a autoridade real para convocar concílios e promulgar leis eclesiásticas. Dificultavam a comunicação entre o papa e seus bispos na França: os bispos foram submetidos ao soberano francês e impedidos de viajar até Roma, os legados papais foram proibidos de visitar os bispos franceses, e vetou-se qualquer comunicação com o papa sem o expresso consentimento do rei. Além disso, a publicação de decretos papais na França foi submetida à aprovação do rei, e era legalmente possível apelar diante um concílio futuro contra qualquer decisão papal.

Em 1663, a Universidade de Sorbonne endossou o galicanismo. Bossuet elaborou os Artigos Galicanos, publicados pela Assembléia dos Clérigos em 1682. Estes artigos procuravam esclarecer a justificativa das Liberdades Galicanas, apelando à teoria conciliar e argumentando que Cristo deu a Pedro e aos papas a autoridade espiritual, mas não a temporal. Para apoiar a teoria conciliar, Bossuet atribuía aos concílios eclesiásticos autoridade direta da parte de Cristo. Declarava que as decisões papais podiam ser anuladas até serem ratificadas pela Igreja inteira, e defendia a fidelidade às tradições da Igreja da França (significativamente, não à Igreja de Roma). Os Artigos Galicanos vieram a ser uma parte obrigatória nos currículos de todas as escolas de teologia na França, e o movimento floresceu durante o século XVII. A Revolução Francesa desferiu um golpe fatal contra o galicanismo, perto do fim do século seguinte, ao forçar os clérigos franceses a procurarem ajuda em Roma quando eles, juntamente com o governo, vieram a ser atacados. Finalmente, o movimento acabou se desfazendo.

P. A. MICKEY

Veja também FEBRONIANISMO; ARTIGOS GALICANOS, OS QUATRO; BOSSUET, JACQUES BÉNIGNE.

Bibliografia. W. H. Jervis, *The Gallican Church*; S. Z. Ehler e J. B. Morrall, *Church and State Through the Centuries*; A. Galton, *Church and State in France*, 1300-1907.

GEENA. A transliteração grega do termo aramaico *gēhinnā* que, por sua vez, remonta ao hebraico *gê hinnōm*: "Vale de Hinom" (também "vale do filho (filhos) de Hinom"; cf. 2 Cr 28.3; 2 Rs 23.10, etc.). A referência original dizia respeito a um vale ao sul e ao

oeste de Jerusalém. Perto da junção deste vale ao vale de Cedrom, ao sul e ao leste, estava Tofete local antigo da adoração a Baal e da abominável prática de sacrifícios de crianças a Moloque (cf. 2 Rs 16.3 e 21.6, quanto ao envolvimento de Acaz e Manassés, respectivamente; e 2 Rs 23.10 quanto à sua condenação feita por Josias, o rei reformador). Em Jr 7.32 e 19.6 encontra-se a profecia de que este lugar de vergonha se tornaria o lugar do castigo divino.

Por causa de tais associações, já no século I a.C. o termo geena era usado metaforicamente, aplicando-se ao inferno de fogo, o lugar de castigo eterno para os ímpios. Este modo de entender a palavra é discernível na literatura apocalíptica judaica (*e.g.*, 2 Ed 7.36). A literatura talmúdica abunda em referências ao geena com opiniões fascinantes — *e.g.*, de que a profundidade do geena é incomensurável ou que o pecador é relegado a uma profundidade proporcional à sua maldade. Referências a um inferno de fogo acham-se em Filo e Josefo, bem como na literatura de Cunrã.

Das doze ocorrências da palavra "geena" no NT, onze se acham nos evangelhos sinóticos e uma em Tiago. Todas as referências sinóticas citam as palavras de Jesus, e têm o mesmo significado acima citado. Além da palavra propriamente dita, os estudiosos concordam em que há várias ocorrências do conceito, *e.g.*, Mt 25.41 e Ap 20.4. Geena tem algum conteúdo em comum com Hades/Sheol; este último lugar, no entanto, é mais coerentemente a habitação provisória das almas tanto boas quanto más, depois da morte e antes do julgamento, ao passo que geena é o lugar final e eterno do castigo dos ímpios, depois do Juízo Final.

As numerosas referências ao geena militam fortemente contra qualquer doutrina de universalismo. As tentativas de se abrandar ou desconsiderar esta matéria a respeito do destino dos que se recusam a se arrepender do pecado constituem-se em distorção do testemunho bíblico.

V. CRUZ

Veja também CASTIGO ETERNO; INFERNO; HADES; SHEOL.

Bibliografia. H. Bietenhard, *NDITNT*, II, 430ss.; L. Blau, *Jewish Encyclopedia*, V, 582-83; H. Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment;* L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment.*

GENUFLEXÃO. As várias palavras e frases hebraicas e gregas que expressam a idéia de genuflexão geralmente ligam-se a atos de adoração, impetração de bênçãos, oração e homenagem a superiores. O termo está associado à posição de dar à luz (1 Sm 4.19) e até mesmo de morrer (At 7.60).

No NT, a palavra grega *gonypetein*, "ajoelhar-se", e *gony*, "joelho", na frase "dobrar os joelhos" são as palavras mais comuns em uso, mas o equivalente próximo: *proskynein*, "adorar", pode significar a genuflexão na adoração, bem como o prostrar-se totalmente. Por exemplo, os soldados se ajoelharam diante de Cristo em homenagem zombeteira (Mc 15.19), o apóstolo Paulo dobrou os joelhos diante do Pai em oração (Ef 3.14) e Cornélio adorou a Pedro, aparentemente caindo a seus pés, de joelhos (At 10.25). Referências a dobrar os joelhos são raras entre os gregos e romanos na literatura extrabíblica, mas a palavra *proskynein* é usada freqüentemente para denotar semelhante postura.

O hebraico *kāra'*, "curvar-se", freqüentemente tem ligação com *berek*, "joelho", no AT, como em Is 45.23: "Diante de mim se dobrará todo joelho". A palavra hebraica derivada, *bārak*, significa "abençoar" e deixa subentendido que a pessoa que recebe a bênção se põe de joelhos (1 Sm 23.21), exceto quando Deus é bendito pelos homens (1 Cr 16.36).

Tanto no AT quanto no NT há referências freqüentes à genuflexão na oração e na petição. A exortação do salmista é típica: "Vinde, adoremos e prostremo-nos; ajoelhemos diante do SENHOR que nos criou. Ele é o nosso Deus" (Sl 95.6-7). Salomão é descrito de joelhos, assim como também Daniel: "Três vezes no dia se punha de joelhos, e orava" (Dn 6.10). O Senhor Jesus também orava de joelhos (Lc 22.41), como também Seus apóstolos e seguidores: "ajoelhados na praia, oramos" (At 21.5). Estêvão (At 7.60), Pedro (At 9.40), e Paulo (At 20.36) ajoelham-se, segundo a narrativa. Nos evangelhos, os que rogam bênçãos ajoelham-se diante de Jesus, como no caso do homem que pedia a cura do seu filho (Mt 17.14), o jovem rico (Mc 10.17) e o leproso (Mc 1.40).

Já nos tempos de Irineu, a igreja adorava em pé, prostrando-se, curvando-se e ajoelhando-se. Quando os adoradores ficavam em pé, uniam-se a Cristo e Sua ressurreição. Outras posições simbolizavam o arrependimento, a submissão e a petição. As Constituições Apostólicas ordenam que a oração seja feita em pé, três vezes, no dia do Senhor, para honrar o Cristo ressurreto. Nos tempos de Crisóstomo, o diácono admoestava: "Fiquemos de pé com reverência e decência". A Eucaristia era originalmente recebida pelos comungantes, em pé, e só mais tarde foi introduzido o costume de se ficar ajoelhado. Os reformadores recebiam a Santa Ceia sentados, porque o ajoelhar-se significava adoração à hóstia. O livro de oração dos anglicanos especificava genuflexões freqüentes durante o culto, e os puritanos levantavam objeções a isto. Teodoreto relata que os candidatos à ordenação eram "forçados" a se ajoelhar, demonstrando, assim, seu senso de total indignidade e a natureza de temor do cargo que estavam aceitando.

As Escrituras e a história demonstram que é importante a posição do corpo na adoração, embora as percepções do significado daquelas posições possam variar. O que importa é que a pessoa manifeste a verdadeira adoração em termos do conceito geral daquilo que expressam a adoração, a humildade e a consagração.

Nas Escrituras, a genuflexão é um conceito escatológico relevante, resumindo o alvo da história — que Jesus será reconhecido como Senhor quando "todo joelho se curvar" em adoração a Ele (Fp 2.10).

W. H. BAKER e W. N. KERR

Bibliografia. B. S. Easton, *ISBE*, III, 1815; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, 44-52; A. Murtonen, "The Use and Meaning of the Words *lebarek* e *berakah* in the OT," *VT* 9:158-77; J. N. Oswalt, *TWOT*, I, 132-33; J. Scharbert, *TDOT*, II, 279-308; H. Schlier, *TDNT*, I, 738-40; H. Schonweiss, *NDITNT, III, 321s.*; W. S. Towner, "Blessed be Yahweh' e 'Blessed Art Thou, Yahweh' — The Modulation of a Biblical Formula," *CBQ* 30:386-99.

GERAÇÃO ETERNA. Esta frase, derivada de Orígenes, é usada para denotar o relacionamento inter-trinitariano entre o Pai e o Filho, conforme o ensino da Bíblia. "Geração" deixa claro que há uma filiação divina antes da encarnação (cf. Jo. 1.18; 1 Jo 4.9), havendo, assim, uma distinção de pessoas dentro da única Deidade (Jo 5.26) e uma superioridade e subordinação de ordem entre estas Pessoas (cf. Jo 5.19; 8.28). "Eterna" reforça o fato de que a geração não é meramente econômica (isto é, visando o propósito da salvação humana, como na encarnação, cf. Lc 1.35), mas essencial e que, como tal, não pode ser interpretada nas categorias da geração natural ou humana. Deste modo, ele não subentende que havia um tempo quando o Filho não existia, conforme argumentavam os arianos. Nem se deve esperar que o Filho será finalmente absorvido. Nem o fato de o Filho ser uma pessoa distinta significa que Ele é separado

quanto à essência. Sua subordinação também não subentende inferioridade. Em virtude da geração eterna, e não a despeito dela, o Pai e o Filho são um só (Jo 10.30).

Objeções têm sido levantadas contra a frase, declarando que é retórica, sem significado e, em última análise, auto-contraditória. Ela corresponde, porém, àquilo que Deus nos mostrou de Si mesmo na Sua própria existência eterna, e, se traz consigo certo elemento de mistério (conforme era de se esperar), foi corretamente descrita por O. A. Curtis (*The Christian Faith* – "A Fé Cristã", p. 228) como "não somente concebível" mas "também um dos conceitos mais frutíferos em todo o pensamento cristão". Acha expressão confessional nas frases: "gerado de Seu Pai antes de todos os mundos" (de Nicéia) e "gerado antes dos mundos" (de Atanásio).

G. W. BROMILEY

Veja também UNIGÊNITO.

Bibliografia. H. Bettenson, *Documentos da Igreja Cristã*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*; C. W. Lowry, "Origen as Trinitarian," *JTS* 37:225-40; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*; J. Stevenson, *A New Eusebius*.

GERHARD, JOHANN (1582-1637). Considerado o terceiro teólogo mais importante na história do luteranismo, depois de Martinho Lutero e Martinho Chemnitz. Seu pastor, Johann Arndt, incentivou-o a estudar teologia, e freqüentou escolas em Wittemberg, Jena e Marburgo. Ainda jovem, já era um administrador bem-sucedido, e atuou como superintendente de Heldburg e depois de Coburg. Suas inclinações acadêmicas e sua saúde fraca levaram-no a deixar o trabalho administrativo extenuante e a dedicar-se ao ensino mais tranqüilo de teologia em Jena, em 1616. Ensinou ali até à sua morte, a despeito de ter recebido muitos pedidos para ensinar em outros lugares. Recebia numerosos pedidos de conselhos.

Gerhard escreveu em muitos campos teológicos, incluindo exegese, dogmática, história, polêmica, bem como matéria devocional e homilética. Seus sermões eram bem recebidos pelos ouvintes e pelos leitores. Seus escritos devocionais demonstram que a ortodoxia luterana de modo algum estava morta, mas conduzia a uma fé cristã vibrante. De suas obras, a mais famosa e influente foi sua dogmática em vários volumes: *Loci Theologici*.

Gerhard não foi nenhum inovador no tocante ao conteúdo da doutrina cristã. Seguiu fielmente a posição doutrinária das confissões luteranas, crendo ser ela totalmente bíblica. Em *Loci Theologici* fez bastante uso da exegese e da teologia histórica na apresentação da doutrina e também demonstrou o uso prático de cada doutrina. Organizou a teologia de conformidade com o método sintético, conforme indica a palavra *Loci* ("tópicos"). Cada doutrina foi tratada por sua vez, considerando-se tudo quanto a Bíblia dizia a respeito de cada tópico. Não houve tentativa de fazer da teologia um sistema filosófico. Cada doutrina foi colocada em relacionamento com outras doutrinas, especialmente com a doutrina principal: o evangelho do perdão dos pecados, por causa da morte de Jesus na cruz.

Nos dias de Gerhard, a terminologia aristotélica voltou à moda nos círculos acadêmicos e ele introduziu tal terminologia na teologia luterana, especialmente a análise em termos de causas. Gerhard tomava cuidado, no entanto, para não deixar que tal linguagem influenciasse o conteúdo de sua teologia. Teólogos luteranos posteriores, do século XVII, seguiram Gerhard na continuação do emprego destes termos.

J. M. DRICKAMER

Veja também TRADIÇÃO LUTERANA, A.

Bibliografia. *The Concordia Cyclopedia*; R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*; H. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church.*

GILL, JOHN (1697-1771). Ministro batista, teólogo e estudioso da Bíblia. Nasceu em Kettering, Northamptonshire, na Inglaterra. Ali, freqüentou a escola secundária local, onde aprendeu latim e grego. Tendo enorme sede pelo conhecimento, posteriormente aprendeu sozinho outras matérias, incluindo hebraico, teologia e filosofia. Em 1716, fez uma profissão de fé na Igreja Batista Particular (Calvinista) local, e dentro de pouco tempo começou a pregar. Em 1719, tornou-se pastor da igreja em Horsleydown, Southwark, em Londres, uma congregação onde serviu até à sua morte. Além disso, de 1729 a 1756, fez preleções, nas noites de quartas-feiras, em Great Eastcheap. Foi, também, um dos preletores da Lime Street (1730-31). Estudante diligente, lia muito, especialmente os autores reformados e puritanos, e a literatura rabínica. Foi reconhecido em 1745 por sua erudição na literatura bíblica, nas línguas orientais e nas antigüidades judaicas, com um título honorário de Doutor em Divindades, pela Faculdade Marischal da Universidade de Aberdeen.

Gill foi um escritor muito prolífico e controvertido e, embora seu estilo fosse um pouco prolixo e ponderoso, seus escritos eram apreciados nos círculos da Igreja Batista Particular, onde se tornou uma autoridade de destaque. Defendia princípios batistas sólidos e aquilo que acreditava ser o calvinismo ortodoxo contra os conceitos contemporâneos heterodoxos sobre a Trindade, a pessoa de Cristo e os cinco pontos do calvinismo. Na realidade, esposava uma forma extremada de calvinismo e ensinava as doutrinas da justificação e adoção eternas dos eleitos, e de uma aliança eterna da graça. Crendo que uma pessoa eleita é passiva na conversão bem como na regeneração, negava que a graça devesse ser oferecida livremente aos pecadores inconversos, não sendo sua prática dirigir-se a eles ou fazer um apelo à aceitação do evangelho.

Alguns de seus escritos ainda são considerados valiosos e ocasionalmente aparecem reimpressos, tais como suas exposições bíblicas e seus livros sobre Teologia. Ele pouco se interessou pelo despertamento evangélico do século XVIII, e a influência de Gill e seus colegas hiper-calvinistas explica por que este reavivamento foi lento em afetar os Batistas Particulares.

A. H. FREUNDT, JR.

Veja também CALVINISMO; TRADIÇÃO REFORMADA, A.

Bibliografia. J. W. Brush, "John Gill's Doctrine of the Church," in W. S. Hudson, ed., *Baptist Concepts of the Church;* J. Rippon, *A Brief Memoir of the Life and Writings of the Late Rev. John Gill, D.D.*; P. Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity,* 1689-1765.

GLADDEN, WASHINGTON (1836-1918). Popularizador da teologia liberal e um dos mais famosos defensores do evangelho social no início do século XX, nos Estados Unidos. Sendo um ministro congregacionalista ordenado, Gladden atuou em pastorados longos em Springfield, estado de Massachusetts, e Columbus, estado de Ohio. Além disso, fez preleções em muitos lugares e foi autor de mais de trinta e cinco livros. Teologicamente, Gladden estava na vanguarda do liberalismo. Enfatizava o cuidado amoroso de Deus como o de um Pai com os filhos. Considerava a expiação

como "a reconciliação entre o sofrimento e o amor" que nos trouxe a vitória de Cristo sobre o mal e o Seu amor a Deus. Sob a influência de Horace Bushnell, considerou romanticamente toda a natureza como a arena da atividade iminente de Deus. Obras tais como *Who Wrote the Bible?* ("Quem Escreveu a Bíblia?" — 1891) adaptavam à alta crítica das Escrituras os conceitos evolucionistas das origens cristãs e do potencial humano.

Gladden foi um defensor incansável da reforma social. Seus interesses concentravam-se na esfera econômica, onde argumentava contra a exploração industrial dos operários e a favor dos direitos dos sindicatos. Achava que uma boa educação poderia melhorar a situação dos operários, equipando-os para participarem mais plenamente da economia. Certa vez, conclamou a sua denominação a recusar uma oferta da companhia "Standard Oil" como dinheiro maculado. Muito mais do que a maioria dos seus contemporâneos, Gladden preservou o ativismo social que caracterizara o cristianismo norte-americano em geral, no século XIX, sem conservar sua teologia basicamente ortodoxa. O reino de Deus, entendido em termos sociais, com a nação norte-americana renovada levando-o a frutificar, ocupava os seus interesses. Gladden também foi autor de hinos, incluindo o conhecido "Ó Mestre, Contigo Quero Andar".

M. A. NOLL

Veja também EVANGELHO SOCIAL, O; LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. J. H. Dorn, *Washington Gladden: Prophet of the Social Gospel;* C. H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism:* 1865-1915; R. T. Handy, ed., *The Social Gospel in America:* 1870-1920.

GLASTONBURY. Durante a Idade Média, a cidade de Glastonbury, em Somerset, Inglaterra foi um importante centro de peregrinações. No século XII, depois de um incêndio na abadia, os monges de Glastonbury alegaram ter achado os restos mortais do lendário rei Artur. Além de promoverem lendas a respeito de Artur, os monges de Glastonbury disseram que a abadia fora fundada por José de Arimatéia. Durante a Reforma, a Abadia de Glastonbury foi destruída. Durante os séculos XVIII e XIX suas ruínas atraíram visitantes esporádicos, incluindo o poeta e visionário William Blake. No século XX, tanto a Igreja Católica Romana quanto a Anglicana têm organizado peregrinações regulares a Glastonbury. Depois de 1906, as ruínas da abadia foram restauradas como monumento histórico pela Igreja Anglicana, que empregou o arquiteto Frederick Bligh Bond para supervisionar a obra. Bond começou a fazer experiências com psicografia e alegou estar recebendo instruções dos espíritos dos monges que tinham morrido há muito tempo. Suas atividades nas ciências ocultas foram um embaraço para o Bispo de Wells, que o afastou do cargo.

Durante as décadas de 1920 e 1930, festivais artísticos foram organizados em Glastonbury. O festival visava revivificar as artes folclóricas inglesas e se interessava especialmente pelas lendas arturianas. Entre outros, o escritor cristão C. S. Lewis foi influenciado por este movimento, e seu livro *That Hideous Strength* ("Aquela Terrível Força") tem Glastonbury como palco. Dois escritores importantes em Glastonbury durante este período foram o mágico ritual Dion Fortune, que publicou *Avalon of the Heart* ("Avalon do Coração") em 1939, e a Sra. K. E. Maltwood, cujo *Guide to Glastonbury's Temple of the Stars* ("Guia ao Templo das Estrelas em Glastonbury" — 1938) descreve uma vasta obra pré-histórica de terraplanagem que alegou ter descoberto nas colinas em derredor de Glastonbury. A este monumento deu o nome

de Zodíaco de Somerset. Na década de 1940, o major W. Tudor Pole começou um retiro espiritual conhecido como "Chalice Well House" e alegou ter recebido comunicações espirituais a respeito de Glastonbury. Em *A Man Seen Afar* ("Um Homem Visto de Longe" — 1965) descreve uma visão de Cristo voltando para Glastonbury. Uma variedade de outros livros tem sido escrita, contendo mensagens espirituais a respeito de Glastonbury. Em 1965, a seita dos israelitas britânicos abriu ali o seu centro nacional de conferências.

Em fins da década de 1960, a contracultura britânica fez de Glastonbury um centro para peregrinações e popularizou tanto as lendas tradicionais quanto os escritos mais recentes das ciências ocultas. Desde então, a Comunidade Findhorn se estabeleceu em Glastonbury e está fazendo uso do prestígio que a cidade desfruta nos círculos das ciências ocultas para promover seus próprios pontos de vista. Além dos grupos já mencionados, outros que se chamam druidas, essênios e várias organizações excêntricas semelhantes fazem visitas regulares a Glastonbury.

I. HEXHAM

Veja também ISRAELITISMO BRITÂNICO.

Bibliografia. O. L. Reiser, *This Holiest Erthe.*

GLÓRIA. A principal palavra em hebraico aplicada a este conceito é *kābôd*, e em grego, *doxa*, derivada de *dokeō*, "pensar" ou "parecer". Estes dois sentidos abrangem totalmente as duas linhas principais de seu significado no grego clássico, onde *doxa* significa "opinião" (o que a pessoa pensa de si mesma) e "reputação" (aquilo que os outros pensam a respeito dela), que pode adotar as nuanças de fama, honra ou louvor.

No AT. Visto que *kābôd* é derivado de *kābēd*, "ser pesado", ele traz consigo a idéia de que a pessoa que possui glória está carregada de riquezas (Gn 31.1), de poder (Is 8.7), de posição (Gn 45.13), etc. Pareceu aos tradutores da LXX que *doxa* era a palavra mais apropriada para interpretar *kābôd*, visto que continha a idéia de honra ou reputação presente no uso de *kābôd*. Mas *kābôd* também denotava a manifestação da luz pela qual Deus Se revelava, quer no relâmpago, quer no esplendor ofuscante que freqüentemente acompanhava as teofanias. Da mesma natureza era a revelação da presença divina na nuvem que guiou Israel pelo deserto afora e se localizou no tabernáculo. Desta forma, *doxa*, como tradução de *kābôd*, ganhou uma nuança de sentido que não possuía antes. Às vezes, *kābôd*, tinha uma penetração mais profunda, denotando a pessoa ou o eu. Quando Moisés pediu a Deus: "Mostra-me a tua glória" (Ex 33.18), não estava falando da nuvem de luz, que já vira, mas estava procurando uma manifestação especial de Deus que não deixasse nada a desejar (cf. Jo 14.8). Moisés ansiava ter contato com Deus como Ele era em Si mesmo. Em resposta, Deus enfatizou a Sua bondade (Ex 33.19). A palavra poderia ser interpretada nesta ocasião como "beleza moral". À parte dela, a eternidade de Deus como matéria para a contemplação humana talvez seja deprimente. Este incidente que envolveu Moisés é a sementeira para a idéia de que a glória de Deus não se limita a algum sinal externo que apele aos sentidos, mas é aquilo que expressa Sua majestade inerente, que pode ter ou não algum sinal visível. A visão que Isaías teve (6.1ss.) incluía a percepção de aspectos sensíveis bem como da natureza de Deus, mormente da Sua santidade (cf. Jo 12.41). O valor intrínseco de Deus, Sua majestade inefável, constitui a base de advertências no sentido de não se gloriar nas riquezas, na sabedoria nem no poder (Jr 9.23), mas no Deus que deu todas estas coisas e é maior do que Suas dádivas. Nos profetas, a palavra "glória" é freqüentemente usada para expor a excelência do reino

messiânico, em contraste com as limitações da ordem presente (Is 60.1-3).

No NT. De modo geral, *doxa* segue bem de perto o padrão estabelecido na LXX. É aplicado à "honra", no sentido de reconhecimento ou aclamação (Lc 14.10), e à reverência verbalizada da criatura para com o Criador e Juiz (Ap 14.7). Com referência a Deus, denota a Sua majestade (Rm 1.23) e Sua perfeição, especialmente no que diz respeito à retidão (Rm 3.23). Ele é chamado o Pai da glória (Ef 1.17). A manifestação da Sua presença em termos de luz é um fenômeno ocasional, como no AT (Lc 2.9), mas na maioria das vezes este aspecto é transferido ao Filho. A transfiguração foi a única coisa deste tipo durante o ministério terrestre, mas manifestações posteriores incluem a revelação a Saulo na ocasião da sua conversão (At 9.3ss.) e a João, na Ilha de Patmos (Ap 1.12ss.). O fato de Paulo poder falar da glória de Deus em termos das riquezas (Ef 1.18; 3.16) e do poder (Cl 1.11) sugere a influência do AT sobre o pensamento dele. A demonstração do poder de Deus ao ressuscitar Seu filho dentre os mortos é chamada de glória (Rm 6.4).

Cristo é o resplendor da glória divina (Hb 1.3). Por meio dEle, a perfeição da natureza de Deus é revelada aos homens. Quando Tiago fala dEle como o Senhor da glória (2.1), seu pensamento parece seguir as linhas da revelação de Deus no tabernáculo. Ali, a presença divina era uma condescendência graciosa, mas também uma lembrança sempre presente da prontidão de Deus em observar os pecados dos Seus e visitá-los com julgamento. Por isso, os leitores da Epístola de Tiago são admoestados a acautelar-se contra a parcialidade. O Senhor está no meio do Seu povo como na antigüidade.

A glória de Cristo como a imagem de Deus, o Filho do Pai, estava encoberta aos olhos pecaminosos durante os dias da Sua carne, mas era aparente aos homens da fé que se reuniram em derredor dEle (Jo 1.14).

Assim como o Filho pré-encarnado tinha habitado com o Pai num estado de glória (sem pecado para macular a perfeição do modo divino de vida e convívio), segundo Ele mesmo está consciente disso (Jo 17.5), assim também a Sua volta ao Pai pode corretamente ser chamada uma entrada na glória (Lc 24.26). Mas aqui, parece estar envolvido algo mais do que compartilhar com o Pai aquilo que já desfrutara nas eras do passado. Deus agora Lhe dá glória (1 Pe 1.21), em certo sentido como recompensa pela conclusão fiel e total da vontade do Pai no tocante à obra da salvação (Fp 2.9-11; At 3.13). Tanto é assim que a ascensão de Cristo da terra ao céu (1 Tm 3.16), Sua volta (Cl 3.4; Tt 2.13) e as representações da Sua presença e atividade como o Juiz e Rei futuro (Mt 25.31), tudo isto está associado com uma majestade e radiância que, em grande medida, faltam nos retratos de Jesus nos dias da Sua humilhação.

Assim, embora seja válido o contraste entre os sofrimentos de Cristo e a glória (literalmente: as glórias) que viria a seguir (1 Pe 1.11), o Evangelho Segundo João revela um outro desenvolvimento, a saber: que os próprios sofrimentos podem ser vistos como uma glorificação. Jesus tinha consciência disso e Se expressou à altura: "É chegada a hora de ser glorificado o Filho do homem" (Jo 12.23). Esta palavra "hora", no Evangelho Segundo João, indica regularmente a morte de Jesus. Jesus não estava procurando investir a Cruz com uma aura de esplendor que ela não tinha, a fim de fazer surgir, como por encanto, um antídoto psicológico à sua dor e vergonha. Pelo contrário, a glória pertence apropriadamente à conclusão da obra que o Pai Lhe dera para fazer, visto que ela representava a perfeita vontade de Deus.

A glória escatológica é a esperança do cristão (Rm 5.2). Neste estado futuro ele terá um novo corpo, segundo o modelo do corpo glorificado de Cristo (Fp 3.21), um instrumento superior àquele com que atualmente está dotado (1 Co 15.43). Cristo dentro do crente é a esperança da glória (Cl 1.27). Ele também é o ornamento principal

no céu (Ap 21.23).

A palavra "glória" é achada no plural para denotar dignitários (Jd 8). Não é fácil determinar se a referência diz respeito a anjos ou a homens de honra e boa reputação dentro da comunidade cristã.

Um uso um pouco especializado da palavra é aquele feito nas doxologias, que são atribuições de louvor a Deus pelos Seus méritos e pelas Suas obras (*e.g.*, Rm 11.36).

Em várias ocasiões, glória é usado como um verbo (*kauchaomai*) onde o significado é "jactar-se", como em Gl 6.14.

E. F. HARRISON

Veja também JACTÂNCIA; HONRA.

Bibliografia. I. Abrahamsn, *The Glory of God;* A. von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes*; G. B. Gray e J. Massie in *HDB*; E. C. E. Owen, "Doxa and Cognate Word," *JTS* 33:132-50, 265-79; A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ;* G. von Rad e G. Kittel, *TDNT*, II, 232ss.; S. Aalen, *NDITNT, II, 308ss.*

GLORIFICAÇÃO. Esta palavra refere-se especialmente ao tempo em que, na ocasião da "parusia", aqueles que morreram em Cristo, bem como os crentes ainda vivos, receberão a ressurreição do corpo — uma "redenção do nosso corpo" (Rm 8.23) final e total, preparatória e adequada para o estado último cristão. Como termo teológico, é sinônimo de imortalidade — quando se fala em imortalidade como a glorificação que os crentes receberão, e não, segundo um conceito errôneo, como simplesmente a existência contínua dos crentes e daqueles que permanecem impenitentes até ao fim.

A glorificação, portanto, é somente para os crentes e consiste na redenção do corpo. Naquela ocasião, "este corpo corruptível" revestir-se-á "da incorruptibilidade", e "o corpo mortal", da "imortalidade" (1 Co 15.53). Então a morte, o último inimigo do cristão (1 Co 15.26), será tragada na vitória (1 Co 15.54).

Os que se mantiverem impenitentes até ao fim serão ressuscitados, mas esta é uma segunda ressurreição — a "segunda morte" (Ap 2.11). A Escritura não se refere a esta segunda ressurreição nem como imortalidade nem como glorificação.

Nossa glória especial parece consistir parcialmente da esperança à qual nos apegamos: de que seremos glorificados. Paulo também parece ensinar que, depois de os crentes terem sido glorificados, todo o mundo criado passará por uma renovação fundamental: "A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à vaidade... na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória [ou glorificação] dos filhos de Deus" (Rm 8.19-21).

J. K. GRIDER

Veja também CÉU.

GNOSTICISMO. Antes da primeira metade do século XX, os heresiólogos (defensores do cristianismo contra heresias) primitivos, tais com Irineu, Tertuliano, Hipólito e Epifânio eram nossas fontes básicas de informações a respeito dos gnósticos. Estes heresiólogos eram contundentes em suas denúncias contra os gnósticos, que, segundo se percebia, desviavam os cristãos mediante a manipulação das palavras e a torção dos significados das Escrituras. De interesse especial aos intérpretes gnósticos eram as histórias em Gênesis, o Evangelho Segundo João e as epístolas de Paulo.

Usavam os textos bíblicos visando seus próprios propósitos. Na realidade, gnósticos como Herácleon e Ptolomeu foram os primeiros comentaristas do quarto evangelho. Mas Irineu compara tais interpretações com uma pessoa que desmonta um belo quadro de um rei e o reconstitui num quadro de uma raposa (*Adversus Haereses* 1.8.1).

Os heresiólogos consideravam o gnosticismo como o produto da combinação entre a filosofia grega e o cristianismo. Por exemplo, depois de descrever detalhadamente os hereges gnósticos, Tertualiano proclama: "O que mesmo Atenas tem a ver com Jerusalém? Que concórdia há entre a Academia e a Igreja? O que há entre os hereges e os cristãos?... Fora com todas as tentativas de produzir um cristianismo misturado, composto de modo estóico, platônico e dialético" (*Da Prescrição Contra os Hereges 7*). O conceito que os heresiólogos tinham do gnosticismo era geralmente considerado aceitável, mesmo no fim do século XIX, quando Adolf Harnack definiu o gnosticismo como "a secularização aguda do cristianismo".

A escola da história das religiões, da qual Hans Jonas é um expoente contemporâneo, tem desafiado esta definição. Segundo Jonas, o gnosticismo é um fenômeno religioso geral do mundo helenista e é o produto da fusão entre a cultura grega e a religião oriental. A "conceptualização grega" das tradições religiosas orientais — isto é, o monoteísmo judaico, a astrologia babilônica e o dualismo iraniano — é vista como a base para o gnosticismo. Embora R. M. Wilson e R. M. Grant rejeitem uma definição tão ampla e afirmem, pelo contrário, uma base primária no judaísmo helenístico ou na apocalíptica judaica, a vantagem do parecer de Jonas é que ele reconhece o amplo espectro dentro do gnosticismo. A fraqueza é que a definição abrange quase tudo dentro do conceito das religiões helenísticas.

A amplidão das tendências gnósticas, no entanto, tem sido confirmada pela descoberta de uma biblioteca gnóstica em Nag Hammadi, no Egito. Nos treze códices antigos estão incluídos cinqüenta e dois tratados dos quais seis representam duplicações. Os tratados são de vários tipos e tendências. Um grande número deles claramente representa uma perspectiva gnóstica cristã, sendo que os três mais conhecidos são os chamados evangelhos valentinianos: o Evangelho de Tomé (composto de uma série de breves palavras de Jesus), o Evangelho de Filipe (uma coletânea de expressões, metáforas e argumentos esotéricos) e o Evangelho da Verdade (um discurso sobre a deidade e a unidade, que relembra a linguagem do quarto evangelho mas especificamente orientado em direção à mitologia gnóstica e possivelmente ligado com o Evangelho da Verdade escrito por Valentino, mencionado em Irineu). Há, também, entre os tratados gnósticos cristãos o Apócrifo de Tiago, os Atos de Pedro e dos Doze Apóstolos, o Tratado da Ressurreição, a longa coletânea conhecida como o Tratado Tripartite, e três edições do Apócrifo de João (a história fascinante da criação, que envolve uma reinterpretação dos relatos de Gênesis).

Mas nem todos os tratados revelam uma orientação pseudo-cristã. A Paráfrase de Sem parece refletir uma perspectiva gnóstica judaica. O Discurso sobre o Oitavo e o Nono é obviamente um tratado hermético. O tratado mais volumoso na biblioteca (132 páginas) tem a designação Zostrianos e alega ser da autoria de Zoroastro. Um dos aspectos interessantes desta biblioteca é a presença de duas edições de Eugnosto, o Bem-Aventurado, que parece ser um documento filosófico não-cristão que aparentemente foi "cristianizado" num tratado editado, chamado a Sofia de Jesus Cristo. Finalmente, a presença de um segmento da *República* de Platão entre estes documentos testemunha ainda mais a natureza sincretista do pensamento gnóstico. Como resultado dos plágios dos gnósticos, os leitores perceberão certa fluidez nas designações gnósticas.

Tipos de Gnosticismo. A despeito de uma fluidez dentro do gnosticismo, Jonas identifica dois padrões ou estruturas básicas do pensamento gnóstico. Trata-se de duas estruturas mitológicas que procuram explicar o problema do mal em termos do seu relacionamento com o processo da criação.

Iraniano. Esta ramificação do gnosticismo desenvolveu-se na Mesopotâmia, reflete um dualismo horizontal associado com o culto zoroastriano e é condensada na sua forma gnóstica posterior do maniqueísmo. Neste padrão, a luz e as trevas, os dois princípios ou divindades primordiais, estão entregues a uma luta decisiva. Esta luta tem sido posicionada pelo fato de que, visto que a luz transcende a si mesma e brilha além da sua própria esfera, partículas de luz eram sujeitas à captura pelo seu inimigo invejoso, a escuridão. Portanto, a fim de lançar um contra-ataque e tomar de volta as suas partículas perdidas, a luz dá origem a (ou "emana") uma série de divindades subordinadas que são emanadas com o propósito de batalhar. Na sua própria defesa, a escuridão também põe em andamento uma geração comparável de subdivindades e toma as medidas para sepultar as partículas de luz num mundo criado. Este âmbito cósmico torna-se a esfera de combate para os protagonistas. O objetivo da luta é conquistar os seres humanos que contêm as partículas de luz, e efetuar sua libertação da prisão deste mundo, de modo que possam reentrar na esfera da luz celestial.

Sírio. Este tipo de gnosticismo surgiu na área da Síria, Palestina e Egito e reflete um dualismo vertical muito mais complexo. Neste sistema, o princípio ulterior é bom, e a tarefa dos pensadores gnósticos é explicar como o mal emergiu do único princípio do bem. O método empregado é a identificação de alguma deficiência ou erro no bem.

A solução valentiniana ao problema do mal é que o deus bom (a profundeza ulterior) com seu consorte (o silêncio) inicia o processo de nascimentos (ou "emana") uma série de deidades em pares (casais). A última das deidades subordinadas (geralmente chamada Sofia, sabedoria), está descontente com seu consorte e deseja, pelo contrário, um relacionamento com a profundeza ulterior. Este desejo é inaceitável na Deidade e, sendo extraído da Sofia e excluído das regiões celestiais (*plērōma*). Embora a Sofia seja liberta, desta forma, da sua concupiscência, a Deidade perdeu parte da sua natureza divina. O alvo, portanto, é a recuperação da luz decaída.

Mas o desejo excluído (ou Sofia inferior) não tem consciência da sua natureza caída, e, dependendo dos vários relatos diferentes, ela ou seu filho, o Criador, começa um processo "demiúrgico" ou de geração, que parcialmente reflete o processo de "emanação" no *plērōma*, que finalmente resulta na criação do mundo. A Deidade superior (*plērōma*) mediante seu mensageiro divino (freqüentemente chamado Cristo ou o Espírito Santo) consegue, através de um ardil, que o Criador-Demiurgo sopre no homem o fôlego da vida, e assim as partículas de luz são passadas para um homem-luz. A estratégia de defesa da deidade inferior (o âmbito do Demiurgo) é que o homem-luz está sepultado num corpo de morte que, sob a orientação do Demiurgo, foi formado por suas pseudo-subdivindades, também conhecidas como "as sinas" ou identificadas com o âmbito dos planetas.

A história do Jardim do Éden passa, então, a ser transformada, de modo que a árvore bíblica do conhecimento do bem e do mal torna-se um meio de se atingir o conhecimento (*gnōsis*) estabelecido nas regiões celestiais ou pleromáticas. Mas a árvore da vida veio a ser um meio de escravidão e dependência estabelecidas pelo âmbito do Demiurgo. O mensageiro divino do *plērōma* incentiva o homem a comer da árvore do conhecimento e, agindo assim, o homem descobre que o Criador-Demiurgo ciumento (freqüentemente ligado com formas erroneamente escritas de Javé, tais como Yaldabaoth ou Iao) não é, na realidade, o Deus ulterior, mas um inimigo de Deus. Assim, o homem, como resultado da ajuda divina, veio a saber mais do que o Criador. Furioso,

o Criador lança o homem para dentro de um corpo terrestre de esquecimento, e o âmbito pleromático é forçado a dar início a um processo de despertamento espiritual por meio do mensageiro divino.

O mensageiro divino é freqüentemente identificado com a figura do Jesus Cristo dos cristãos, mas semelhante identificação tem algumas alterações muito significativas. Visto que o âmbito divino é basicamente oposto à criação do âmbito inferior, os corpos, na melhor das hipóteses, fazem parte do processo criado e, portanto, precisam ser considerados somente como veículos que o divino pode usar visando seus propósitos. O mensageiro divino, Cristo, tendo o objetivo de modelar a perspectiva divina, "adotou" o corpo de Jesus num momento tal como o batismo, e deixou-o no instante imediatamente anterior à crucificação. O "Jesus" ou o Cristo ressurreto, livre das restrições do corpo, baseado nessa modelação tem o poder de despertar o homem do seu sono de esquecimento. Este ato do mensageiro divino de assumir o corpo de Jesus é geralmente chamado "adocionismo" e relaciona-se com o docetismo, em que Cristo meramente parece ser um homem.

Os gnósticos são aqueles colocados num mundo onde são as pessoas espirituais (*pneumatikoi*) que possuem as partículas de luz e só precisam ser despertadas para herdarem os seus destinos. Declara-se que também há no mundo pessoas psíquicas (*psychikoi*) que estão um grau abaixo e que precisam trabalhar para merecer qualquer grau de salvação que possam conseguir. Os gnósticos freqüentemente identificavam tais psíquicos com os cristãos e, compreensivelmente, irritavam heresiólogos cristãos como Irineu. A terceira divisão deste conceito da humanidade é composta de pessoas materiais (*hylikoi* ou *sarkikoi*), que não têm oportunidade alguma de herdar qualquer forma de salvação, mas que estão destinadas à destruição. De acordo com isso, torna-se óbvio que semelhante conceito de antropologia é muito determinista em sua orientação.

O alvo valentiniano é a reentrada no *plērōma*, que freqüentemente é simbolizado por termos tais como "união" ou "unidade". Em documentos tais como o Evangelho de Filipe, no entanto, o uso do termo "câmara nupcial" pode sugerir um sacramento de união. Tais expressões ressaltam o fato de que em muitos documentos gnósticos é empregada terminologia sexualmente sugestiva. Para alguns gnósticos, os interesses sexuais podem estar ligados com uma alternativa espiritual dentro de um estilo de vida ascético que parece expressar-se em advertências no sentido de não fragmentar ainda mais as partículas de luz em si mesmo pelo casamento ou pelas relações sexuais. Para outros, no entanto, tais como os seguidores de Marcus, a perspicácia espiritual era aparentemente transferida através da atividade de cópula fora do casamento.

Na morte, os gnósticos que tinham experimentado o despertamento lançavam de si os farrapos da mortalidade, ao subirem pelos âmbitos das sinas (ou planetas). Assim, passando pelo purgatório dos planetas, chegavam finalmente ao limite (*horos*) ou fronteira (às vezes chamada a "cruz") onde, destituídos de tudo quanto constitui o mal, recebem as boas-vindas para a esfera eterna. O conceito do purgatório na tradição católica romana tem relacionamento com o padrão purgativo no pensamento gnóstico.

A descrição acima é um padrão para se entender o tipo sírio de estrutura gnóstica. Embora esta estrutura deva fornecer um modelo útil para os leitores interpretarem os documentos gnósticos, é imperioso reconhecer a natureza sincretista do gnosticismo e a grande variedade de formas que estão em evidência. Os setianos, por exemplo, usavam Sete como sua figura de proa humana, ao passo que os orfitas concentravam-se no papel da serpente ao dar conhecimento. As vastas possibilidades de variação de estrutura tornam os estudos gnósticos um empreendimento que desperta a curiosidade e exercita a mente.

Os gnósticos, obviamente, usavam fontes como o dualismo platônico e o pensamento religioso oriental, incluindo idéias derivadas do cristianismo. Este uso de fontes, no entanto, freqüentemente resultou em ataques contra tais origens. Por exemplo, os gnósticos empregam o conceito da sabedoria (o alvo da filosofia grega), de maneira que ela é considerada a causa de todos os males no mundo. Semelhante ataque ingênuo contra o conceito da sabedoria é muito mais hostil do que as declarações de Paulo em 1 Co 1.22-2.16.

Além do sistema valentiniano e suas muitas formas correlatas, a literatura hermética fornece um dualismo mais ou menos semelhante, com estrutura vertical. Esta literatura surgiu no Egito, e a maioria dos escritos parece, de modo geral, sem vínculo algum com o cristianismo ou o judaísmo, embora o tratado principal do *Corpus Hermeticum*, conhecido como *Poimandres*, não seja totalmente diferente do mundo do pensamento do quarto evangelho. A literatura hermética, portanto, levanta o problema das origens gnósticas.

O Problema da Datação. Por causa dos problemas metodológicos no tocante às origens gnósticas, é imperioso mencionar brevemente o mandeanismo. Na década de 1930 muitos estudiosos referiam-se ao mandeanismo como pré-cristão, a despeito do fato de que os documentos usados no processo interpretativo tenham sido obtidos da pequena seita contemporânea na Pérsia. Não há, naturalmente, dúvida alguma de que as tradições desta seita batismal (que se refere a João Batista) provêm de um período muito anterior. Mas quanto tempo antes da ascensão do islamismo — que considerava os mandeanos um grupo religioso válido que possuíam escritos sagrados e um profeta anterior a Maomé — é totalmente desconhecido. A questão da datação é, portanto, extremamente problemática em todo o estudo do gnosticismo. Alguns documentos tais como as matérias herméticas, parecem evidenciar bem poucas influências do cristianismo, ao passo que alguns documentos, como a Sofia de Jesus, podem ser redações cristianizadas de documentos não-cristãos anteriores. Mas a pergunta que ainda aguarda uma resposta é: Quando surgiu o gnosticismo? Está claro que já na metade do século II d.C. o gnosticismo chegara ao auge de seu florescimento. Mas, de modo contrário a Schmithals (*Gnosticism in Corinth*) os opositores de Paulo em Corinto dificilmente seriam gnósticos. Os opositores descritos em Colossenses ou Efésios eram gnósticos? Os opositores nas epístolas joaninas eram gnósticos? É difícil ler o NT e obter qualquer convicção segura no presente de que os escritores canônicos estavam atacando os devotos ou os mitificantes gnósticos.

G. L. BORCHERT

Veja também MANDEANOS; LITERATURA HERMÉTICA.

Bibliografia. D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography* 1948-1969, mais suplementos bibliográficos anuais, do mesmo autor, começando em 1971 *in Nov T;* J. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*; R. M Grant, ed., *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*; W. Foerster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, 2 vols.; B. Aland, *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*; G. L. Borchert, "Insights into the Gnostic Threat to Christianity as Gained Through the Gospel of Philip," in *New Dimensions in New Testament Study*, ed. R. N. Longenecker e M. C. Tenney; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*; H. Jonas, *The Gnostic Religion*; E. Pagels, *The Gnostic Gospels*; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth* e *Paul and the Gnostics;* R. M. Wilson, *The Gnostic Problem* e *Gnosis and the New Testament*; E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism.*

GOGARTEN, FRIEDRICH (1887-1967). Teólogo alemão. Gogarten foi educado na tradição teológica do idealismo alemão, e o primeiro livro que escreveu foi sobre o

pensamento religioso de Fichte. Seu liberalismo, no entanto, não o deixou à vontade e, dentro de pouco tempo, começou a ir contra a idéia de que Jesus Cristo representava a "fonte dentro de nós", favorecendo Aquele que fica em contraste conosco. Concluiu que o liberalismo nos ensinara a considerar todas as coisas como realizações humanas, mas as obras dos homens não têm permanência em si mesmas. Não somente começam, como também terminam: "Todos nós entramos tão profundamente na parte humana que perdemos a Deus."

Quando Gogarten fez uma preleção diante da assembléia dos "Friends of the Christian World" (Amigos do Mundo Cristão), não deixou dúvida alguma quanto a ter adotado novas diretrizes teológicas. William Shafer relembra que "com Gogarten, Martinho Lutero entrou na sala de banquetes de Wartburg... pronto para jogar sua garrafa de tinta na cabeça do Diabo".

Gogarten associou-se com um jovem pastor suíço, Karl Barth, que de modo semelhante se desembaraçava do idealismo teológico anterior, e mapeava um itinerário que posteriormente seria chamado de "teologia da crise", "teologia dialética" e "neo-ortodoxia". A polêmica de Gogarten defendia a reconsideração da fé cristã em linha históricas mais do que metafísicas. A História subentendia para ele o processo de interação em que a existência e o significado são recriados.

Para Gogarten, a responsabilidade cristã consistia na receptividade (existência a partir do outro), na atividade (existência em prol do outro) e no coração aberto "ao mistério absoluto que exerce pressões sobre a consciência humana acerca da responsabilidade pelo mundo". Barth criticou Gogarten por buscar a idéia da História como uma segunda fonte de revelação, e Gogarten contra-acusou Barth de manter uma dialética abstrata, que não tinha tangência histórica. Gogarten defendeu Bultmann vigorosamente na controvérsia da demitização, mas suas críticas acabaram sendo retomadas pelos chamados pós-bultmanianos tais como Gerhard Ebeling e Ernst Fuchs.

M. A. INCH

Veja também NEO-ORTODOXIA; DEMITIZAÇÃO.

Bibliografia. F. Gogarten, *Demythologizing and History* e The Reality of Faith; T. Runyon, Jr., "Friedrich Gogarten," in M. Marty e D. Peerman, eds., *A Handbook of Christian Theologians*; L. Shiner, *The Secularization of History: An Introduction to the Theology of Friedrich Gogarten.*

GOMARO, FRANCISCO (1563-1641). Teólogo calvinista holandês. Nascido em Bruges, Gomaro estudou em Estrasburgo, Neustadt, Oxford e Cambridge antes de completar seu doutorado em Heidelberg, em 1594. Em 1586 tornou-se pastor da comunidade holandesa em Frankfurt, e em 1594 foi nomeado catedrático de teologia em Leiden. Ali, destacou-se como um forte defensor da ortodoxia calvinista; e depois de Jacobus Arminius ter vindo participar do mesmo corpo docente em Leiden em 1603, desenvolveu-se uma controvérsia entre eles. A questão principal entre Gomaro e Arminius foi esta: Arminius sustentava que, na obra da salvação, o homem coopera com Deus em certo sentido, ao passo que Gomaro sustentava que nesta obra, Deus, e somente Deus, está ativo. Quando Conrad Vorstius, pró-arminiano, foi nomeado para suceder a Arminius em 1610, Gomaro pediu demissão de sua cadeira, em sinal de protesto. Em 1611, tornou-se ministro da congregação reformada em Middleburg; de 1614 a 1618 ensinou no seminário protestante francês em Saumur; e de 1618 até à sua morte lecionou em Groningen.

Em 1610, o grupo arminiano publicou *A Remonstrância*, um manifesto que

expunha seu ponto de vista teológico. Imediatamente, os gomaristas replicaram com uma *Contra-Remonstrância*. Esta controvérsia foi se arrastando até 1618, quando o Sínodo de Dort foi convocado para resolver a disputa. Este sínodo pronunciou-se contra os arminianos e asseverou nos seus decretos os chamados cinco pontos do calvinismo, a saber: a eleição incondicional, a expiação limitada, a depravação total, a graça irresistível e a perseverança final dos santos. Mas Gomaro, que desempenhou um papel de importância em Dort, não conseguiu convencer o sínodo a endossar seu supralapsarianismo — isto é, a idéia de que o decreto divino da eleição antecedeu a queda do homem e contemplava o estado caído do homem como parte do plano divino da predestinação.

N. V. HOPE

Veja também ARMINIUS, JACOBUS; DORT, SÍNODO DE; SUPRALAPSARISMO.

Bibliografia. A. W. Harrison, *The Beginnings of Arminianism*; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, I, 508-23, III, 550-97.

GORE, CHARLES (1853-1932). Por algum tempo, como Bispo de Oxford, foi o líder mais influente na Igreja Anglicana. Trabalhou para levar um ponto de vista mais reconciliador e liberal ao Movimento de Oxford, que procurava restaurar os ideais da Igreja Alta do anglicanismo do século XVII.

Gore é caracterizado como um "católico liberal". Para ele, tratava-se do anglicanismo no seu melhor aspecto. Notava três marcas do catolicismo, como a sucessão apostólica, o alto conceito do sacramentalismo e uma regra de fé comum. O liberalismo de Gore é visto na sua preocupação em dar à razão um amplo domínio, quer na filosofia ou na ciência, quer na crítica histórica, quer na experiência espiritual da humanidade.

A má fama em escala nacional veio quando Gore editou *Lux Mundi* (1889) e contribuiu escrevendo para ela. Os colaboradores anglicanos do Movimento Oxford queriam, neste volume, colocar a fé católica na linha da erudição moderna e dos problemas morais contemporâneos. O ensaio de Gore: "O Espírito Santo e a Inspiração" arraigava a autoridade para a igreja na orientação do Espírito Santo. O Espírito age na igreja para ajudar as Escrituras, a razão, e a tradição a se interpretarem mutuamente. O impacto disto, para Gore, era que a igreja podia estar completamente aberta às novas conclusões da crítica bíblica. Estas opiniões levaram ao rompimento entre Gore e a geração mais antiga de líderes conservadores da Igreja Alta.

As opiniões de Gore foram expandidas em suas Preleções Bampton, *A Encarnação do Filho de Deus* (1891), e nas suas *Dissertações sobre Assuntos Ligados com a Encarnação* (1895). Nelas, a *kenosis* ou auto-esvaziamento de Cristo veio a ser a chave da encarnação, a doutrina central do cristianismo para Gore. Isto significava que, durante Sua "vida encarnada e mortal", Jesus, pelo Seu "amor auto-restritivo" Se limitou voluntariamente, de modo que Suas funções e poderes divinos, tais como a onisciência, não eram exercidos. Gore acreditava que isto era bíblico, e que permitia que o Filho de Deus, sem deixar de ser Deus, entrasse plenamente na experiência humana. Pressuposta em todo o pensamento de Gore estava a união básica entre a natureza e a graça, em que Jesus Cristo é tanto Criador como Redentor. Em Jesus, a intenção criadora da Deidade atingiu sua mais alta realização.

A produção literária de Gore foi grande, depois de ele pedir demissão do seu bispado em 1919. Sua obra *Reconstruction of Belief* ("Reconstrução da Crença" — 1926) foi uma publicação num só volume de três obras anteriores. Seus conceitos

sociais marcantes foram resumidos em *Christ and Society* ("Cristo e a Sociedade" — 1928).

D. K. McKIM

Veja também MOVIMENTO DE OXFORD; LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. J. Carpenter, *Gore: A Study in Liberal Catholic Thought*; P. E. Hughes, ed., *Creative Minds in Contemporary Theology*; G. Crosse, *Charles Gore: A Biographical Sketch*; J. C. Davies, "Charles Gore," *Theol* 25:259ss.; T. A. Langford, *In Search of Foundations: English Theology* 1900-1920; G. L. Prestige, *The Life of Charles Gore;* A. M. Ramsey, *From Gore to Temple*; *ODCC.*

GOVERNO. O Testemunho Bíblico. Do ponto de vista bíblico, o governo é um dos meios que Deus estabeleceu para reger a Sua criação, usando os seres humanos como mordomos. Neste contexto geral, o governo é semelhante a todas as demais formas de mordomia humana, inclusive a responsabilidade de pais, empregadores, professores, artistas e assim por diante; cada um tem a sua responsabilidade para administrar parte da criação de Deus sob a autoridade dEle (veja, *e.g.*, 1 Pe 2.13-3-17; 5.1-7).

A chamada de Deus para qualquer mordomo humano é uma chamada à obediência em âmbitos específicos de responsabilidade, de acordo com a lei normativa de Deus. A responsabilidade das autoridades do governo deve ser diferenciada da responsabilidade de pais, dos professores ou pastores e, portanto, o governante deve aprender a conhecer e cumprir as responsabilidades peculiares ao governo. Agindo assim, o oficial público é obrigado, como mordomo e servo, a corresponder obedientemente ao domínio universal de Deus sobre a terra.

Este arcabouço geral da mordomia humana sob o domínio de Deus fica evidente, por exemplo, na escolha que Deus fez de Moisés e de Davi para a responsabilidade do governo (Ex 3.11-12; 18.13-26; Dt 17.14-20; 1 Sm 16.12-13; 2 Sm 7.1-29), nos Seus desafios aos governantes de Israel, através dos profetas (1 Sm 13.11-14; Is 10.1-4; Jr 22.1-30; Dn 2.20-23; 4.34-37; Zc 7.8-14) e no ensino em muitas partes do NT a respeito da autoridade governamental (Jo 18.33-37; 19.7-11; Rm 13.1-7; Cl 1.15-16; Ap 11.15-19).

O caráter e o propósito específicos do governo são iluminados nos textos bíblicos desde a parte inicial do AT até ao fim do NT, embora nenhum destes textos sejam um tratado sobre governo que se possa comparar com ensaios políticos em grego, latim e da Europa moderna. Conhecemos o propósito de Deus para o governo por meio de vários contextos bíblicos onde, numa ocasião, Deus dá diretrizes para a entrada de Israel na Terra Prometida ou, em outra, opõe-Se ao abuso do poder pelos reis de Israel ou, ainda, instrui os cristãos no tocante às suas obrigações adequadas para com o governo em determinadas situações. A partir destes textos, não obtemos uma filosofia de política, mas aprendemos muitas coisas a respeito do significado normativo da justiça e da injustiça, das tarefas peculiares dos governantes terrestres e do relacionamento adequado entre os governantes e os governados. No que diz respeito ao governo, a Bíblia é verdadeiramente uma luz em nosso caminho (Sl 119.105).

Uma das coisas que aprendemos das Escrituras quanto à natureza do governo é que ele tem tarefas amplas de distribuição e retribuição para o bem de toda a comunidade ou sociedade sobre a qual governa (veja, *e.g.*, Ex 21; Lv 25; Dt 24.1-22). Hoje, chamaríamos isto de uma responsabilidade "pública". Hoje, a sociedade é uma diversidade de famílias, negócios, escolas, associações, igrejas e assim por diante. Os governos são conclamados a zelar pela saúde pública em geral e pelo bem-estar da

sociedade inteira, mas isso não lhes dá autoridade para desfazerem ou destruirem as responsabilidades conferidas por Deus próprias a pais, pastores, mestres, empregadores e a outros mordomos. Regras e regulamentos para higiene pública, transporte, contratos, e a punição de crimes, por exemplo, são leis públicas que pertencem à jurisdição do governo.

Portanto, esta esfera da responsabilidade pública deve ser cumprida como uma tarefa recebida em confiança de Deus, uma mordomia de justiça por amor à sociedade inteira. Quando a justiça não é distribuída pelo governo a todas as pessoas sujeitas à sua autoridade, logo o abuso de poder se manifesta naquela esfera de responsabilidade. O uso apropriado da autoridade pública ou o abuso daquela autoridade revela-se de modo especificamente claro quando se trata do emprego da força. Desde o início do testemunho bíblico, Deus revela que o uso da força contra outro ser humano é errado (Gn 9.5-6; Ex 20.13; 21.12-17), merecendo castigo por um governante nomeado por Deus, de modo que a retribuição apropriada possa ser feita e a justiça seja afirmada como a base de todos os inter-relacionamentos na sociedade. Uma das responsabilidades centrais do governo, portanto, é refrear o uso da força e punir aqueles que empregam violência contra seus próximos.

Quando o próprio governo usa a força de modo ilegal, ou de maneira a não refrear a violência mas, sim, a incentivá-la, passa, então, a revelar irresponsabilidade e falta de obediência à norma divina de justiça. A maioria das ideologias políticas do mundo moderno contém elementos que permitem ou até mesmo incentivam os governos a empregar a força visando propósitos que não são justos de um ponto de vista bíblico. Os cristãos, portanto, devem atuar não somente para estimular os governos a refrearem e punirem a violência perpetrada por indivíduos na sociedade, como também a incentivar os próprios governos a agirem com justiça e a não instigarem a violência injusta por meio de opressão, guerra e engrandecimento de si mesmos.

Por fim, devemos nos lembrar sempre de que a revelação bíblica demonstra que o governo é um dos meios de Deus revelar a Si mesmo. Deus Se revelou não somente como Pai, Pastor, Marido, Conselheiro, Agricultor, Irmão e Amigo, mas também como Rei, Juiz, Governador e Senhor. O governo, portanto, não é simplesmente um bem humano que temos à nossa disposição para manter alguma medida de paz e de ordem na terra. O governo é mais do que um assunto deste mundo que possa ser desconsiderado por ser menos importante no plano global de Deus para a criação. O governo é tão importante na auto-revelação de Deus quanto a vida em família, a agricultura, a adoração e cada aspecto da vida criada feita em Jesus Cristo, através dEle e para Ele, a fim de revelar a glória de Deus (veja Sl 93; 94.1-3; 95.3; Is 9.6-7;Cl 1.16; Hb 1.8-14; Ap 1.5; 8; 19.11-21).

Reações Cristãs na História. O testemunho bíblico a respeito do governo e de seu lugar no plano de Deus para Suas criaturas humanas tem sido muito discutido entre os próprios crentes fiéis à Bíblia. Quer se trate de Israel sob a autoridade de Moisés ou sob um dos reis de Israel; quer durante o período fragmentado dos juízes ou no período do exílio; quer durante a perseguição dos judeus ou dos cristãos pelos romanos — todas estas circunstâncias causaram consideráveis diferenças de opinião a respeito da responsabilidade do povo de Deus no tocante ao próprio papel do governo.

Depois de trezentos anos de existência incerta e da perseguição após a primeira vinda de Cristo, os cristãos receberam com bastante rapidez um lugar protegido no antigo mundo romano, quando os próprios imperadores romanos se tornaram cristãos. Primeiramente, Constantino e, depois, um sucessor após o outro começaram a "cristianizar" Roma. Esta era a bênção providencial de Deus de proteção para os cristãos, ou era o início da queda da graça à medida que os cristãos começavam a

depender da ordem imperial romana para a sua vida e segurança neste mundo? O ensino bíblico a respeito do senhorio de Cristo poderia ser adaptado à soberania terrestre de um imperador? A igreja existe pela graça de uma autoridade imperial (ou outra), ou o governo terrestre existe pela graça de Cristo?

Antes do fim do primeiro milênio depois de Cristo, os cristãos tinham estabelecido dois "impérios" divergentes no Oriente e no Ocidente. O oriental seguiu mais de perto a tradição romana da soberania imperial que cuidava da igreja, ao passo que o ocidental acabou desenvolvendo um padrão de soberania eclesiástica sobre as terras feudais. Durante todo o tempo, uma minoria dentro das duas tradições opôs-se a este emaranhamento terrestre e ao orgulho da igreja, e procurou uma vida de piedade imaculada pelo poder, riquezas e bens deste mundo.

Já nos tempos da Reforma, no século XVI, pessoas que protestavam dentro da Igreja ocidental tinham obtido poder suficiente para desafiar a própria existência do domínio eclesiástico romano sobre a política e a cultura. A maioria dos anabatistas tiravam forças da longa tradição de protesto dentro da igreja e apelavam a favor de uma separação total entre a Igreja e o Estado. Qualquer que seja o governo que esteja dentro do plano de Deus, certamente ele existe "fora da perfeição de Cristo", argumentavam.

Os calvinistas e luteranos, por outro lado, adaptavam-se mais prontamente às estruturas centralizadas no Estado que acabavam de emergir, e nelas procuravam uma relativa liberdade para a igreja dentro de uma ordem política que protegeria a ortodoxia homogênea da sociedade (sendo que a ortodoxia era definida por um credo luterano ou calvinista). A Igreja Católica Romana não aceitava as reinterpretações calvinistas, luteranas ou anabatistas acerca das ordens eclesiásticas ou políticas. No Oriente, muito pouca coisa se alterava.

No Ocidente, a maioria dos Estados que acabavam de emergir tomavam forma, de modo que levavam a uma separação de fato entre o poder político e o estabelecimento eclesiástico, embora não muitos católicos nem protestantes realmente aceitassem a intepretação anabatista desta realidade. O que temos hoje, portanto é, em grande medida, estados "seculares", e uma multidão de opiniões divergentes entre os cristãos a respeito de como devem relacionar-se com aquelas autoridades políticas. Os estados modernos não estão simplesmente desligados das igrejas; na maioria dos casos, baseiam-se em ideologias que não declaram ter qualquer relação com um conceito bíblico da realidade nem dependência do mesmo. As ideologias modernas liberais, socialistas e comunistas, todas alegam estar arraigadas em nada mais do que a soberania e independência da vontade e razão humanas.

Muitos cristãos, no entanto, passam seu tempo procurando avaliar ou até mesmo justificar os méritos relativos destas ideologias de um ponto de vista bíblico. Outros aceitam a incompatibilidade entre o cristianismo bíblico e as instituições políticas modernas e procuram uma vida e testemunho cristãos mais puros, à parte da ligação com a política. Outros procuram recuperar uma das tradições de vida e de pensamento mais antigas, católicas ou protestantes, como base da reforma ou da participação da vida política. E, finalmente, há um grande número de cristãos que simplesmente desconsideram o governo e a política, e permanecem apáticos, pois consideram que aquele âmbito não tem relevância para seu testemunho cristão. No âmbito da política e do governo hoje em dia, parece haver bem pouca concordância entre os cristãos a respeito da natureza e tarefa do governo, do ponto de vista bíblico. Não somente as tradições ortodoxa, católico-romana e várias protestantes continuam a desenvolver-se com vários graus de lealdade aos pontos de vista políticos do passado, como também hoje, especialmente no Terceiro Mundo, estão emergindo novas interpretações da vida política, sendo que muitas são influenciadas por conceitos bíblicos, bem como por

influências ideológicas modernas.

Questões e Perguntas Chaves para Nossos Dias. Considerando a diversidade das abordagens "cristãs" sobre a vida política à luz do testemunho bíblico, algumas questões parecem destacar-se, por serem importantíssimas para nossa consideração hoje.

Em primeiro lugar, os cristãos não devem esperar achar na revelação bíblica algum tipo de modelo de governo ideal ou imutável (nem um modelo de Estado) mediante o qual devam avaliar sua responsabilidade na realidade contemporânea. Em parte alguma da Bíblia, Deus propõe um ideal de monarquia ou de república como a verdade imutável para a nossa aspiração. A busca de um ideal divino provém da tradição grega da filosofia, e não da revelação bíblica. O que achamos na Bíblia são freqüentes exemplos de instrução e modelo acerca da exigência normativa de justiça, que Deus faz. O mandamento de Deus no sentido de se praticar a justiça exigia respostas diferentes quando Israel estava peregrinando no deserto, ao entrar em Canaã ou quando foi enviado para o Exílio. Um estado moderno é bem diferente de um império antigo, e os problemas contemporâneos da cultura urbana, das armas nucleares, da destruição do meio-ambiente e populações humanas em grande expansão, exigirão respostas diferentes daquelas oferecidas no século XVI, XI ou V depois de Cristo. Ao invés de debaterem a respeito de ideais em mútua competição, os cristãos devem passar a avaliar de modo crítico suas tradições políticas e ideologias, à luz de uma compreensão mais profunda da revelação bíblica a respeito da justiça.

Em segundo lugar, o caráter do Estado moderno é um fenômeno que requer uma compreensão eficiente da história política e econômica e, portanto, o tipo de educação que damos aos nossos filhos é crucial. Não é possível ler passagens do AT ou do NT a respeito do "governo" e depois simplesmente impô-las na situação contemporânea sem interpretação cuidadosa. O mundo romano, onde surgiu o cristianismo, tinha, por exemplo, uma idéia muito limitada da "cidadania". A maioria das pessoas naquele mundo era simplesmente de "súditos" — sujeitos a uma autoridade supostamente divina investida no imperador. Não havia partidos políticos, não havia jornais livres, nenhuma separação entre a Igreja e o Estado. A maioria dos governos modernos está ligada a constituições estaduais específicas e às tradições do governo por partidos ou pelos militares. A própria idéia de Estado é relativamente nova, sendo desconhecida no período medieval e até mesmo na Grécia antiga, onde a *polis* era mais como um reino religioso do que um Estado moderno. Sem compreender o caráter do Estado e as ideologias modernas que o formam, não podemos começar a considerar um conceito bíblico sobre ele.

E, finalmente, devemos considerar de modo novo o sentido da "aldeia global" contemporânea. O mundo está se tornando rapidamente uma rede estreitamente interligada de sistemas de comunicações, relações comerciais, perigos militares e limitações do meio-ambiente. O sistema do Estado moderno já demonstra limitações em si mesmo. A revelação bíblica acerca do senhorio de Cristo sobre a Terra inteira, a respeito da Terra como escabelo dos pés de Deus, sobre o desafio à soberania de Cristo feito pelo Anticristo com desígnios globais — todas estas dimensões da revelação bíblica são diretamente aplicáveis à vida política e dos governos dos nossos dias. A exigência de justiça está sendo cada vez mais a exigência de *justiça global*, e os cristãos devem estar tomando a dianteira na condução a uma compreensão daquilo que significa a mordomia humana apropriada de governo em correspondência a Cristo, o Rei.

J. W. SKILLEN

Bibliografia. R. H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*; O. Cullmann, *The State in the NT*; A. F. Holmes, ed., *War and Christian Ethics*; R. E. M. Irving, *The Christian Democratic Parties in Western Europe*; R. Mouw, *Politics and the Biblical Drama*; H. E. Runner, *Scriptural Religion and Political Task*; T. G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State*; J. W. Skillen, *Christians Organizing for Political Service*, (ed.) *Confessing Christ and Doing Politics*, e *International Politics and the Demand for Global Justice*; W. Ullamann, *Medieval Political Thought*; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*.

GOVERNO ECLESIÁSTICO. Basicamente, há três tipos de governo eclesiástico — o episcopal, o presbiteriano e o congregacional — cada um adotando características dos outros. O episcopalismo, por exemplo, tem bastante lugar para presbíteros nos seus sínodos e em outros lugares, e suas congregações têm muitas funções independentes. As congregações presbiterianas também têm um papel de importância, ao passo que o aparecimento de moderadores atesta um movimento em direção à supervisão episcopal. A própria existência de agrupamentos tais como a União Batista e a União Congregacional, com seus respectivos presidentes, revelam que as igrejas com uma forma de governo basicamente congregacional ainda têm sensibilidade quanto ao valor de outros elementos na tradição cristã. Apesar disso, as categorias gerais continuam sendo aplicáveis.

Episcopalismo. Neste sistema, os principais ministros da Igreja são os bispos. Outros ministros são presbíteros (ou sacerdotes) e diáconos. Todos estes são mencionados no NT, embora ali os bispos e os presbíteros pareçam idênticos. Aqueles que vêem um sistema episcopal no NT indicam a função dos apóstolos, que, segundo pensam alguns, foi passada para os bispos que os apóstolos ordenaram. Entendem que a posição de Tiago em Jerusalém é importante, por não ser muito diferente da função do bispo que veio a existir depois. As funções de Timóteo e de Tito, conforme reveladas nas epístolas pastorais, demonstram que estes homens eram algo como uma transição entre os apóstolos e os bispos que mais tarde vieram a existir. Declara-se que os apóstolos praticavam a ordenação mediante a imposição das mãos (At 6.6; 1 Tm 4.14), e nomeavam presbíteros nas igrejas que fundavam (At 14.23), presumivelmente com a imposição de mãos. Segundo este ponto de vista, os apóstolos eram os ministros supremos na igreja primitiva, e tomavam todos os cuidados para que homens adequados fossem ordenados ao ministério. A alguns deles confiaram o poder de ordenar, e assim providenciaram a continuidade do ministério durante as gerações que se sucederiam.

Alega-se, ainda mais, que a organização da igreja subseqüente aos dias do NT apóia este ponto de vista. Nos tempos de Inácio, o tríplice ministério estava claramente em existência na Ásia Menor. Já no fim do século II, ele é confirmado na Gália e África pelos escritos de Irineu e Tertuliano. Em nenhum lugar há evidência de uma contenda violenta, tal como seria natural se tivesse sido derrubado um congregacionalismo ou presbiterianismo divinamente ordenado. O mesmo ministério tríplice é considerado universal em todas as partes da igreja primitiva, tão logo venham a existir evidências suficientes para nos mostrarem a natureza do ministério. Tira-se a conclusão de que o episcopalismo é a forma primitiva e certa do governo eclesiástico.

Há, porém, objeções. Não há evidência no sentido de que os bispos eram diferentes dos presbíteros nos dias do NT. Dizer que a totalidade do ministério naqueles tempos era de origem apostólica é ir longe demais. Havia igrejas que não foram fundadas por apóstolos, como a de Colossos que, segundo parece, tinha um ministério. Além disso, algumas ordens da igreja primitiva, incluindo o Didaquê, são congregacionais no seu ponto de vista. O argumento em pauta está longe de ser

comprovado.

Apesar disso, o episcopalismo é indubitavelmente antigo e praticamente universal. No decurso do tempo, surgiram divisões, notavelmente o Grande Cisma, em 1054, quando a Igreja Ortodoxa no Oriente separou-se da Igreja Católica Romana no Ocidente. As duas continuam episcopais e sustentam a doutrina da sucessão apostólica. Há diferenças, no entanto. A Igreja Ortodoxa é uma federação de igrejas que governam a si mesmas, sendo que cada uma tem seu próprio patriarca. A Igreja Católica Romana é mais centralizada, e seus bispos são nomeados pelo papa. Há diferenças doutrinárias, tais como as opiniões diversas a respeito da cláusula *filioque*, no Credo de Nicéia.

Na Reforma, houve separações individuais. A Igreja Anglicana rejeitou a supremacia romana, mas manteve o piscopado histórico. Algumas igrejas luteranas optaram por um sistema episcopal, mas não permaneceram na sucessão histórica. Em tempos mais recentes, outras igrejas resolveram ter bispos – *e.g.*, algumas igrejas metodistas – e estas também rejeitaram a sucessão histórica. Tem havido outras divisões, tais como a separação dos católicos antigos, quando foi proclamado o dogma da infalibilidade papal. Mais cristãos aceitam o episcopalismo do que qualquer outra forma do governo eclesiástico, mas as igrejas episcopais, na sua maior parte, não estão em comunhão umas com as outras.

Presbiterianismo. Este sistema enfatiza a importância de anciões ou presbíteros. Seus adeptos geralmente não sustentam que esta forma de governo é a única no NT. Na ocasião da Reforma, os líderes presbiterianos pensavam que estavam restaurando a forma original do governo eclesiástico, mas isto não seria rigorosamente defendido por muitos presbiterianos, hoje. Reconhece-se que houve muito desenvolvimento, mas sustenta-se que ele ocorreu sob a orientação do Espírito Santo e que, neste caso, os pontos essenciais do sistema presbiteriano são bíblicos. É indubitável que, no NT, os presbíteros ocupavam um lugar de importância. São idênticos aos bispos e formam o principal ministério local. Em cada lugar parece ter havido um grupo de presbíteros que formavam um tipo de colégio ou comissão que se encarregava dos negócios da igreja local. Esta é a conclusão natural que se tira de exortações como as de Hb 13.17 e 1 Ts 5.12-13. Percebemos, pela narrativa do Concílio de Jerusalém em At 15, que os presbíteros desempenhavam um papel importante nas posições mais elevadas da igreja primitiva. Na era subapostólica, o bispo desenvolveu-se às expensas dos presbíteros. Tal situação devia-se a circunstâncias tais como a necessidade de um líder forte nos tempos de perseguição e nas controvérsias contra os hereges e, talvez, também o prestígio que acompanhava o ministro que regularmente dirigia o culto da Ceia do Senhor.

Há muita coisa convincente neste argumento. Mas também devemos ter em mente as considerações apresentadas por aqueles que sustentam outros modos de se considerar o governo da igreja. O que está além de toda dúvida é que, a partir da Reforma, o sistema presbiteriano de governo eclesiástico tem tido uma importância muito grande. João Calvino organizou as quatro igrejas em Genebra com base em seu modo de entender que o ministério neotestamentário é quádruplo: o pastor, o doutor (ou mestre), o diácono e o presbítero (ou ancião). Era o pastor quem cuidava da congregação. Este não era o sistema presbiteriano completo, mas lançou os alicerces para ele, e o presbiterianismo desenvolveu-se na Suíça, Alemanha, França, Holanda e em outros lugares. No continente europeu, o nome "reformada" é usado para estas igrejas.

Outro desenvolvimento importante em Genebra ocorreu numa congregação de exilados da Inglaterra da rainha Mary. Eles se reuniam sob a liderança dos seus pastores

eleitos, John Knox e Christopher Goodman, e se desenvolveram segundo as diretrizes presbiterianas. Depois da ascensão de Elizabeth ao trono, Knox voltou para a Escócia, e o seu trabalho acabou levando à plena emergência da Igreja Presbiteriana naquele país, de onde se espalhou para a Irlanda do Norte. A Inglaterra, por várias razões, não aceitou o presbiterianismo tão entusiasticamente quanto a Escócia, mas uma igreja presbiteriana surgiu ali também. O presbiterianismo gaulês teve sua origem nesta última igreja. Da Europa, mais especificamente da Grã-Bretanha, a igreja se espalhou para os Estados Unidos, onde se tornou um dos grupos mais significativos de cristãos. No grande movimento missionário dos tempos modernos, os missionários levaram a forma presbiteriana da igreja para os lugares mais longínquos, e igrejas presbiterianas nacionais foram formadas em muitas partes do mundo.

As igrejas presbiterianas são independentes entre si, mas têm em comum o fato de aceitarem padrões da fé tais como a Confissão Belga, o Catecismo de Heidelberg ou a Confissão de Fé de Westminster e de praticarem uma forma de governo eclesiástico presbiteral. A congregação local elege o seu "conselho", que governa os seus negócios. É dirigida pelo ministro, o "presbítero docente", que é escolhido e chamado pela congregação. Ele, porém, é ordenado pelo presbitério, que consiste dos presbíteros docentes e regentes de um grupo de congregações sobre as quais exerce a jurisdição. Acima do presbitério está a Assembléia Geral ou Supremo Concílio. Em todos os tribunais eclesiásticos, a paridade entre os presbíteros docentes e os presbíteros regentes é importante. Tem havido uma tendência de grupos menores de presbiterianos aparecerem entre os insatisfeitos com a frouxidão (segundo eles entendem) da maneira de algumas igrejas maiores seguirem o presbiterianismo clássico.

Congregacionalismo. Conforme o nome deixa subentendido, esta forma de governo enfatiza o lugar da congregação. Talvez não seja injusto dizer que as principais colunas bíblicas desta posição são os fatos de que Cristo é o Cabeça de Sua Igreja (Cl 1.18, etc.) e de que há um sacerdócio de todos os crentes (1 Pe 2.9). É fundamental no ensino neotestamentário que Cristo não deixou a Sua Igreja. Ele é o Senhor vivo entre o Seu povo. Onde apenas duas ou três pessoas se reúnem em Seu nome, ali está Ele presente. Não é menos fundamental o fato de que o caminho para a mais santa de todas as presenças está aberto ao crente mais humilde (Hb 10.19-20). Outras religiões do século I exigiam a interposição de uma casta sacerdotal se alguém quisesse aproximar-se de Deus, mas os cristãos não se apegavam a isto. A obra sacerdotal de Cristo eliminou a necessidade de qualquer sacerdote terrestre ser o mediador no acesso a Deus. Além disso, há a ênfase que o NT dá à congregação local. Ali, afirma-se, vemos congregações autônomas, não sujeitas ao controle episcopal nem do presbitério. Os apóstolos, é verdade, exercem uma certa autoridade, mas é a autoridade dos fundadores das igrejas e dos apóstolos do próprio Senhor. Depois da morte deles, não havia nenhum apostolado divinamente instituído para tomar o lugar deles. Pelo contrário, as congregações locais ainda governavam a si mesmas, conforme vemos nas ordens eclesiásticas locais tais como o Didaquê. Apela-se, também, ao princípio democrático. O NT deixa claro que os cristãos são todos um em Cristo, e que não há lugar para qualquer autoridade humana absoluta.

O congregacionalismo como sistema apareceu depois da Reforma. Alguns dentre os reformados rejeitaram decisivamente a idéia de uma Igreja do Estado, e entenderam que os crentes formavam uma "igreja dos reunidos", aqueles que ouviram a chamada de Cristo e corresponderam a ela. Um inglês, Robert Browne, publicou na Holanda um tratado famoso: "Reforma Sem Esperar por Ninguém" (1582), onde afirmou o princípio da igreja dos reunidos, sua independência de bispos e magistrados e seu direito de

ordenar ministros. Proibidos de colocarem tudo isto em prática na Inglaterra, muitos atravessaram o mar para a Holanda. Foi da igreja em Leiden que os pais peregrinos saíram navegando para a América do Norte em 1620, e estabeleceram o congregacionalismo no novo mundo, onde se tornou muito importante.

O congregacionalismo é muito mais amplo do que a denominação que leva este nome. Os batistas, por exemplo, geralmente têm a forma de governo congregacional. Entendem que a congregação local é independente, sem estar sujeita a qualquer autoridade externa. Assim ocorre com várias outras denominações. Além disso, há cristãos que, de tempos em tempos, estabelecem suas próprias congregações, sem ligação com ninguém. Os congregacionalistas geralmente se opõem a testes confessionais. Isto leva a uma tolerância admirável, mas também abre caminho a uma distorção do cristianismo neotestamentário, e alguns congregacionalistas têm passado para o unitarismo. Apesar disso, o congregacionalismo permanece como uma forma de cristianismo largamente sustentada, e não se pode negar que ele aponta para valores neotestamentários importantes.

Conclusão. Uma consideração de todas as evidências nos deixa com a conclusão de que é impossível remontar totalmente à era apostólica qualquer um de nossos sistemas modernos. Se estivermos resolutos no sentido de fechar os olhos para tudo quanto estiver em conflito com nosso próprio sistema, talvez o achemos ali, mas de outra maneira será difícil encontrá-lo. É melhor reconhecer que, na Igreja do NT, havia elementos que eram passíveis de serem desenvolvidos nos sistemas episcopal, presbiteriano e congregacional, e que realmente se desenvolveram assim. Mas, embora não haja nenhuma razão por que qualquer cristão da atualidade não fique fiel à forma de governo da sua igreja específica, e não se regozije nos valores que ela contém para ele, este fato não lhe dá a liberdade de considerar, como se não pertencessem à Igreja, outras pessoas que interpretam a evidência de modo diferente.

L. MORRIS

Veja também IGREJA, AUTORIDADE NA; OFICIAIS ECLESIÁSTICOS.

Bibliografia. R. W. Dale, *Manual of Congregational Principles*; E. Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches*; K. E. Kirk, ed., *The Apostolic Ministry*; J. B. Lightfoot, "The Christian Ministry," *Commentary on Philippians*; T. W. Manson, *The Church's Ministry;* J. Moffatt, *The Presbyterian Church*; J. N. Ogilvie, *The Presbyterian Churches of Christendom*; B. H. Streeter, *The Primitive Church*; H. B. Swete, ed., *Essays on the Early History of the Church and Ministry*; W. Telfer, *The Office of a Bishop.*

GRAÇA. Como muitos outros termos familiares, a palavra "graça" tem uma variedade de conotações e nuanças que não precisam ser alistadas aqui. Para os propósitos deste artigo, seu significado é o da bênção imerecida, livremente concedida ao homem por Deus — conceito este que está no âmago não somente da teologia cristã como também de toda a experiência genuinamente cristã. Ao se debater o assunto da graça, uma distinção importante deve ser mantida entre a graça comum (geral, universal) e a graça especial (salvífica, regeneradora), a fim de se compreender corretamente o relacionamento entre a graça divina e a situação humana.

A Graça Comum. A graça comum é assim chamada porque toda a humanidade a recebe em comum. Seus benefícios são experimentados pela totalidade da raça humana, sem discriminação entre uma pessoa e outra. A ordem da criação reflete a mente e a solicitude do Criador que sustenta aquilo que Ele tem feito. O Filho eterno, através de quem todas as coisas foram feitas, está "sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder" (Hb 1.2-3; Jo 1.1-4). A provisão graciosa de Deus em favor de

Suas criaturas é vista na seqüência das estações, semeadura e colheita. Assim, Jesus lembrou aos Seus ouvintes que Deus "faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e vir chuvas sobre justos e injustos" (Mt 5.45). Os cuidados do Criador com a Sua criação, para sustentá-la, é o que temos em mente, ao falarmos da providência divina.

Outro aspecto da graça comum fica evidente no governo ou controle divino da sociedade humana. É verdade que tal sociedade está numa situação de queda pecaminosa. Não fosse a mão limitadora de Deus, nosso mundo realmente se teria degenerado, há muito tempo, num caos de auto-destruição na iniqüidade, em que a ordem social e a vida comunitária teriam sido uma impossibilidade. O fato de que certa medida de harmonia doméstica, política e internacional é desfrutada pela raça humana em geral deve-se à soberana bondade de Deus. Paulo ensina até mesmo que o governo civil com as suas autoridades é ordenado por Deus e que resistir a eles é resistir a Deus. Chega a chamar os governantes e magistrados seculares de ministros de Deus, visto que seu dever apropriado é a manutenção da ordem e da decência na sociedade. Visto que têm o poder da espada para o castigo dos malfeitores, visando os interesses da justiça e da paz, sua autoridade lhes foi dada por Deus. E, de modo significativo, o Estado do qual Paulo se orgulhava ser cidadão era o Estado pagão e, às vezes, perseguidor, o Império Romano, pelas mãos de cujos governantes ele acabaria sendo executado (veja Rm 13.1ss.).

Além disso, é devido à graça comum que o homem retém dentro de si uma consciência da diferença entre o certo e o errado, entre a verdade e a falsidade, entre a justiça e a injustiça, e a consciência de que ele é responsável e passível de prestar contas não meramente ao seu próximo, como também, em última análise, a Deus, seu Criador. O homem, em resumo, tem uma consciência e é dotado com a dignidade de existir como um ser humano responsável. Ele é obrigado, pelo dever, a obedecer a Deus e a servir a seu próximo, fazendo estas duas coisas com amor. A consciência é o enfoque dentro de cada pessoa, como um ser formado à imagem de Deus, não somente de auto-respeito e respeito pelos outros, como também de respeito por Deus.

À graça comum, portanto, devemos atribuir com gratidão o cuidado contínuo que Deus tem com a Sua criação, à medida que Ele atende as necessidades das Suas criaturas, refreia a sociedade humana de tornar-se totalmente intolerável e ingovernável e possibilita que a humanidade, embora caída, viva em conjunto, em geral de modo ordeiro e cooperador, demonstre mútua tolerância e cultive conjuntamente as atividades científicas, culturais e econômicas da civilização.

A Graça Especial. A graça especial é a graça pela qual Deus redime, santifica e glorifica o Seu povo. Ao contrário da graça comum, que é dada universalmente, a graça especial é outorgada somente àqueles que Deus elege à vida eterna, mediante a fé em Seu Filho, nosso Salvador Jesus Cristo. É a esta graça que se deve a totalidade da salvação do cristão: "Ora, tudo provém de Deus que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo", escreve Paulo, a respeito da nova criação do crente em Cristo (2 Co 5.18). A graça regeneradora de Deus é dinâmica. Não somente salva como também transforma e revitaliza aqueles cuja vida anteriormente estava destruída e sem significado. Este fato é ilustrado de modo vívido pela experiência de Saulo, o perseguidor, que foi dramaticamente transformado em Paulo, o apóstolo, de modo que ele pôde testificar: "Pela graça de Deus, sou o que sou; e a sua graça, que me foi concedida, não se tornou vã, antes trabalhei muito mais do que todos eles [os demais apóstolos]; todavia não eu, mas a graça de Deus comigo" (1 Co 15.10). Tudo, portanto, é atribuído à graça de Deus, não meramente a conversão do cristão como também o decurso inteiro de seu ministério e peregrinação. Visando a máxima conveniência, o tema da graça especial agora será desenvolvido segundo vários títulos ou aspectos

teológicos, como graça preveniente, eficaz, irresistível e suficiente.

A graça preveniente é a graça que vem em primeiro lugar. Antecede toda a decisão e esforço humanos. A graça sempre significa que é Deus quem toma a iniciativa, e subentende a prioridade da ação de Deus em favor dos pecadores necessitados. Esta é a total razão de ser da graça: não começa conosco, começa com Deus; não e ganha nem merecida por nós, é livre e amorosamente *dada* a nós, que não temos recursos nem méritos próprios. "Nisto consiste o amor," declara João, não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que "ele nos amou, e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados"; como conseqüência: "Nós amamos, porque ele nos amou primeiro" (1 Jo 4.10, 19). Deus, na realidade, demonstrou Seu amor prévio a nós, por meio da provisão graciosa desta redenção, exatamente quando não tínhamos amor por Ele: "Deus prova o seu próprio amor para conosco", diz Paulo, "pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores", de modo que, "quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho" (Rm 5.8, 10; cf. 2 Co 8.9). Deus, além disso, atuou quando estávamos impotentes (Rm 5.6), sem qualquer capacidade de ajudar a nós mesmos ou de darmos qualquer contribuição para a nossa salvação. O estado do pecador é de morte espiritual, ou seja, de incapacidade total, e sua única esperança é o milagre do novo nascimento que vem de cima (Jo 3.3). É por isso que o apóstolo lembra aos crentes de Éfeso que a salvação veio a eles quando estavam "mortos" nos pecados, de onde segue uma só conclusão, a saber: pela graça foram salvos. Não somente agora, como também por toda a eternidade, o cristão será devedor à "suprema riqueza" da graça de Deus que nos é mostrada em Sua bondade para conosco, em Cristo Jesus; pois, conforme Paulo insiste: "... pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie" (Ef 2.5-9).Se não fosse a preveniência, ou a prioridade, da graça divina, tudo estaria perdido.

A graça eficaz é a graça que leva a efeito o propósito para o qual foi dada. É eficaz simplesmente porque é a graça *de Deus*. O que está envolvido aqui é a doutrina de Deus: aquilo que Deus propõe e cumpre não pode falhar nem dar em nada; de outra forma, Ele não seria Deus. A indefectibilidade da graça redentora é vista não somente em se levar os pecadores das trevas para a luz, mas também em trazê-los para a comunhão da glória eterna: "Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim", declarou Jesus, "e o que vem a mim, de modo nenhum o lançarei fora... E a vontade de quem me enviou é esta: Que nenhum eu perca de todos os que me deu; pelo contrário, eu o ressuscitarei no último dia" (Jo 6.37, 39; cf. 17.2, 6, 9, 12, 24). Não há nenhum poder no universo que possa desfazer ou frustrar a obra da graça especial de Deus: "As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me seguem", diz o Bom Pastor; "eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, eternamente, e ninguém as arrebatará da minha mão" (Jo 10.27-28). Tudo, conforme já vimos, do começo ao fim, se deve à graça do Deus Onipotente (2 Co 5.18, 21). A totalidade da nossa redenção já está realizada e selada em Cristo: "Porquanto aos que [Deus] de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho... E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou" (Rm 8.29-30). Os fatos de que a graça de Deus em Cristo Jesus é eficaz e que realiza, agora e para todo o sempre, a redenção que visava levar a efeito devem ser uma fonte de máxima confiança, força e segurança para o cristão. O fato de que "o firme fundamento de Deus permanece, tendo este selo: O Senhor conhece os que lhe pertencem" (2 Tm 2.19) deve encher o cristão de certeza inabalável. Visto que a graça da redenção é a graça *de Deus,* o cristão pode ter absoluta convicção de que "aquele que começou boa obra em vós há de completá-la até ao dia

de Cristo Jesus" (Fp 1.6). A graça especial de Deus nunca é em vão (1 Co 15.10).

A graça irresistível é a graça que não pode ser rejeitada. O conceito da irresistibilidade da graça especial está estreitamente vinculado àquilo que foi falado acima, a respeito da natureza eficaz da graça. Visto que a obra de Deus sempre causa o efeito que ela visa, assim também não é possível que seja resistida ou colocada de lado. É verdade, sem dúvida, que, no começo, a maioria das pessoas luta cegamente contra a graça redentora de Deus, assim como Paulo lutava contra os aguilhões da sua consciência (At 26.14); depois, no entanto, compreendeu que Deus não somente o chamara mediante Sua graça, como também o separara antes de nascer (Gl 1.15), e que, de fato, os que são de Cristo foram escolhidos nEle antes da fundação do mundo (Ef 1.4). Assim como a criação foi levada a efeito de modo irresistível, mediante a palavra e vontade onipotentes de Deus, assim também a nova criação em Cristo é irresistivelmente levada a efeito através da palavra e vontade onipotentes. O Deus Criador é o mesmo Deus Redentor. É isso, de fato, que Paulo afirma, quando escreve: "Porque Deus que disse: De trevas resplandecerá luz [ou seja: na criação; Gn 1.3-5], ele mesmo resplandeceu em nossos corações, para iluminação do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo [ou seja: na nova criação]" (2 Co 4.6). A obra regeneradora de Deus no coração que crê, exatamente porque também é *a obra de Deus*, não pode ser resistida, assim como não pode, tampouco, dar em nada.

A graça suficiente é a graça adequada para a salvação do crente, aqui e agora, e por toda a eternidade. Assim como se dá com outros aspectos da graça especial, sua suficiência flui do poder e bondade infinitos de Deus. "Isto quer dizer que pode salvar perfeitamente os que se aproximarem de Deus, por Ele [Cristo]" (Hb 7.25 — Cartas às Igrejas Novas). A cruz é o único lugar de perdão e reconciliação, e é o lugar perfeito para isso; porque o sangue de Jesus derramado por nós ali nos purifica de todo o pecado e toda injustiça (1 Jo 1.7, 9), e Ele é a propiciação não somente pelos nossos próprios pecados, mas também "pelos do mundo inteiro" (1 Jo 2.2). Além disso, ao enfrentarmos as provações e aflições desta vida presente, a graça de Deus continua sendo infalivelmente suficiente para nós (2 Co 12.9). Ele prometeu: "De maneira alguma te deixarei, nunca jamais te abandonarei". "Assim", como indica o autor da Epístola aos Hebreus, "afirmemos confiantemente: O Senhor é o meu auxílio, não temerei; que me poderá fazer o homem?" (Hb 13.5-6; Sl 118.6).

O fato de muitos daqueles que ouvem a chamada do evangelho deixarem de corresponder a ela com arrependimento e fé, e continuarem na sua descrença, não subentende que haja qualquer insuficiência no auto-sacrifício expiatório de Cristo na cruz. A culpa recai inteiramente sobre eles, e estão condenados por causa da sua própria descrença (Jo 3.18). Não é apropriado falar na graça divina em termos de quantidade, como se fosse suficiente somente para aqueles a quem Deus justifica, ou como se, no caso da sua suficiência ultrapassar estes limites, isto importasse num desperdício da graça, e, neste aspecto, numa invalidação da oferta que Cristo fez de Si mesmo. A graça de Deus é ilimitada. Como poderia ser diferente, visto que é a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o próprio Deus encarnado? É por isso que ela é totalmente suficiente. Não importa o quanto dele tirarmos, o rio da graça divina sempre estará cheio de água (Sl 65.9). As idéias quantitativas da graça salvífica de Deus tornam a oferta universal do evangelho irreal para aqueles que o rejeitam e os deixam a recusar alguma coisa que nem está ali para ser rejeitada. E isto, por sua vez, não dá uma base para a sua condenação como descrentes (Jo 3.18, novamente). Mais bíblica é a distinção que tem sido proposta entre a suficiência e a eficiência (ou eficácia) da graça especial (embora fosse tolice imaginar que ela dissolva o mistério sobre as formas graciosas de Deus lidar com as Suas criaturas), segundo a qual esta graça é suficiente

para todos, mas eficiente (ou eficaz) somente para aqueles a quem Deus justifica pela fé.

É importante sempre lembrar que a operação da graça de Deus é um mistério profundo que está muito além da nossa compreensão humana limitada. Deus não trata os homens como se fossem fantoches sem opinião nem vontade próprias. Nossa dignidade humana como pessoas responsáveis, sob a orientação divina, nunca é violada nem desprezada. Como poderia ser assim, visto que esta própria dignidade é dada por Deus? Por ordem de Cristo, o evangelho da divina graça é livremente proclamado pelo mundo inteiro (At 1.8; Mt 28.19). Aqueles que repudiam este evangelho, assim o fazem por escolha própria, e são condenados como os que amam as trevas, em lugar da luz (Jo 3.19, 36). Aqueles que aceitam este evangelho com gratidão, assim o fazem com plena responsabilidade pessoal (Jo 1.12; 3.16), mas então oferecem a Deus todo o louvor, porque toda a sua redenção se deve, de alguma maneira maravilhosa, inteiramente à graça de Deus e, de modo algum, a eles mesmos. Confrontados com esta realidade maravilhosa, porém misteriosa, nada mais podemos fazer, senão exclamar com Paulo: "Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria, como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos e quão inescrutáveis os seus caminhos!... Porque dele e por meio dele e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém" (Rm 11.33, 36).

P. E. HUGHES

Veja também GRAÇA, MEIO DE.

Bibliografia. C. R. Smith, *The Biblical Doctrine of Grace*; J. Moffatt, *Grace in the NT*; N. P. Wiliams, *The Grace of God*; H. H. Esser, *NDITNT,* 316ss.; H. Conzelmann e W. Zimmerli, *TDNT,* IX,, 372ss; E. Jauncey, *The Doctrine of Grace*; T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*.

GRAÇA, MEIOS DE. Os meios de graça, ou as vias mediante as quais a graça pode ser recebida, são vários. O meio básico de graça é o das Escrituras Sagradas, de onde deriva a totalidade do nosso conhecimento da fé cristã e cujo propósito principal é nos comunicar a graça salvífica do evangelho de Jesus Cristo (2 Tm 3.15; Jo 20.31). A pregação, que é a proclamação da verdade dinâmica do evangelho, é, conforme demonstram o ensino e a prática do próprio Cristo e dos apóstolos, um meio de graça de máxima importância (Lc 24.47; At 1.8; Rm 1.16; 10.11-15; 1 Co 1.17-18, 23). Semelhantemente, o testemunho pessoal e a evangelização são meios de levar aos outros a graça do evangelho.

Se os itens mencionados acima são essencialmente meios de graça salvífica, também há meios de graça para a perseverança e o fortalecimento. A exposição das Sagradas Escrituras para a instrução e edificação dos crentes cristãos é um destes meios, como também o é o estudo particular da Bíblia. Outro meio é a oração, mediante a qual o cristão tem comunhão com Deus, experimenta a Sua presença e abre-se a Seu propósito e poder. Outro meio é o convívio fraternal com os cristãos na adoração e no testemunho. E também se deve acrescentar o sacramento do partir do pão, que Cristo instituiu e ordenou aos Seus seguidores que o observassem (At 2.42).

É de especial importância que os meios de graça sejam corretamente recebidos e, para isso, devem ser acolhidos com fé e gratidão; de outra forma, em vez de serem meios de graça, acabam se tornando meios de condenação. Desta forma, o propósito da vinda de Cristo não era julgar o mundo, mas salvá-lo. A pessoa, no entanto, que com descrença rejeita a Cristo e Seu ensino não é salva, mas condenada por Cristo (Jo 12.47-48). O evangelho não somente deve ser ouvido; também deve ser crido (Jo

5.24; 1 Jo 5.13; Rm 10.9-14).

Semelhantemente, o sacramento do partir do pão (conhecido também como a ceia do Senhor, a Santa Comunhão, ou a Eucaristia) foi instituído por Cristo como um meio de graça, e assim realmente o é para todos quantos a recebem com gratidão e fé no Salvador que morreu na Cruz pelos pecadores. Tais pessoas comem a carne de Cristo e bebem o Seu sangue (Jo 6.35, 52-58). Mas os que o recebem de modo indigno são "culpados de profanar o corpo e o sangue do Senhor", e para eles o sacramento se torna um meio de condenação, de modo que, ao recebê-lo, comem e bebem juízo para si mesmos (1 Co 11.27-29). É errôneo, portanto, imaginar que este sacramento — ou, o batismo, o ouvir o evangelho, ou a freqüência à igreja — seja automaticamente um meio de graça para todos os que dele participam, sem levar em conta a sua disposição de fé ou descrença, como se o simples recebimento bastasse para garantir a transmissão da graça. É por isso que Paulo fala dos ministros do evangelho como aqueles que, no seu testemunho e sofrimento, espalham a fragrância do conhecimento de Cristo — fragrância esta, no entanto, que para os que perecem pela descrença, é "cheiro de morte para morte", ao passo que, para os que estão sendo salvos pela fé, é "aroma de vida para vida" (2 Co 2.14-16).

P. E. HUGHES

Veja também GRAÇA; CEIA DO SENHOR; BATISMO.

GRANDE COMISSÃO, A. Esta injunção bíblica se incorpora no mandamento do Senhor no sentido de se levar e proclamar Seu evangelho a todas as nações. Tanto o AT (Is 45.22; cf. Gn 12.3) quanto o NT (Mt 9.37-38; 28.19; At 1.8) ensinam assim. A mensagem que deve ser levada inclui os eventos históricos da vida do Cristo encarnado, especialmente a Sua crucificação (1 Co 15.3; Cl 2.14-15), Sua ressurreição e Sua ascensão (Lc 24.46-48; Rm 4.25; 1 Co 15.3-4; Ef 1.20-23) e Sua segunda vinda (At 3.19-21).

O amor que Cristo derramou sobre o Seu povo na Sua morte e ressurreição (2 Co 5.14-21) é o motivo que leva à proclamação do evangelho. Ele, o Autor da vida (At 3.15), o Senhor da glória (1 Co 2.8) e aquele que tem toda autoridade no céu e na terra, ordena que Seu povo faça discípulos de todas as nações (Mt 28.18-19).

Cristo é o grande exemplo do cumprimento da Comissão. Ele andava fazendo o bem (At 10.38), proclamando a Sua mensagem de redenção (Mc 10.45) e buscando e salvando os perdidos (Lc 19.10). Assim como Ele ensinava e proclamava as boas novas do reino (Mt 4.23), da mesma forma Seus discípulos devem ensinar e proclamar a Jesus e Sua ressurreição (At 4.2).

Este evangelho deve ser levado a todos os povos, começando em Jerusalém e na Judéia, e indo até aos confins da terra (Lc 24.47-48; At 1.8). A mensagem é para todos os tipos de pessoas, primeiramente para os judeus (At 2.5-11) e depois para os gentios (At 13.46; Rm 1.16). A mensagem da Comissão, que, segundo se entende, foi aplicada desde a ocasião da queda de Adão (Gn 3.17) até ao período antes da cruz (Rm 3.25; Gl 3.8-9), deve ser proclamada durante toda esta era presente até à segunda vinda (Mt 24.14).

Para a Comissão ser eficaz, é essencial que o Espírito Santo habite nas pessoas com poder (Lc 24.49; At 1.8), pois o Espírito Santo convence do pecado (Jo 16.8), é o Autor da regeneração (Tt 3.5) e capacita os homens a confessarem Jesus como Senhor (1 Co 12.3).

O método na realização da Grande Comissão envolve a pregação (2 Tm 4.2) e o ensino da Palavra (Mt 28.20); juntamente com isto deve estar a prática de boas obras

para com todos os homens (At 9.36; Gl 6.9-10; Ef 2.10), tudo sendo feito para a glória de Deus (1 Co 10.31).

W. H. MARE

Veja também EVANGELIZAÇÃO.

Bibliografia. I. W. Batdorf, *IDB*, I, 663; D. M. Howard, *The Great Commission Today*; K. H. Rengstorf, *TDNT*, IV, 461; J. H. Kane, *ZPEB*, I, 927-28.

GRANDES DESPERTAMENTOS, OS. A relevância teológica dos dois primeiros Grandes Despertamentos dos Estados Unidos acha-se no efeito que o reavivamentismo intenso teve sobre a forma de pensamento cristão. O Primeiro Grande Despertamento (c. de 1735-43) está associado com os esforços do clérigo da Igreja Reformada Holandesa, Theodore Frelinghuysen, do presbiteriano Gilbert Tennent, do congregacionalista Jonathan Edwards e especialmente do anglicano itinerante George Whitefield – sendo que todos estes eram calvinistas cuja posição teológica fornecia uma forma específica para a sua obra. O Segundo Grande Despertamento (c. de 1795-1830) foi mais difuso, tendo suas origens na área fronteiriça do oeste, sob a liderança de itinerantes metodistas, batistas e presbiterianos e, no leste habitado, com os ministros congregacionais da Nova Inglaterra e os esforços especiais do presidente da Yale, Timothy Dwight. As figuras teológicas culminantes do Segundo Grande Despertamento foram: o catedrático de Divindades da Universidade de Yale, Nathaniel William Taylor, o gênio organizacional e líder, Lyman Beecher, e o evangelista dominante Charles Grandison Finney – sendo que todos estes homens eram muito menos calvinistas do que os líderes do despertamento anterior, estando em mais estreita harmonia com as pressuposições democráticas dos novos Estados Unidos.

A soteriologia do Primeiro Despertamento foi exemplificada na prática de George Whitefield e no pensamento de Jonathan Edwards. Whitefield pregava com regularidade que a salvação pertencia completamente a Deus e que os seres humanos não possuíam a capacidade natural de se voltarem para Cristo, à parte da chamada salvífica de Deus. Um fazendeiro do estado de Connecticut, Nathan Cole, descreveu como era tal pregação, ao ouvir Whitefield, em 23 de outubro de 1740: "Ouvi-lo pregar causou uma ferida em meu coração; pela bênção de Deus, foi quebrantado meu alicerce antigo, e vi que a minha própria justiça não me salvará; então fiquei convicto da doutrina da eleição e fui direto para discutir com Deus a respeito disto; porque tudo quanto eu poderia fazer não me salvaria; e Ele tinha decretado desde a eternidade quem seria salvo e quem não o seria".

Edwards forneceu uma exposição mais sistemática dos conceitos agostinianos e calvinistas nas suas muitas obras teológicas. Sua obra *Freedom of Will* ("Liberdade de Vontade" – 1754) argumentava que a "vontade" era uma expressão da pessoa inteira, que sempre seguia o motivo mais forte do coração. *Original Sin* ("Pecado Original" – 1758) demonstrou como os motivos ulteriores do coração eram egoístas e desviados de Deus, por causa da participação da humanidade na queda de Adão, até a graça soberana de Deus realizar uma mudança no coração. Sua obra *Religious Affections* ("Afeições Religiosas" – 1746) sugeriu que a espiritualidade verdadeira era um transbordar do coração redimido e não um produto do esforço das emoções ou da vontade. O rejuvenescimento que Edwards fez de uma soteriologia basicamente calvinista foi o resultado teológico de maior duração do Primeiro Despertamento.

O Primeiro Despertamento também influenciou as teologias da igreja e da sociedade. Sob a liderança de Edwards, muitos congregacionalistas da Nova Inglaterra

e presbiterianos da colônia central avançaram em direção ao ideal de uma "igreja pura", a convicção de que somente os crentes professos devem participar da ceia do Senhor ou tomar seu lugar como membros efetivos de uma congregação local. Esta convicção, que se desenvolveu a partir do sentimento apurado do reavivamento no tocante à pureza e a santidade de Deus, desfez o Acordo de Meio-Termo e a eclesiologia ainda mais liberal do avô de Edwards, Solomon Stoddard, que tinha convidado praticamente todos os membros de uma comunidade para a ceia do Senhor. O Primeiro Despertamento teve outros efeitos eclesiológicos, porque estimulou os esforços dos congregacionalistas separados e dos batistas na organização de igrejas que estavam inteiramente separadas dos governos da Nova Inglaterra. Edwards e o Partido da Nova Luz, que compartilhava de suas idéias, não achavam necessário semelhante passo, mas os batistas e os congregacionalistas separados acreditavam que a própria pregação de Edwards no tocante à Igreja levava inevitavelmente àquela direção.

O Primeiro Despertamento também acabou com o conceito puritano de sociedade como uma união benéfica da vida eclesiástica e pública. Os líderes do despertamento pediam pureza nas igrejas, ainda que isto importasse em destruir a associação historicamente estreita entre a Igreja e o Estado, praticada pelo puritanismo. Por outro lado, oponentes do Grande Despertamento davam tanto valor àquela ligação que estavam dispostos a diluir as exigências espirituais da Igreja, a fim de conservar o vínculo. O resultado foi uma série de teologias da vida pública, em concorrência entre si, nenhuma das quais desfrutava da aceitação geral da síntese puritana anterior.

Nos anos entre 1740 e 1800, a teologia do Primeiro Despertamento passou por uma mudança considerável. Em primeiro lugar, os herdeiros de Jonathan Edwards modificaram o seu pensamento para aproximá-lo dos princípios do Iluminismo: os de imparcialidade, justiça e eqüidade, que se tornaram tão importantes nos Estados Unidos. Mais importante, no entanto, foi o efeito da Revolução Norte-americana. As guerras e a dilaceração pública daqueles tempos eram difíceis para as igrejas. Mas as pressuposições da Revolução no tocante aos valores humanos postulavam ainda mais dificuldades para o calvinismo tradicional. O espírito patriótico encorajava mais confiança nas capacidades humanas, menos disposição para conceder uma soberania absoluta a qualquer ser, inclusive Deus, e maior otimismo a respeito da capacidade humana de vencer os males da vida pessoal e pública.

O Segundo Grande Despertamento estimulou a vida religiosa numa escala sem precedentes, no começo do século XIX e depois. Deu nova vida às denominações exaustas e forneceu o ímpeto para a criação de muitos grupos eclesiásticos mais novos. Teve, também, conseqüências importantes para idéias de salvação, igreja e sociedade.

Especialmente na obra de Nathaniel Taylor, a soteriologia do Segundo Despertamento afastou-se da de Whitefield e Edwards. A convicção de Taylor de que os indivíduos sempre possuíam um "poder ao contrário", ao enfrentarem escolhas morais, levou-o a uma total crença no livre arbítrio humano. Ao passo que Edwards e Whitefield tinham ressaltado a incapacidade de as pessoas pecaminosas salvarem a si mesmas, a fim de preservar a soberania de Deus na salvação, Taylor e os principais reavivamentistas na linha de frente tendiam a ressaltar mais a capacidade que Deus concedera a todas as pessoas de virem a Cristo. Esta abordagem mais arminiana da salvação recebeu reforços da influência cada vez maior dos metodistas na vida norte-americana, embora muitos dos primeiros não expressassem tanta confiança nas capacidades humanas natas, quanto Taylor e Finney. A soteriologia de Taylor era parcialmente fundamentada na sua psicologia falha: a convicção de que a vontade era um árbitro independente que escolhia entre as opções apresentadas a ele pela mente e pelas emoções. Um modo de entender as Escrituras formado pela filosofia escocesa

do bom-senso e suas pressuposições a respeito do comportamento humano também influenciaram o conceito que Taylor tinha da salvação.

O Segundo Despertamento também teve impacto sobre a eclesiologia. Sob a influência libertária da era revolucionária, os cristãos individuais insistiam que a Bíblia, e a Bíblia somente, livre das interpretações tradicionais, era o padrão para a organização de igrejas. Foi assim que, seguindo a Bíblia somente, os Discípulos, os Batistas do Livre-Arbítrio, os Metodistas Calvinistas, os Universalistas, os "Cristãos" e outros grupos novos empregaram a interpretação particular da Escritura para separar-se das denominações históricas e começar suas próprias denominações. O espírito mais democrático dos Estados Unidos antigos também estava por trás do grande sucesso do voluntarismo. Sociedades voluntárias, separadas das denominações e organizadas para um alvo específico, foram produtos dos esforços enérgicos do Segundo Despertamento para cristianizar e reformar a América do Norte. A teologia da igreja que estava por trás deste voluntarismo levava a sério a união espiritual universal da igreja, mas não concedia tanto espaço para o lugar da teologia sistemática ou o pensamento cristão coesivo dentro da igreja.

Finalmente, o Segundo Despertamento contribuiu para uma teologia da sociedade que enfatizava o potencial dos Estados Unidos e a promessa de uma esperança milenar. Como resultado das muitas conversões, dos reavivamentos generalizados e do grande sucesso das sociedades voluntárias, muitos cristãos norte-americanos achavam que Deus tinha derramado bênçãos especiais sobre os Estados Unidos. Esta visão incentivava os cristãos a realizarem grandes proezas de serviço cristão, devidas em grande parte à convicção de que semelhante derramamento especial do Espírito de Deus prenunciava o fim dos tempos.

Os dois primeiros Despertamentos dos Estados Unidos foram mais importantes como eventos teológicos do que os reavivamentos posteriores nos Estados Unidos. O Primeiro Despertamento estimulou um breve reavivamento do calvinismo que, especialmente nas obras de Jonathan Edwards, tem sido uma fonte frutífera de estudo, desde então. O Segundo Despertamento foi ainda mais importante, porque incentivou uma teologia reavivamentista agressiva e democrática que moldou a totalidade do protestantismo norte-americano durante a década de 1870, forneceu uma das principais fontes de fundamentalismo e contribuiu com um legado duradouro ao evangelicalismo moderno.

M. A. NOLL

Veja também REAVIVAMENTISMO; EDWARDS, JONATHAN; TAYLOR, NATHANIEL WILLIAM; FINNEY, CHARLES GRANDISON; DWIGHT, TIMOTHY; WHITEFIELD, GEORGE; TEOLOGIA DA NOVA INGLATERRA; STODDARD, SOLOMON; ACORDO DE MEIO-TERMO.

Bibliografia. E. S. Gaustad, *The Great Awakening in New England*; C. Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards*; F. H. Foster, *A Genetic History of the New England Theology*; J. Harountunian, *Piety Versus Moralism: The Passing of the New England Theology*; H. S. Smith, *Changing Conceptions of Original Sin: A Study of American Theology Since* 1750; N. O. Hatch, *The Sacred Cause of Liberty: Republican Religion and the Millennium in Revolutionary New England;* D. G. Mathews, "The Second Great Awakening as an Organizing Process, 1780-1830", *AQ* 21:23-43; J. B. Boles, *The Great Revival,* 1787-1805; S. E. Mead, *Nathaniel William Taylor,* 1786-1858.

GREBEL, CONRAD (c. de 1498-1526). Organizador da primeira congregação da Igreja Livre. Nasceu em Zurique, naqueles tempos uma cidade solidamente católico-romana.

Acredita-se que Grebel tenha estudado na escola latina chamada Carolina, dos oito aos dezesseis anos de idade. Depois, foi para a Universidade da Basiléia, em 1514-15; para a Universidade de Viena, em 1515-18 (com uma bolsa de estudos real que seu rico pai conseguiu obter do imperador da Áustria); e, finalmente, para a Universidade de Paris, em 1518-20 (desta vez com uma bolsa de estudos do rei da França). Mais tarde, obteve uma subvenção papal para freqüentar a Universidade de Pisa, mas este plano não deu em nada. Foi um estudioso humanista brilhante, conhecia grego, escrevia bem em latim, mas vivia uma vida secular e um pouco desregrada. Em 1521, conheceu e veio a amar ardentemente uma moça chamada Bárbara e, a despeito da oposição vigorosa dos pais dele, casou-se com ela em 6 de fevereiro de 1522, enquanto seu pai estava fora da cidade.

Há muito tempo Grebel era admirador de Zuínglio, e estava no círculo interior de estudiosos humanistas que se reuniam em derredor do reformador de Zurique. Poucos meses depois do seu casamento, Grebel foi convertido ao evangelho da livre graça de Deus, ligado com o discipulado sincero, conforme Zuínglio ensinava. De início, Grebel foi um discípulo sincero e entusiasta de Zuínglio, mas, já no outono de 1523, passara a criticar Zuínglio porque este permitiu que o Concílio de Zurique dos "200" determinasse o ritmo da Reforma. E, no outono de 1524, Grebel desenvolvera os aspectos principais da sua própria posição teológica. Ele e os seus seguidores (agora chamados menonitas) sustentavam com fervor a *sola Scriptura*; o conceito da igreja Livre; o batismo dos crentes; uma vida de obediência sincera ao NT (chamada o discipulado cristão); a rejeição do juramento civil sobre a palavra de Cristo; a rejeição de toda força e violência, incluindo a participação no serviço militar; o conceito de uma igreja sofredora ligada com a "cruz do crente"; uma casa simples para reuniões; a tolerância religiosa (nenhuma perseguição dos não-conformistas religiosos); e a condição de salvos dos bebês e das crianças, sem qualquer cerimônia batismal.

Grebel fundou a primeira Igreja Livre moderna e iniciou o batismo dos crentes em 21 de janeiro de 1525, depois de ele e os seus seguidores enfrentarem multas e prisões, por terem desfeito a união religiosa do novo movimento religioso evangélico de Zurique, sob o comando de Zuínglio. Passou algum tempo na prisão, evangelizou com ardor no norte da Suíça e morreu em resultado de uma peste, no verão de 1526, um ano e meio depois de fundar sua igreja bíblica.

J. C. WENGER

Veja também MENONITAS; ZUÍNGLIO, ULRICH.

Bibliografia. H. S. Bender, *Conrad Grebel*; J. L. Ruth, *Conrad Grebel of Zurich*; J. C. Wenger, *Conrad Grebel's Programmatic Letters.*

GREGÓRIO DE NAZIANZO (c. de 329 - c. de 389). Um dos pais capadócios, Gregório era filho de aristocratas cristãos perto de Nazianzo, onde seu pai, também chamado Gregório, era bispo. Em Atenas, estudou retórica com Basílio, o futuro bispo de Cesaréia, e com Juliano, o futuro Imperador. Logo depois da sua volta a Nazianzo (c. de 358), Gregório, convidado por Basílio, assumiu a vida monástica em Ponto. Ali, cooperou com Basílio na preparação das *Philocalia* (seleções dos escritos de Orígenes) e das *Moralia* (regras monásticas). Ordenado sacerdote contra a sua vontade (c. de 362), Gregório ajudou seu pai em Nazianzo, até à morte deste, em 374. Pouco depois, Gregório procurou a vida monástica em Selêucia, na Isáuria (375). Basílio, numa disputa sobre jurisdição, anteriormente (372) havia convencido Gregório a aceitar o bispado em Sasima, uma aldeia insignificante na Capadócia. Gregório, no entanto, nunca assumiu

seus deveres ali.

Em 379, Gregório assumiu a responsabilidade da pequena comunidade niceana em Constantinopla. Seus sermões eloqüentes na Igreja da Ressurreição, que lhe deram o nome de "o teólogo", foram instrumentos na derrota do arianismo e no estabelecimento da confissão niceana na plena divindade de Cristo como a fé ortodoxa. Durante o Concílio de Constantinopla (381), Gregório foi eleito bispo de Constantinopla, mas demitiu-se, quando a sua eleição foi alvo de discussões. Recolheu-se em Nazianzo, e depois em suas propriedades em Arianzo, onde morreu.

As *Orações* de Gregório constituem-se nos seus escritos mais importantes. Destas, as cinco "Orações Teológicas" (*Orações* 27-31), pregadas em Constantinopla em 380, são as mais conhecidas. Nelas, Gregório defende a divindade do Filho e do Espírito Santo. A *Oração* 2 é um tratado sobre o sacerdócio, que influenciou *Do Sacerdócio*, de João Crisóstomo, e o *Governo Pastoral*, de Gregório I. Das suas muitas cartas, duas (101 e 102) são tratados importantes contra Apolinário. Os Concílios de Éfeso (431) e de Calcedônia (451) adotaram a Epístola 101 como uma declaração de ortodoxia. Existem também cerca de quatrocentas poesias dele.

Teologicamente, a relevância de Gregório acha-se no seu esclarecimento das doutrinas trinitariana e cristológica. Embora mantivesse contra os arianos a união essencial entre as três Pessoas divinas, e, portanto, a igualdade entre elas, Gregório forneceu a terminologia necessária para expressar as distinções verdadeiras entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, salvaguardando, assim, a Trindade das tendências sabelianas. A propriedade distintiva de cada Pessoa refere-se à origem de cada uma: O Pai é ingênito (*agennēsia*, o Filho é gerado (*gennēsia*), o Espírito procede (*ekporeusis*). Contra a negação apolinarista da alma humana de Cristo, Gregório insistiu na humanidade completa de Cristo, porque a salvação é incompleta se a encarnação do Filho é incompleta. A salvação é essencialmente deificação, a completa participação da natureza humana na divina; portanto, em Cristo deve haver duas naturezas completas inseparavelmente unidas numa só Pessoa.

W. C. WEINRICH

Veja também PAIS CAPADÓCIOS.

Bibliografia. H. von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*; T. R. Martland, "A Study of Cappadocian and Augustinian Trinitarian Methodology", *ATR* 47:252-63; J. F. Mitchell, "Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen," *Her* 96:299-318; H. Musurillo, "The Poetry of Gregory of Nazianzus," *Tht* 45:45-55; B. Otis, "The Throne and the Mountain: An Essay on St. Gregory Nazianzus," *CJ* 56:146-65; R. R. Ruether, *Gregory of Nazianzus*.

GREGÓRIO DE NISSA (c. de 335 — c. de 394). Um dos pais capadócios, Gregório nasceu numa família cristã famosa (o pai: Basílio, o Velho; a irmã: Sta. Macrina; os irmãos: Basílio de Cesaréia e Pedro de Sebaste). Embora tivesse sido educado para o serviço da igreja, decidiu a favor de uma carreira de retórica, e é possível que se tenha casado. Caso positivo, após a morte da esposa, Gregório recolheu-se ao mosteiro de Basílio, em Ponto, onde se dedicou ao ascetismo e ao estudo teológico. Em 372, Basílio, querendo reforçar a posição ortodoxa na Capadócia, consagrou Gregório bispo de Nissa. A oposição ariana, ajudada pelo Imperador Valente, levou à remoção de Gregório de Nissa (376), mas voltou em triunfo quando Valente morreu (378). No Concílio de Constantinopla (381), Gregório defendeu vigorosamente a causa de Nicéia, e o Imperador Teodócio I nomeou-o um padrão da ortodoxia e uma pedra de toque da comunhão eclesiástica em Ponto. A respeito da vida de Gregório depois disso, pouca

coisa se sabe, embora ele tenha estado em Constantinopla em várias ocasiões, para pregar orações fúnebres da Princesa Pulquéria (385) e da Imperatriz Flacila (386) e para participar num concílio ali (394).

A controvérsia teológica determinou boa parte dos escritos de Gregório. *Contra Eunômio* representa uma refutação pormenorizada da subordinação do Verbo, feita pelo arianismo. Em *A Ablábio*, Gregório defende a doutrina trinitariana contra as interpretações errôneas triteístas. Contra Apolinário, argumenta a favor de uma encarnação integral no tratado *Antirrheticus*. *A Oração Catequética* de Gregório apresenta um tratamento sistemático da doutrina cristã para a instrução de catecúmenos. Suas obras exegéticas demonstram a influência do método alegórico de Orígenes e incluem *A Vida de Moisés* e homilias sobre Cantares, Eclesiastes, o Pai Nosso e as Bem-aventuranças. As obras de Gregório, *Da Virgindade* e *Vida de Sta. Macrina*, são clássicos do ascetismo cristão. Sermões, orações e cartas também permaneceram.

Gregório garantiu o triunfo da ortodoxia niceana por meio de sua análise pormenorizada entre *ousia*, a Deidade que é compartilhada pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo, e *hypostasis*, a individualidade de cada um. A distinção entre as pessoas divinas é mantida pelos seus relacionamentos mútuos imanentes, ao passo que a verdadeira união é vista na identidade dos atributos e da operação externa. Uma clara distinção entre as duas naturezas em Cristo caracteriza a cristologia de Gregório. Ele sustentava a idéia da comunicação dos atributos e da condição de Maria como *Theotokos*. O fato de que Gregório depende parcialmente de Orígenes percebe-se na sua crença universalista na salvação de todas as coisas (*apokatastasis*), embora rejeitasse o modo de ver de Orígenes, quanto à preexistência da alma. A antropologia de Gregório foi uma contribuição importante ao misticismo cristão. Criada à imagem de Deus, a alma do homem é como a natureza de Deus, e capacita o homem a conhecer a Deus por intuição, e a tornar-se como Deus, mediante a purificação.

W. C. WEINRICH

Veja também PAIS CAPADÓCIOS.

Bibliografia. J. F. Callaghan, "Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology," *DOP* 12:31-57; H. von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church;* H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa;* A. S. Dunstone, *The Atonement in Gregory of Nyssa;* Sr. T. A. Goggin, *The Times of Saint Gregory of Nyssa as Reflected in the Letters and the Contra Eunomium;* R. E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis;* J. E. Hennessy, "The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa" (Dissert., Universidade Fordham); G. B. Ladner, "The Philosophical Antropology of St. Gregory of Nyssa," *DOP* 12:59-94; J. Quasten, *Patrology*, III, 254-96; J. H. Srawley, "St. Gregory of Nyssa on the Sinlessness of Christ," *JTS* 7:434-41.

GREGÓRIO PALAMAS (1296-1359). Místico e teólogo ortodoxo grego. Nasceu e foi criado em Constantinopla, e em 1318 entrou na vida monástica no monte Atos, na Grécia, onde ficou conhecido por seu asceticismo e sua ênfase nos exercícios místicos. Depois de passar alguns períodos em vários outros mosteiros, voltou para o monte Atos, em 1331, e começou o primeiro dos seus numerosos escritos. Em 1347, foi nomeado arcebispo de Tessalônica, cargo que deteve até à sua morte.

Palamas é melhor conhecido pelo seu papel crucial na controvérsia hesicasta, que teve efeitos duradouros sobre o cristianismo oriental. O movimento hesicasta ("quieto") ressaltava certos exercícios espirituais que, segundo se argumentava, levavam a

pessoa à comunhão com a luz divina que raiara no monte da transfiguração. Embora o conceito da comunhão mística com a luz divina tivesse surgido antes no cristianismo oriental, os hesicastas lhe aumentaram a importância. Suas práticas incluíam a indução a um estado de êxtase, segurando-se a respiração e olhando atentamente para o umbigo. O movimento teve seu centro no monte Atos, e Palamas foi seu defensor mais notável.

Os hesicastas foram atacados por Barlaam, um ex-monge católico romano que se filiara à igreja grega. Ele e seus apoiadores zombavam das práticas dos hesicastas, e argumentavam que a teologia da comunhão mística com Deus estava errada, porque Deus não podia ser conhecido diretamente. Palamas respondeu que a comunhão com a luz divina não era equivalente à comunhão com a essência de Deus; a luz divina era uma atividade de Deus que era inseparável de Deus e dEle procedia, mas que não era a Sua essência.

A controvérsia foi examinada por uma série de sínodos que, por fim, acabaram afirmando os pontos de vista de Palamas. A igreja grega, portanto, rejeitou o escolasticismo da igreja romana e estabeleceu a ênfase dada à visão mística da luz divina que, desde então, tem feito parte integrante da teologia ortodoxa grega.

J. N. AKERS

Veja também MISTICISMO; HESICASMO.

GREGÓRIO I, MAGNO (540-604). O papa cuja gestão é geralmente considerada o início do período medieval. Gregório nasceu numa família romana rica e piedosa. Com cerca de trinta anos de idade foi nomeado prefeito urbano de Roma; pouco depois, demitiu-se para dedicar-se às obras religiosas. Com suas riquezas herdadas, estabeleceu sete mosteiros, incluindo um nas terras de sua família em Roma, onde entrou como monge. Em 577, tornou-se um dos sete diáconos responsáveis pela administração da igreja romana. Dois anos mais tarde, tornou-se núncio papal em Constantinopla, o posto diplomático mais importante da Igreja. Ao voltar a Roma, poucos anos mais tarde, reassumiu a vida monástica, mas em 590 foi eleito ao papado.

Gregório é especialmente importante por seu papel em aumentar o poder e a autoridade do papado. Acreditava firmemente que o papa romano era o único sucessor de Pedro e, portanto, chefe supremo da igreja universal, um ponto de vista que não era aceito em algumas áreas. Em numerosas disputas eclesiásticas asseverou a supremacia do papa sobre a igreja inteira. Seus esforços nem sempre foram bem-sucedidos, mas no tempo de sua morte a autoridade do ofício papal tinha aumentado muito. De igual relevância foi a afirmação de Gregório em prol da autoridade política para o papado. A Itália estava em tumulto devido à expansão dos lombardos. O imperador em Constantinopla prestava pouca atenção aos rogos da Itália que pedia ajuda, e Gregório, temendo que Roma fosse devastada se não tomasse providências, ficou profundamente envolvido na reação à ameaça dos lombardos. Suas ações prenunciavam os envolvimentos políticos dos papas medievais posteriores.

Um lado diferente do caráter de Gregório é visto nas suas atividades pastorais e evangelísticas. Acreditava firmemente que a igreja nunca devia perder de vista as necessidades espirituais dos indivíduos. Aumentou vastamente a obra beneficiente da igreja, sustentada em grande medida por sua administração cuidadosa dos muitos patrimônios que a igreja possuía. Seu livro sobre o cuidado pastoral: *O Governo Pastoral*, teve enorme influência durante séculos. Além disso, demonstrou profunda preocupação para com a evangelização dos descrentes. Em 596, comissionou Agostinho da Cantuária para levar a fé cristã à Inglaterra. Incentivava, também, esforços

missionários entre os judeus, embora rejeitasse as conversões forçadas.

Teologicamente, Gregório devia muita coisa ao seu estudo dos pais eclesiásticos, especialmente Agostinho. Tinha um alto conceito das Escrituras como a Palavra de Deus, enfatizando a sua importância não somente para a verdade doutrinária como também para a alimentação espiritual do indivíduo. Ao mesmo tempo, seus ensinos incluíam muitos elementos que se tornariam normativos na teologia católico-romana posterior, incluindo a natureza sacrificial da missa e o dogma do purgatório.

J. N. AKERS

Veja também PAPADO.

Bibliografia. P. Batiffol, *St. Gregory the Great*; C. Butler, *Western Mysticism*; E. Clausier, *St. Grégorie le Grand*; F. H. Dudden, *Gregory the Great*, 2 vols.; F. W. Kellett, *Pope Gregory the Great and His Relation with Gaul*; N. Sharkey, *St. Gregory the Great's Concept of Papal Power*; A. Snow, *St. Gregory the Great.*

GROOTE, GERARD (1340-1384). Místico holandês que foi a pessoa chave que esteve por trás dos Irmãos da Vida Comum e da *Devotio Moderna*. Nasceu numa família rica, e estudou na Alemanha e na França, revelando-se um estudioso versátil com interesses de amplo alcance, e por algum tempo ensinou na Universidade de Colônia. Depois da sua conversão em 1374, voltou para sua cidade natal, Deventer. Achando problemática a autodisciplina, entrou num mosteiro cartusiano. Em 1379, foi consagrado como diácono e, embora nunca fosse ordenado sacerdote, tornou-se um pregador missionário na diocese de Utrecht e além daqueles limites, com muita aceitação pelo povo comum. Denunciava abusos na igreja, embora sustentasse seus ensinos tradicionais e procurasse a reforma de dentro. A instituição, como era de se esperar, reagiu de modo adverso às suas críticas, e retiraram a sua autorização para pregar. Recolheu-se a Deventer, fundou os Irmãos da Vida Comum, mas morreu, vítima de uma peste, antes de terem sido implementadas muitas de suas idéias.

Em seus sermões escritos, Groote ressaltava a pobreza, a vida comunitária (mas não enclausurada), o compromisso com Cristo, e a necessidade de a igreja estar presente no mundo. Os Irmãos também se ocuparam ativamente na promoção da educação. Boa parte do pensamento de Groote é refletida na obra do seu seguidor mais famoso, Tomás de Kempis, autor de *A Imitação de Cristo*, livro este que anteriormente fora atribuído ao próprio Groote.

J. D. DOUGLAS

Veja também IRMÃOS DA VIDA COMUM; DEVOTIO MODERNA; TOMÁS DE KEMPIS.

Bibliografia. E. F. Jacob, "Gerard Groote and the Beginnings of the 'New Devotion' in the Low Countries," *JEH* 3:40-57; T. P. Van Zijl, *Gerhard Groote: Ascetic and Reformer;* A. Hyma, *The Brethren of the Common Life.*

GROTIUS, HUGO (1583-1645). Jurista, estadista, teólogo e historiador holandês que nasceu em Delft e foi educado na Universidade de Leiden. Depois de exercer Direito por algum tempo e deter cargos públicos, em 1613 foi nomeado pensionário da cidade de Rotterdam, cargo este que levava consigo um assento nos Estados Gerais da Holanda e, posteriormente, nos Estados Gerais dos Países Baixos Unidos. Esta posição o levou à política holandesa num período de lutas intensas entre os calvinistas e os arminianos. Como um dos líderes dos arminianos quando o lado calvinista ganhou, foi

condenado à prisão perpétua (1618). Em 1621, escapou da prisão, escondido num baú de livros, e foi para a França. Voltou para a Holanda por um breve tempo em 1631, mas a maior parte do restante da sua vida foi passada em Paris, onde serviu por algum tempo (1634-45) como embaixador da Suécia.

Grotius é lembrado como o "pai do direito internacional" com base em sua obra *De Jure Belli et Pacis* ("Do Direito da Guerra e da Paz"), publicada em 1625. Esta obra contém um conhecimento impressionante das autoridades jurídicas, dos estudos clássicos, das Escrituras, dos pais da Igreja, bem como do ponto de vista científico do século XVII, conhecimento este usado para comprovar que há um direito em comum entre as nações que é válido em tempos de paz e de guerra. Como conseqüência, o regime do são raciocínio e do direito pode ser aplicado às ações dos estados soberanos. A fé de Grotius na qualidade ordeira do mundo é básica na sua obra, tanto da jurisprudência quanto da teologia. Há, segundo ele acreditava, uma lei da natureza que nem sequer Deus pode alterar.

Grotius era um estudioso ardente da religião e escrevia sobre Teologia, interpretações das Escrituras e governo eclesiástico. Um dos seus livros mais populares: *On the Truth of the Christian Religion* ("Da Veracidade da Religião Cristã" — 1627), visava ser um manual missionário para aqueles que tinham contato com pagãos e muçulmanos. Apresentava as evidências em prol da fé cristã, baseadas na revelação natural. Outra obra: *De Satisfactione Christi* (1617), esposou a teoria governamental da expiação. Este conceito considerava Deus como o Soberano do mundo que, em certo sentido, podia diminuir a lei que diz que a morte segue ao pecado e permitir que Cristo sofresse como exemplo penal, de modo que o pecado pudesse ser perdoado sem a lei fundamental do universo deixar de ser sustentada. Grotius também publicou comentários sobre o NT, tratando-o nos mesmos níveis de outras literaturas e aplicando-lhe as leis da crítica textual. Nas obras tais como *Via ad Pacem Ecclesiasticum* (1642) expressou desejo pela união da igreja, estando disposto a fazer concessões tão extensivas para restaurar a união com Roma que foi acusado de se ter convertido ao catolicismo romano. A razão da sua abordagem irênica foi seu desejo como cristão e estadista de trazer a paz e a união a um mundo dilacerado por guerras religiosas.

R. G. CLOUSE

Bibliografia. E. Dumbauld, *The Life and Legal Writings of Hugo Grotius;* W. S. M. Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius.*

GUERRA. Um termo que se refere a uma luta entre grupos rivais, travada com armas, que pode ser reconhecida como um conflito lícito. Segundo esta definição, os motins ou os atos individuais de violência não são considerados guerras, mas a rebelião dentro de soberanias específicas e as lutas violentas entre nações seriam incluídas.

Pano de Fundo Bíblico. O AT contém muitas declarações que apóiam o conflito armado, inclusive Dt 7 e 20 e as narrativas de guerra em Josué, Juízes e Samuel. Estas passagens têm sido citadas por alguns cristãos para justificar a guerra, mas outros cristãos têm advertido os fiéis de que muitas leis dadas ao Israel antigo não têm a intenção de serem aplicadas aos tempos posteriores. No ensino de Jesus, o reino já não se limita a um único Estado, mas existe num corpo internacional: a Igreja cristã. A mudança da forma do reino de Deus significa que muitas passagens que se aplicavam a Israel não podem ser usadas na situação nova. Fica evidente, também, que o AT contém muitas passagens tais como Is 2.4 que enfatizam a paz.

O NT tem muito poucas declarações específicas a respeito da guerra, mas das suas páginas podemos tirar algumas declarações gerais a respeito do conflito armado. No Sermão da Montanha, Jesus incentivou Seus seguidores a viverem de uma maneira não-violenta: "A qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe a outra" (Mt 5.39); "Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem" (Mt 5.44). Apesar disso, parece que Jesus aceitava a guerra como parte do sistema do mundo (Mt 24.6), e Seus seguidores que eram soldados não eram condenados por isso (At 10). Os primeiros discípulos incluíam zelotes, embora Jesus procurasse canalizar as suas energias para tarefas não-políticas. Soldados foram reconhecidos como alguns dos heróis da fé (Hb 11.32), mas Jesus explicou claramente que a causa de Deus não devia ser promovida mediante o emprego de força física (Jo 18.36) e criticou Pedro por defendê-IO com violência quando Ele foi preso (Mt 26.52-54). As epístolas usam termos e metáforas militares para descrever a vida cristã e o crente é um soldado que deve lutar contra o mal com armas espirituais que são análogas àquelas usadas pelo exército romano (2 Tm 2.3; 1 Pe 2.11; Ef 6.10-20). A vitória virá para a causa cristã na segunda vinda de Cristo, quando, então, o mal será derrotado numa série de batalhas descritas no livro de Apocalipse.

O Pacifismo na Igreja Primitiva. Por causa da dificuldade em aplicar as declarações bíblicas a respeito da guerra, o exemplo da igreja primitiva tem sido de extrema importância nas discussões subseqüentes sobre a questão entre os cristãos. Aqueles que favorecem a não-resistência acham forte apoio no fato de que não há evidência da existência de um único soldado cristão no exército romano desde os tempos do NT até c. de 170 d.C. Teria sido útil se declarações a respeito da guerra tivessem sido preservadas desde este período antigo, mas, porque os romanos não tinham serviço militar universal, nenhuma pressão era imposta sobre os cristãos para servirem; sendo assim, parece que não comentavam o assunto. Os anos finais do século II trouxeram mudanças para a situação, e há evidências de cristãos no serviço imperial a despeito dos protestos dos líderes eclesiásticos. Muitos membros das forças militares foram convertidos e outros ingressaram no exército porque achavam que as pessoas deviam apoiar o império.

Outros se opunham ao obscurecimento das distinções entre a igreja e o mundo. Chamavam a atenção ao juramento idólatra de lealdade ao imperador, que era exigido daqueles que ingressavam no exército, e indicavam a incompatibilidade entre a qualidade do amor ensinado por Jesus e a necessidade do soldado de matar o inimigo. Mesmo assim, os Cânones de Hipólito, um guia para a disciplina eclesiástica escrito no século III, indicam que a vida militar é aceitável se a pessoa não matar. A contradição aparente entre servir como soldado e não matar é resolvida quando é entendido que durante a *Pax Romana* o exército realizava serviços fornecidos pela polícia e pelo corpo de bombeiros nos tempos modernos. Durante aquela era, havia a possibilidade de alguém estar nas legiões romanas e nunca tirar uma vida. Mas porque a maioria deles se recusava a servir no exército e no governo, os cristãos eram acusados de deslealdade. Como resposta a estas acusações, Orígenes escreveu em *Contra Celso* que os crentes realizavam um serviço alternativo para o Estado, melhorando a fibra moral da sociedade e orando pelo governo. A oração combateria as forças espirituais do mal que eram responsáveis pela violência e pelo conflito.

A Guerra Justa. A sociedade romana foi cristianizada durante os séculos IV e V mediante o trabalho iniciado pelo Imperador Constantino. Assim, ficava difícil sustentar a posição pacifista. Nos tempos anteriores, os crentes tinham recebido benefícios de Roma, mas, em grande medida, desconsideravam as reivindicações imperiais sobre eles. Enquanto a Igreja fosse uma minoria no Estado, suas atitudes podiam passar sem

comentários; mas quando os crentes se tornaram mais numerosos, havia cada vez mais pressões para servirem o exército. Agostinho deu expressão a uma nova atitude para com o conflito da parte dos cristãos, ao formular a teoria da guerra justa. Adaptou à posição cristã as regras da guerra desenvolvidas por pensadores clássicos como Platão e Cícero. A guerra, ensinava Agostinho, deve ser travada para garantir a justiça e reestabelecer a paz. Deve ser conduzida sob a orientação do governante e ser caracterizada por uma atitude de amor ao inimigo. Promessas feitas à oposição devem ser honradas, os não-combatentes respeitados, e não deve haver massacres, despojos nem incêndios. Aqueles que estão ocupados no serviço de Deus, inclusive monges e sacerdotes, não devem participar da guerra. A despeito do argumento de Agostinho a favor da guerra, ele continuava a ser influenciado pela abordagem não-violenta da igreja primitiva. Há um estado de melancolia e resignação em boa parte dos seus ensinos a respeito do Estado e seus poderes coercivos.

A Cruzada e o Cristianismo Medieval. Foi somente no século XI que o pacifismo da igreja primitiva se extinguiu e a glorificação do homem de lutas, o cavaleiro, tomou o seu lugar. A explicação desta mudança pode ser achada no influxo do povo germânico com seu espírito marcial. O exemplo mais claro do ponto de vista que resultou da fusão entre a religião dos bárbaros, a da guerra e a crença cristã na paz, foi a cruzada. Em 1095, o Papa Urbano II conclamou seus ouvintes a empreenderem uma guerra santa, sob os auspícios da Igreja, para libertar a Terra Santa do controle dos pagãos. O apelo foi bem-sucedido e lançou-se a primeira cruzada. Esta campanha resultou na conquista de Jerusalém (1099) e no estabelecimento de Estados europeus no Oriente Médio. Houve mais cruzadas para apoiar estes postos avançados, mas já em 1291 o último deles fora retomado pelos muçulmanos.

As cruzadas foram o exemplo mais óbvio da fusão entre a violência e a santidade que ocorreu na igreja medieval. A liturgia foi expandida para incluir a impetração de bênçãos sobre bandeiras e armas para a batalha. Os cavaleiros eram consagrados de modo sacro, em cerimônias baseadas nos costumes pagãos antigos. Houve novas ordens religiosas tais como os templários, fundadas com o propósito de lutarem contra os inimigos de Deus. Os povos ocidentais chegaram a considerar os grupos que professavam outra religião como inimigos do reino de Deus que deviam ser destruídos ou convertidos. Era considerado errado demonstrar misericórdia a estas pessoas, e o código da guerra justa podia ser suspenso ao se lutar contra eles. Um texto predileto dos cruzados resumia esta atitude: "Maldito aquele que retém a sua espada do sangue" (Jr 48.10).

A aceitação da violência pelos cristãos medievais é demonstrada pelos teólogos daquele tempo, que tendiam a acreditar que a guerra era uma condição necessária da sociedade. À parte de seitas minoritárias, havia pouca consideração de não-resistência. Estudiosos tais como Graciano e Tomás de Aquino expressavam o ensino a respeito da guerra justa de tal maneira que ele se tornou útil para a ação agressiva. Talvez sua maior fraqueza se achasse, não naquilo que escreveram, mas naquilo que não escreveram. Compunham pilhas de matéria sobre a doutrina dos anjos mas poucas linhas sobre o problema da violência. Como conseqüência, a discussão sobre a guerra foi deixada àqueles que a consideravam favoravelmente como um aspecto da fidalguia. O paladino "heróico" daqueles tempos veio a ser a base da glorificação posterior da guerra. Geoffrey Chaucer ilustra este ponto de vista nos *Canterbury Tales* ("Contos da Cantuária"), onde o paladino é o líder natural dos peregrinos e é dotado de tudo quanto é gracioso e nobre num indivíduo.

Desenvolvimentos na Renascença e na Reforma. As mudanças políticas e tecnológicas da Europa nos séculos XV e XVI criaram as condições em que muitos

cristãos foram forçados a reconsiderar as suas atitudes para com a guerra. A principal mudança tecnológica foi o desenvolvimento dos canhões. Estes conseguiam destruir fortalezas medievais e, ao serem adaptados para o uso no campo da batalha, tornaram obsoletos os paladinos. A Idade Média testemunhou não somente métodos novos de guerra, como também a ascensão de monarquias dinásticas maiores. A ambição territorial daqueles Estados levava a guerras em larga escala.

Humanistas cristãos como Thomas More e Erasmo condenavam a nova violência. Destacavam que Cristo não promoveu o Seu reino mediante a força, mas através do amor e da bondade. Erasmo lembrou aos seus leitores que uma vez que as guerras são aceitas como justas, tendem a tornar-se gloriosas. Os humanistas acusaram a igreja de deixar de entender o significado verdadeiro das Escrituras e, em vez disso, de se tornar a serva obediente de príncipes ambiciosos e sanguinários. No entanto, os primeiros reformadores protestantes (Lutero, Zuínglio e Calvino) não uniram suas vozes a este protesto. Na realidade, quando o fanatismo religioso foi acrescentado às novas munições, as guerras religiosas que vieram após a Reforma foram algumas das mais violentas em toda a história da Europa. Somente um grupo dos reformadores, os anabatistas, praticavam a não-resistência. Propunham uma volta literal ao Sermão da Montanha e uma imitação da atitude pacífica de Cristo.

A Guerra Total e o Mundo Moderno. A Paz de Westfália (1648) pôs fim à última guerra religiosa européia importante e introduziu um período em que os monarcas dinásticos segundo o padrão de Luís XIV receberam muito poder. Os estados governados por estes reis suprimiram os grupos locais de guerreiros e organizaram exércitos permanentes. Estas ações ameaçavam os nobres cuja posição tradicional era baseada no serviço militar e agora estavam perdendo esta função. Num esforço para preservar sua condição social, tornaram-se os oficiais das novas forças e, assim, vieram a ser um grupo interessado que incentivava um estabelecimento militar maior. Os mais famosos destes nobres foram os "junkers", na Prússia. Tais indivíduos davam continuidade às idéias medievais de fidalguia, honra e virtudes marciais.

Durante o século XVIII, houve muita crítica à guerra, mas com a chegada da Revolução Francesa uma nova onda de violência varreu a Europa. Napoleão canalizou a revolução numa campanha para edificar um vasto império. Formou uma aliança entre o nacionalismo e o idealismo democrático. Sua idéia de organizar a nação inteira para os propósitos bélicos foi ominosa para os tempos posteriores. Embora fosse derrotado, exerceu muita influência pelo seu exemplo e pela humilhação que criou entre aqueles que derrotou. Desafiado pelas vitórias napoleônicas, um instrutor militar prusso, Karl von Clausewitz, articulou a teoria da "guerra total". Acreditava que era necessário forçar o conflito até seus "limites máximos", a fim de obter a vitória. No período em que ele expressava estas idéias, a revolução industrial começou a aumentar o poder dos armamentos de modo nunca antes possível.

Os cristãos no século XIX reagiram diante deste perigo causado pelos novos armamentos, incentivando a cooperação internacional e os esforços humanitários. A despeito de uma corrente forte de nacionalismo, estas tentativas levaram a reuniões internacionais, inclusive as Conferências de Haia em 1899 e 1907. Estas reuniões produziram uma série de recomendações que protegiam os direitos dos prisioneiros de guerra, insistiam nos cuidados dos enfermos e dos feridos e garantiam os direitos dos neutros, e que, de outras maneiras, procuravam limitar a crueldade da guerra.

As forças que trabalhavam pela harmonia e pela paz fracassaram, no entanto, e com a Primeira Guerra Mundial, o conceito de Clausewitz chegou mais perto da realidade. Os dois lados usavam minas, metralhadoras, gases venenosos, submarinos e bombardeios aéreos, levando o conflito, desta maneira, à terra, ao mar e ao ar. As

igrejas apoiavam a guerra. A retórica de líderes tais como Woodrow Wilson fazia com que elas se sentissem envolvidas numa cruzada para ajudar a humanidade. Mas a realidade caiu sobre estes eclesiásticos quando, depois da Paz de Versalhes, que pôs fim ao conflito, nada parecia acontecer segundos os planos. Regimes totalitários chegaram ao poder em muitos países, e a Grande Depressão espalhou-se entre as democracias liberais do Ocidente. Os anos entre os conflitos globais foram caracterizados por um espírito de cansaço e pacifismo nos Estados Unidos e na Europa ocidental. A Liga das Nações, organizada com o propósito de manter a paz, não conseguiu impedir outra crise, e o mundo foi lançado no turbilhão de outra guerra.

A atitude dos cristãos diante da Segunda Guerra Mundial estava mais próxima da teoria da guerra justa. A luta era diferente da Primeira Guerra Mundial, porque era um conflito entre sistemas sociais e políticos antagônicos. O fascismo com seu racismo biológico estranho levou muitos ex-pacifistas cristãos, inclusive Reinhold Niebuhr, a conclamar os crentes a participarem do conflito. A nova tecnologia produziu armas que tornaram a guerra mais destrutiva do que em qualquer período anterior. A bomba atômica parecia representar a última palavra em capacidade destrutiva. Quando terminou a guerra, a rivalidade entre a União Soviética e os Estados Unidos continuou a ameaçar a paz mundial. As Nações Unidas têm procurado manter a paz, mas a corrida armamentista tornou-se uma realidade da vida e a produção de armas passou a fazer parte integrante da sociedade tecnológica moderna. A situação ficou ainda mais difícil por causa do declínio da influência cristã numa sociedade mais secular.

As Reações Cristãs Diante da Guerra. Conforme demonstra a História, é difícil formular a posição cristã no tocante à guerra. A igreja primitiva, certos humanistas cristãos e a maioria dos anabatistas têm adotado uma posição pacifista e de não-resistência. A maioria, no entanto, tem seguido Agostinho e declara que certas guerras são justas. Denominações que incluem a Igreja dos Irmãos, os quacres e os menonitas sustentam uma posição de não-resistência, mas os grupos maiores, tais como os luteranos, os presbiterianos, os batistas, os católicos romanos, os metodistas e os reformados aderem à interpretação da guerra justa. Em certos casos raros, os cristãos até mesmo apoiaram cruzadas. Os papas medievais conclamavam a semelhante ação contra os turcos, e no século XX alguns protestantes fundamentalistas nos Estados Unidos têm apoiado semelhante atitude para com a União Soviética.

Um dos desenvolvimentos mais interessantes nos tempos recentes é o efeito que a ameaça da conflagração global está tendo sobre as atitudes cristãs para com a guerra. Pessoas na liderança de muitas denominações chegaram a reconhecer que o uso de bombas nucleares escarnece da posição da guerra justa, porque automaticamente resultam na matança de não-combatentes. Segundo a opinião destes "pacifistas nucleares" tais armas tornam a guerra inválida como uma política racional.

R. G. CLOUSE

Veja também PACIFISMO.

Bibliografia. R. H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*; L. Boettner, *The Christian Attitude Toward War*; P. Brock, *Pacifism in Europe to 1914, Pacifism in the United States from the Colonial Period to the First World War* e *Twentieth Century Pacifism*; D. W. Brown, *Brethren and Pacifism*; C. J. Cadoux, *The Early Christian Attitude Toward War*; R. G. Clouse, ed., *War: Four Christian Views*; P. C. Craigie, *The Problem of War in the OT*; G. F. Hershberger, *War, Peace and Nonresistance*; A. F. Holmes, ed., *War and Christian Ethics*; R. Niebuhr, *Christianity and Power Politics* e *Moral Man and Immoral Society*; G. Nuttall, *Christian Pacifism in History*; R. B. Potter, *War and Moral Discourse*; P. Ramsey, *The Just War* e *War and the Christian Conscience*; R. J. Sider e R. K. Taylor, *Nuclear Holocaust and Christian Hope*; M. Walzer, *Just and Unjust Wars*; R. Wells, ed., *The Wars of America: A Christian View*; Q. Wright, *A Study of*

War; J. Yoder, *Nevertheless: The Varieties of Religious Pacifism* e *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*; G. C. Zahn, *An Altlernative to War* e *War, Conscience and Dissent.*

GUILHERME DE OCCAM (c. 1280-1349). Teólogo inglês medieval. Nasceu em Occam, no Condado de Surrey, entre 1280 e 1285. Seu objetivo era ingressar na ordem dos Frades Menores e, em 1306, recebeu as ordens menores e começou rigorosos estudos em Oxford. Occam foi profundamente influenciado por Johannes Duns Scotus, também em Oxford, cujas idéias foram muito populares durante a primeira parte do século XIV. A teologia de Duns Scotus centralizava-se na tese de que Deus é onipotente e infinito e, portanto, não pode ser restringido pelas limitações da razão humana, que é finita.

A primeira obra de vulto escrita por Occam foi seu comentário sobre as *Sentenças* de Pedro Abelardo. O chanceler da Universidade de Oxford, John Lutterell, enviou seleções do comentário para o papado em Avignon. Ali, as idéias de Occam foram censuradas, e ele foi conclamado para explicar pessoalmente as suas opiniões. Enquanto esteve em Avignon, continuou escrevendo. De importância especial foram suas obras *Summa Logicae* e *De Sacramento Altaris.*

Occam considerava-se um cristão devoto. O papa João XXII, no entanto, achava difícil aceitar o ataque indiscriminado contra o tomismo, representado pelas idéias de Occam. Occam insistia em que a fé e a razão nunca poderiam ser harmonizadas, e que a razão poderia formar proposições universais somente no tocante à natureza. Nada a respeito de Deus, da fé ou da doutrina poderia ser conhecido por esta via. O conhecimento de Deus vinha por meio da revelação e da experiência pessoal íntima.

Todavia, Occam estava em relativa segurança, a despeito dos argumentos e das censuras, até o momento em que tomou partido ao lado do chefe da sua ordem contra o papa num debate sobre a pobreza apostólica. Miguel de Cesena, chefe da Ordem Franciscana, procurou levar seus frades de volta aos ideais de pobreza rigorosa propostos por Francisco de Assis. Miguel de Cesena e seus seguidores, inclusive Occam, foram excomungados. Em 1328 fugiram, buscando proteção do imperador da Alemanha, Ludwig da Baviera.

Em última análise, não foi o ataque de Occam contra o tomismo e a ordem intelectual escolástica que forçou a sua separação da igreja oficial. Pelo contrário, isto se deu por sua insistência em apoiar um estilo de vida que, segundo cria, tinha origem legítima nos evangelhos e se opunha fortemente à extravagância e corrupção da igreja medieval posterior. A situação de Occam tornou-se insustentável quando João XXII declarou herética a crença na pobreza apostólica.

A partir de então, Occam passou a questionar tanto a autoridade papal quanto a autoridade conciliar e parece ter concluído que a consciência humana era o teste final da fé. Suas idéias estimularam o crescimento do misticismo e alimentaram o ambiente espiritual no qual a Reforma ocorreu. Occam foi reconciliado com a Igreja Romana antes de sua morte.

C. T. MARSHALL

Veja também NOMINALISMO.

Bibliografia. Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents,* tr. M. Adams e N. Kretzmann; P. Boehner, *Collected Articles on Ockham;* G. Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis os Scholastic Discourse*; D. Webering, Theory of Demonstration According to William Ockham.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO (1928–). Considerado por muitos o primeiro teólogo sistemático ou até mesmo "o pai" da teologia da libertação, Gutiérrez organizou e fez avanços no pensamento latino-americano com respeito ao lugar da teologia "no processo histórico da libertação". Hoje ele é visto internacionalmente como o principal porta-voz da teologia latino-americana. De descendência ameríndia e criado em Lima, Gutiérrez estudou primeiro psicologia na Universidade de San Marcos. Mais Tarde, interessou-se por teologia, e estudou em Louvain, Lyon e Roma. Depois de voltar ao Peru (1959), Gutiérrez foi ordenado sacerdote católico. Na década de 60, juntamente com amigos como Camilo Torres, Gutiérrez reagiu contra a teologia intelectual do primeiro mundo (e da tradição católica), por sua falta de compromisso histórico. Ativo no CELAM II em Medellin (1968), Gutiérrez tornou-se conhecido internacionalmente com seu livro *Teologia de la liberación* (1971), que é geralmente visto como a primiera apresentação sistemática e integral da teologia liberacionista. Dentre uma pluralidade de atividades, Gutiérrez é professor de Teologia e Ciências Sociais na Universidade Católica em Lima, já há três décadas. Mora atualmente em Rimac, uma área favelada de Lima, onde estabeleceu o Centro de Bartolomé de Las Casas, em lembrança do famoso padre defensor dos índios, do século XVI. Autor de dezenas de livros e artigos, e membro da diretoria da revista teológica internacional *Concilium*, Gutiérrez é popularmente conhecido por conferências teológicas tanto na América Latina como no restante do mundo. Como pessoa, ele é humilde e sensível; como teólogo, é brilhante, erudito e cauteloso.

Em *Teologia de la liberación*, Gutiérrez articula uma nova maneira de fazer teologia, sintetizando a teologia católica pós-Vaticano II com os paradigmas sócio-políticos do marxismo. Para ele, o alvo principal da fé cristã é a libertação dos oprimidos das suas condições pecaminosas, sejam elas sócio-estruturais, psicológicas ou espirituais. No entanto, Gutiérrez pressupõe a salvação universal: "Não só o cristão é templo de Deus, todo homem o é" (TL, p. 161) e, assim, "encontramos a Deus no encontro com os homens, no compromisso com o dever histórico da humanidade" (p. 162). Um princípio fundamental de Gutiérrez e de toda teologia da libertação é que Deus se encarna em toda humanidade, especialmente nos pobres e marginalizados. Logo, o absoluto da mensagem cristã não é tanto o conteúdo do cristianismo histórico mas, sim, a ética social – *i.e.*, amor ao próximo e justiça social. Seguindo J. Moltmann e outros, Gutiérrez defende que Deus está integrado no processo histórico, dando a esperança de uma utopia escatológica. O homem é o livre agente e cooperador com Deus na transformação da história. Diante destas afirmações, o processo de fazer teologia da libertação (1) começa com uma análise da situação sócio-política dos oprimidos; (2) faz uma reflexão crítica e cristã sobre a práxis libertadora; e (3) "torna-se parte do processo através do qual o mundo é transformado". Rejeitando a situação de dependência dos países subdesenvolvidos, Gutiérrez insiste em que os latino-americanos devem criar seu próprio destino.

Em um outro livro excepcional, *Beber en su proprio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo* (1983), Gutiérrez desenvolve a espiritualidade da teologia da libertação, colocando-a ao lado de outras "espiritualidades" históricas da Igreja Católica. O título (de São Bernardo) destaca a tese principal de que toda teologia autêntica começa com "um encontro com o Senhor". Somente a partir disso, a reflexão crítica torna-se relevante e concreta no contexto da vida. Criticando as espiritualidades neo-platônica (a *fuga mundi*) e individualista, Gutiérrez defende uma espiritualidade integral (o homem inteiro) e comunitária como "o novo caminho espiritual" da América Latina. Por outro lado, admite que "nenhuma espiritualidade pode chamar a si mesma de a única maneira de alguém ser cristão. É apenas um caminho entre outros" (p. 89, ed. ingl.). Gutiérrez

ainda enfatiza que, no caminho da fé, não existem pontos de referência: somos peregrinos no deserto sem trilhas marcadas.

Contudo, Gutiérrez corre alguns riscos: (1) pressupondo que Deus é a voz no fundo do poço humano (veja também *Falar de Deus*), Gutiérrez pode confundir "o Espírito de Jesus" com o espírito humano — *i.e.*, a própria teologia pode tornar-se antropologia; (2) os críticos questionam se Gutiérrez não criou um mito romântico dos pobres (via uma estrutura social neo-marxista), pois, apenas por ser favelada, uma pessoa torna-se a verdadeira representante de Deus no mundo; e (3), ao criticar o reducionismo de certos antagonistas da teologia da libertação, Gutiérrez também poderia estar caindo em um reducionismo proveniente de uma hermenêutica que reinterpreta toda a revelação bíblica — com "a nova ótica da libertação" é possível que, em breve, estejamos vendo somente nossas idéias no "espelho da Palavra".

J. S. HORRELL

Veja também TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.

Bibliografia. *Teología de la Liberación*, Salamanca: Sígueme, 1972 [*Teologia da Libertação*, (Petrópolis: Vozes, 1975)]; *Teología desde el reverso de la história*, Lima: CEP, 1977; *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, 1979; *Beber en su proprio pozo*, 2ª ed., CEP, 1983; *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 2ª ed., CEP, 1986 [*Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente. Uma reflexão sobre o livro de Jó*, trad de Lúcia Mathilde Endlich Orth (Petrópolis: Vozes, 1987); "25 Years in the Theology of Liberation", LADOC 14:5 (5/1984): 14-17.

GUYON, MADAME (1648-1717). Mística e quietista francesa. Nascida como Jeanne Marie Bouvier de la Mothe, em Montargis, na França, foi educada num convento e desejava entrar para uma ordem religiosa. Mas, em 1664, foi forçada pela mãe a casar-se com Jacques Guyon, um homem inválido, vinte e dois anos mais velho do que ela. Este casamento infeliz terminou quando Guyon morreu em 1676. Depois de ficar viúva, Madame Guyon entrou mais profundamente numa vida de devoção religiosa. Influenciada pelos escritos do quietista espanhol Miguel de Molinos (1640-96), tomou como seu diretor espiritual um frei barnabita, François La Combe, com quem fez viagens por partes da França, Suíça e Itália durante cinco anos (1681-86), propagando as suas crenças. Os dois se tornaram suspeitos de heresia e La Combe foi detido em 1687 e condenado à prisão perpétua; Madame Guyon foi presa em 1688, mas depois de oito meses foi solta por intervenção da Madame de Maintenon, esposa do rei Luiz XIV. Em 1695, Madame Guyon voltou a ser presa por alegada heresia, e passou seis anos na prisão em Vincennes e, posteriormente, na Bastilha. Acabou sendo solta em 1703 e passou os últimos quatorze anos da sua vida em Blois, na fazenda do seu genro.

Madame Guyon foi um expoente do quietismo místico. Sustentava que o cristão verdadeiro deve orar e esforçar-se em direção à perfeição espiritual, um estado de bem-aventurança interior que consiste num amor a Deus totalmente desinteressado, que se submete implicitamente à Sua vontade e é indiferente a todas as coisas externas, até mesmo à igreja e aos seus sacramentos. Seus escritos principais foram: *Um Método Curto e Fácil de Oração, Autobiografia* e *Cantares*.

N. V. HOPE

Veja também QUIETISMO.

Bibliografia. T. C. Upham: *Life, Religious Opinions and Experiences of Madame de la Mothe Guyon.*

HADES. Na LXX, Hades (gr. *hadēs*) é praticamente sinônimo do hebraico Sheol, o nome do lugar da habitação dos mortos. Deste modo, a palavra não tem em si nenhuma doutrina de recompensa ou castigo: veja, *e.g.*, At 2.27; Ap 20.13. Aparece em Mt 16.18, no entanto, como o local da oposição à igreja, e isto leva para Mt 11.23 (Lc 10.15) e Lc 16.23, onde Hades é o lugar do castigo dos ímpios mortos. Este desenvolvimento no NT deve ser notado. O AT somente começa a sugerir uma diversidade de destinos eternos. Quando, no entanto, o Senhor Jesus Cristo traz à luz a vida e a imortalidade (2 Tm 1.10), revela tanto o ganho eterno quanto a perda eterna. Até mesmo o Hades, que de outra forma é o equivalente de Sheol, não pode resistir a este significado adicional. Esta maturação simultânea da verdade é desconsiderada por todas as tentativas de despojar o NT da sua doutrina dura, porém dominical, do castigo eterno.

J. A. MOTYER

Veja também INFERNO; SHEOL; MORTOS, HABITAÇÃO DOS.

Bibliografia. J. A. Motyer, "The Final State," *Basic Christian Doctrines*, ed. C. F. H. Henry, e *After Death*; L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment.*

HARNACK, ADOLF (1851-1930). Teólogo e historiador eclesiástico alemão. Filho de um estudioso luterano de renome, Harnack foi educado em Dorpat e Leipzig e ocupou cargos em Leipzig, Giessen e Marburg, antes de ir para Berlim, em 1891. Era um estudioso prolífico e influente, e a controvérsia rugia em derredor dele, por causa dos seus pontos de vista pouco ortodoxos, mas o governo apoiava-o contra os críticos na igreja. Em 1905, assumiu a diretoria prestigiosa da Biblioteca Nacional da Prússia, e em 1911 ajudou a fundar e presidiu a Sociedade Kaiser Wilhelm para a Propagação da Erudição. Depois da guerra, alienou muitos apoiadores ao aceitar a República de Weimar, e até seu aluno mais destacado, Karl Barth, o abandonou.

As principais contribuições de Harnack foram nos estudos neotestamentários e na patrística. As obras mais importantes disponíveis em inglês incluem: *History of Dogma* (7 vols., 1894-99); *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (2 vols., 1904-5); *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries* (1910); *Luke the Physician* (1907); *The Sayings of Jesus* (1908); *The Acts of the Apostles* (1909); e *The Date of The Acts and of the Synoptic Gospels* (1911). Sua erudição histórica ganhou novo terreno e, em alguns aspectos, até mesmo debilitou os conceitos dos críticos bíblicos liberais contemporâneos.

Depois de uma viagem intelectual da ortodoxia através da abordagem

histórico-crítica da Escola de Tübingen até ao liberalismo ritschliano, Harnack passou a ver a religião em termos práticos como uma reconciliação entre a cultura e a fé cristã, que organizava a vida de modo apropriado. A união entre o evangelho e a cultura tinha sido perdida no Iluminismo, mas o poder e a revelação de Deus trazidos por Jesus — aquele evangelho que é a vida eterna no meio do tempo — fornece aos homens a liberdade e a responsabilidade em todas as coisas, e serve como o alicerce da cultura moral.

Sua idéia mais distintiva era que o dogma na igreja primitiva era o resultado natural da busca de padrões para filiar membros, e que isto obscurecia a natureza essencial e o impacto prático dos ensinos de Jesus. Para uma volta a eles, é necessário reconhecer que Jesus e os discípulos eram tão limitados pelo tempo nos seus pensamentos e ações quanto nós o somos hoje, e devemos separar o "miolo" do evangelho, que é permanentemente válido, da "casca" das formas mutáveis de vida e de pensamento nas quais o evangelho foi transmitido. No livro *What Is Christianity?* ("O Que é o Cristianismo?" — 1901), um recordista de vendas, argumenta que o "miolo" da mensagem de Jesus é o reino de Deus, onde a vitória sobre o mal fornece o vínculo interior com Deus e dá relevância ulterior à vida. Aqui se demonstram a paternidade de Deus e o valor infinito da alma humana, e os cristãos seguem o exemplo de Jesus da "retidão superior" governada pela lei do amor, que existe independentemente do culto religioso e da observância técnica.

Embora o amor seja a vida nova já começada, ele é uma abordagem altamente individualista à vida e ao serviço que não requer o envolvimento ativo das pessoas em realizar mudanças políticas, sociais e econômicas. Semelhante teologia deixou os cristãos à mercê da instituição e capacitou Harnack a reunir-se com outros intelectuais para dar apoio sem qualificações aos esforços bélicos alemães, em 1914.

R. V. PIERARD

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. G. W. Glick, *The Reality of Christianity: A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian*; W. Pauck, *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians*; G. Bromiley, *Historical Theology: An Introduction;* W. Schneemelcher, *RGG*, III, 77-79; C. Brown, *NIDCC*, 452; P. D. Feinberg, *DCE*, 282.

HEDONISMO. Do grego *hēdonē*, "prazer". O hedonismo consiste em todas aquelas teorias éticas que identificam o alvo moral como a felicidade, o prazer. Os cirenaicos antigos tomavam por certo que a previsão exata dos resultados prazerosos ou dolorosos das ações se constituía em sabedoria; mais tarde, enfatizavam que o prazer imediato era o resultado que sempre devia ser procurado. Os epicureus modificaram esta idéia, e cultivavam uma vida total de prazer, em contraste com os prazeres meramente momentâneos: "o prazer mediante a prudência" que garantia a sutileza, a variedade, a permanência, para satisfazer um ser racional. Nem o hedonismo "puro" nem o "modificado" fornecia orientação verdadeiramente moral.

O "hedonismo psicológico" sustentava que prazer/dor governam todas as escolhas (Bentham); desejar alguma coisa e achá-la prazerosa são inseparáveis (Mill). Certamente, qualquer objeto deve atrair (mover com prazer previsto), antes de ser escolhido: mas o desejo por algum *objeto* deve anteceder o prazer na sua realização; nem sempre são escolhidos o prazer ou as coisas agradáveis, porque isto não ofereceria base moral alguma.

"O hedonismo egoísta" (Hobbes) sustentava que, visto ser a felicidade geral uma

abstração, cada um deve procurar somente a sua própria felicidade; ou que o fato de cada um procurar sua própria felicidade promoveria a felicidade geral. Mas a idéia de o egoísmo, mesmo do tipo mais refinado, sempre produzir o bem geral, contradiz toda a experiência.

"O hedonismo altruísta" (o utilitarismo muito influente) sustenta que cada um deve buscar a máxima felicidade para o maior número de pessoas (Mill), a identificação intelectual com os outros (Sidgwick) ou a simpatia emocional (Hume), fazendo com que a felicidade dos outros seja necessária para a nossa própria. Mas se o *prazer* for o alvo, por que o prazer dos outros deve negar o nosso próprio? Apelar à justiça e ao altruísmo introduz considerações não-hedonistas. E o prazer é passível de ser assim somado e redistribuído?

De modo geral, o hedonismo é criticado por identificar a felicidade com o prazer; por argumentar que, pelo fato de que aquilo que escolhemos deve atrair, logo, o prazer em si mesmo é o único alvo, o objeto, bem como o acompanhamento da escolha; porque desconsiderando isto, uma pessoa pode procurar muitas coisas (excelência artística, liberdade, fé), permanecendo indiferente aos prazeres que porventura tragam; por desconsiderar a pergunta verdadeiramente moral: com que devo ficar contente, até que grau e a que preço? Além disso, por reduzir a moralidade ao sentimento, omitindo seus aspectos racionais, éticos e sociais; por não fornecer critério algum para distinguir entre os prazeres superiores e inferiores; dignos e indignos, animais e espirituais ou os de uma pessoa e os de outra. Além disso, sendo que o prazer é altamente individualista, a sociedade não tem nenhum centro em comum para sentir o prazer ou a dor. O hedonismo não tem lugar algum para o auto-sacrifício, para a abnegação ou para o dever. Quando a obrigação é dissolvida no desejo, a moralidade desce à expediência, à procura daquilo que é mais confortável. As tentativas para avaliar os alvos do prazer levaram para a "teoria dos valores" (não-hedonista).

Mesmo assim, a vida moral realmente envolve sentimentos. As promessas do "galardão" percorrem todas as Escrituras, e o cristianismo, herdando a idéia de que um Deus amoroso criou o homem com sentimentos, nunca dispensou as considerações hedonistas. Sustenta que a conduta correta acabará finalmente rendendo satisfação ulterior, que o amor sempre promoverá a felicidade para os outros. Dezesseis vezes Jesus pronuncia como "bem-aventuradas" (ou felizes) certas atitudes e qualidades, e descreve a vida sob o domínio divino na linguagem de festas, vinho, pérolas, tesouros e gozo. Paulo, também, espera que os cristãos sejam felizes (Fp 4.4ss.; cf. 1 Co 7.40).

Agostinho expunha o "eudemonismo" (gr. *eudaimonia*, "felicidade"): sendo que a moralidade é a procura do bem, daquilo que obterá a felicidade, então o que importa é onde os homens o procuram. Não há felicidade na satisfação de cada desejo aleatório, nas coisas temporárias ou nas que valem menos do que a alma, mas somente no sumo bem do homem — Deus. Amar a Deus e desfrutar dEle é a verdadeira felicidade. Ambrósio e Aquino incluem a "felicidade" no propósito final do homem. Butler pensava que a natureza do homem o leva a procurar a maior felicidade possível; é virtuosa a devida preocupação com a felicidade e o esforço razoável para atingi-la. "Merece consideração se os homens têm a liberdade... de tornarem infelizes a si mesmos sem razão, mais do que fazer a mesma coisa com outras pessoas." Assim, Kant, convicto de que o homem foi feito para exigir a felicidade dentro do seu derradeiro propósito, postulou a Deus e à imortalidade para harmonizar as exigências do dever com a necessidade inescapável da felicidade.

A maioria dos cristãos da atualidade é suficientemente hedonista e espera que a felicidade siga a dedicação, embora traduzam prazer em termos de "bênção" e tomem

por certo que o amor de Deus *signifique* a solicitude divina no sentido de abrigar, confortar e recompensar os bons. Um hedonismo cristão maduro, embora seja dinâmico em visar a felicidade dos outros, nunca faria da sua própria felicidade um alvo, mas apenas um galardão, se Deus assim quiser, por uma vida dedicada ao serviço desinteressado de Cristo; ao passo que na "felicidade" incluiria o bem-estar espiritual total, com a aceitação divina que se sente.

R. E. O. WHITE

Veja também FELICIDADE.

Bibliografia. Agostinho, *Moral Behavior* iii.vi.xv; *Sermons* 3, 15, on Psalm 32; D. D. Raphael, *British Moralists* 1650-1800; W. R. Matthews, ed., *Butler's Sermons and Dissertation upon Virtue*; J. C. B. Gosling, *Case for Hedonism Reviewed;* P. B. Edwards, *Pleasures and Pains: A Theory of Qualitative Hedonism.*

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1770-1831). Filósofo alemão. Filho de um funcionário público em Stuttgart. Nada na sua juventude nem na sua escolaridade indicava a grande influência que viria a ter. Quando se formou na Universidade de Tübingen, em 1793, seu certificado recomendava seu bom caráter e conhecimento razoável de teologia e filologia, bem como seu domínio inadequado de filosofia. Depois de ter sido um tutor residente de famílias aristocráticas, Hegel aceitou um professorado na Universidade de Jena, em 1801. Ali, foi influenciado por Schelling, com quem trabalhou na redação do *Critical Journal of Philosophy* ("Revista Crítica da Filosofia"). Foi em Jena, também, que escreveu sua primeira obra importante: *The Phenomenology of Spirit* ("A Fenomenologia do Espírito"). Infelizmente, uma batalha militar em 1807 forçou a Universidade a se fechar, e Hegel passou a trabalhar por um breve período como editor de um noticiário diário. Em 1808, tornou-se diretor de uma escola em Nuremberg, onde sua filosofia continuava a florescer num ritmo natural. Em 1816, começou a ensinar filosofia na Universidade de Heidelberg. Finalmente, em 1818, tornou-se catedrático de Filosofia na Universidade de Berlim, onde ficou famoso e influente.

Hegel foi o mais influente dos idealistas alemães. Na opinião dele, apenas a mente é real: tudo o mais é a expressão da mente. A filosofia veio a ser um tipo de teologia para Hegel, porque via toda a realidade como uma expressão do Absoluto, que é Deus. Tudo quanto existe é a expressão da mente divina, de modo que o real é racional e o racional é real.

Em termos de método, Hegel procurava acentuar aquilo que considerava como contradições no pensamento das pessoas, a fim de desmascarar a fraqueza das suas opiniões. Pensava que o erro é causado pelo pensamento incompleto ou pela abstração. Quando ele desmascarava as "contradições", as pessoas podiam perceber que seus pensamentos eram incompletos, sendo levadas a compreender aquilo que era específico e real. Hegel pensava na própria História como um foro onde as contradições e as insuficiências do pensamento e ação finitos são desmascaradas, permitindo que a mente infinita do Absoluto chegue a níveis superiores da expressão cultural e espiritual.

Segundo Hegel, o Estado é a realização mais sublime do homem. Embora ele enfatizasse o amor dentro da família, considerava que o Estado era uma expressão mais sublime e universal do amor familiar. O Estado produz a concretização do ideal ético; a mente da nação é o divino, "o Deus real", que em si mesma tem conhecimento e vontade. O fato de que o Estado impõe sua vontade pela força não preocupava Hegel, que considerava benéfica a guerra. A guerra evita a estagnação na história e preserva

a saúde das nações. Duas nações diferentes podiam ter razão igualmente, e as duas podiam ser expressões divinas; a guerra decide qual "direito" tem que ceder lugar ao outro.

Hegel dividia a religião em quatro etapas diferentes — quatro maneiras de obter conhecimento do Absoluto. A primeira é a religião natural, ou o animismo, em que o homem adorava as árvores, os ribeiros e os animais. A segunda etapa representa Deus na forma humana, com templos edificados e estátuas honradas. Esta etapa também envolve o desenvolvimento da autoconsciência nos seres humanos. O cristianismo histórico fornece a terceira etapa. Mediante a encarnação, Deus está presente no mundo — Deus e os homens juntos. Hegel dava valor aos ensinos éticos de Jesus, especialmente os do Sermão da Montanha. Jesus não fazia distinção entre inimigos e amigos; ele rompia as desigualdades. Com Jesus, a moralidade era uma expressão espontânea da vida — uma participação da vida divina. A quarta etapa é a mais alta; é a reformulação por Hegel das crenças cristãs em conceitos da filosofia especulativa.

Hegel via Deus manifestado no mundo de muitas maneiras. A própria História é um estudo da providência divina. Mediante a ação divina, "contradições" entre movimentos ou culturas antitéticos são repetidas vezes resolvidas numa síntese superior. Deus Se expressou plenamente na encarnação, porque aqui Sua presença não estava restrita além do mundo. Apesar disso, na encarnação Deus ficou demasiadamente ligado a um meio-ambiente específico. É necessária uma religião filosófica mais geral. Deus é amor, e, portanto, embora a negação e a oposição sejam historicamente necessárias entre as teses e antíteses, a reconciliação e a síntese são sempre essenciais. Os movimentos dialéticos da História são expressões da providência de Deus no decurso de todo o tempo.

As interpretações de Hegel variam grandemente. Muitos consideram que seu cristianismo "filosofizado" é herético, um panteísmo levemente velado. Para outros, o sistema de Hegel é uma tentativa sincera de articular a verdade cristã na linguagem filosófica. Sua influência teve amplo alcance e se estendeu para a dialética histórica de Marx por um lado, e para a preocupação de Kierkegaard com a autoconsciência e a paixão, por outro lado.

P. H. DEVRIES

Bibliografia. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Phenomenology of Spirit, Philosophy of Right,* e *Science of Logic*; F. Copleston, *A History of Philosophy,* VII, caps. 9-11; J. N. Findlay, *Hegel: A Reexamination;* J. M. E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*; G. R. G. Mure, *An Introduction to Hegel*; W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel.*

HEIDEGGER, MARTIN (1889-1976). Uma figura central no pensamento existencialista contemporâneo bem como uma fonte de energia que visava novas diretrizes na hermenêutica. Nasceu em Baden, na Alemanha. No começo da sua carreira filosófica, foi um discípulo de Husserl, sendo treinado em seu método fenomenológico. Quando Heidegger escreveu seu livro mais influente, *Being and Time* ("Existência e Tempo") em 1927, dedicou-o a Husserl. Apesar disso, posteriormente desenvolveu seu próprio método fenomenológico. Husserl enfatizara o conhecimento sistemático, científico, imutável. Procurava idéias e verdades acima do fluxo da mudança histórica. Em contraste, Heidegger concentrava-se na revelação da existência dentro das suas expressões históricas. Seu alvo era desvendar aquilo que estava oculto dentro da temporalidade da nossa existência. Em 1933, Heidegger renunciou Husserl. Naquele mesmo ano veio a ser o primeiro reitor socialista nacional da Universidade de Freiburg.

Neste cargo, apoiou entusiasticamente o Terceiro Reich. O nacionalismo extremado, bem como uma crença na superioridade da língua e cultura alemãs, caracterizaram a sua vida.

Em *Being and Time*, Heidegger caracteriza como inautêntica a existência de todos os dias. Nós nos achamos jogados em nosso mundo, em nosso universo mental. Cada um de nós tem seu próprio mundo; para cada um de nós, nosso eu e nosso mundo são inseparáveis. Como resultado, não é possível descobrir a existência genuína. Dedicamos a nossa atenção à experiência premente das preocupações e dos eventos de todos os dias. Cada ser humano torna-se meramente um membro da multidão, escondido na corrida louca das crises e estados de ânimo. Segundo Heidegger, há um único estado de ânimo que leva os seres humanos ao genuíno conhecimento de si mesmo e para longe da traição a si mesmo: este é o pavor. Em lugar de nos concentrarmos em objetos específicos no nosso mundo, devemos desenvolver um senso do nada enfrentando a estrutura da nossa finita existência no mundo. Desenvolvemos nosso senso do nada ao enfrentarmos a morte: a plenitude é achada na "existência para a morte". A morte chega a nós como indivíduos; ao enfrentá-la, não nos perdemos na multidão. Além disso, a nossa vida desenvolve uma unidade quando focalizamos seu fim.

Heidegger entende que os seres humanos são basicamente históricos. Necessariamente, temos relacionamento com os fatos históricos no meio dos quais nos achamos. Para ser autêntico, devo resolver fazer de minha situação histórica vitalmente minha posse, e não meramente ser a vítima das circunstâncias históricas. Devo a mim mesmo esta resolução, mas nunca posso concretizá-la plenamente, e, portanto, estou condenado a conviver com um sentimento de culpa. Meu destino é estar autenticamente presente, livremente desempenhar o papel que me foi atribuído (embora não por minha própria escolha). Por que devo agir assim? Eu *sou* esta encenação e nada mais. Viver na expectativa da minha própria morte é ter consciência de que não há nenhuma substância, nenhum eu mais profundo. Os seres humanos são aquilo que culturamente entendem ser ao interpretarem a si mesmos. Os seres humanos são essencialmente seres que se interpretam a si mesmos; não há substância alguma no fundo, pois somos interpretação de cima para baixo. Por isso, a hermenêutica, a disciplinia da interpretação, é a tarefa humana central. Infelizmente, procuramos escapar ao seu desafio, apegando-nos aos fatos e às atividades de todos os dias.

Embora Heidegger não fosse um teólogo, expressava uma profunda preocupação religiosa nos seus escritos. Em primeiro lugar, há um constante enfoque em nossa finitude e morte. A consciência da morte leva à existência autêntica, embora sem quaisquer relacionamentos com Deus. Em segundo lugar, Heidegger forneceu uma crítica religiosa constante do mundo contemporâneo: estamos demasiadamente preocupados com os pormenores fatuais e não suficientemente preocupados com a existência verdadeira. Porque nossa era se concentra na pesquisa e no planejamento, vemos nossas tarefas em termos de funções limitadas, arrumadas e manuseáveis. Heidegger oferece uma crítica religiosa mordaz da nossa negligência da compreensão e do conhecimento genuínos. Em terceiro lugar, não deixou de atacar o cristianismo por ter contribuído para nossa autotraição. Acreditava que o cristianismo não redimia, mas, sim, que destruía a cultura genuína. Juntamente com outros movimentos, o cristianismo fez da verdade uma questão de proposições mais do que de existência. Em quarto lugar, Heidegger dá à linguagem a importância central: "A linguagem é a casa da existência." Para ele, o melhor da linguagem não se acha nas proposições lógicas ou teológicas, mas nas revelações dos poetas. Procurou reorientar a conversa teológica e filosófica para longe do ideal científico moderno.

A influência de Heidegger na filosofia e teologia contemporâneas é fenomenal. Influenciou profundamente linhas de pensamento neo-ortodoxo, especialmente na obra de Bultmann e Tillich. Seu conceito de hermenêutica também gerou novos movimentos naquele campo. Sob a influência de Heidegger, alguns têm abandonado a hermenêutica gramático-histórica e favorecido uma revelação mais poética e aberta da existência.

P. H. DEVRIES

Veja também EXISTENCIALISMO; NEO-ORTODOXIA; BULTMANN, RUDOLF; TILLICH, PAUL.

Bibliografia. J. Wild, *The Challenge of Existentialism*; J. Collins, *The Existentialists: A Critical Study;* J. Macquarrie, *An Existentialist Theology*; H. Kuhn, *Encounter with Nothingness;* H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*; R. Marcic, *Martin Heidegger und die Existenzphilosophie;* M. Greve, *Martin Heidegger;* T. Langan, *The Meaning of Heidegger.*

HEILSGESCHICHTE. Um termo alemão que significa a "história da salvação", encarando a Bíblia essencialmente como uma história assim. Embora a Bíblia diga muitas coisas a respeito de outras questões, elas são meramente incidentais em seu único propósito de desdobrar a história da redenção. Na história e na doutrina é traçado o desenvolvimento do propósito divino na salvação dos homens. Considerada uma abordagem um pouco diferente do método dos "textos de prova", que utiliza a Bíblia como matéria-prima para formar uma teologia sistemática, a *Heilsgeschichte* ressalta uma abordagem mais orgânica.

Johann Albrecht Bengel (1687-1752) é considerado o pai desta abordagem, mas J. J. Beck, de Tübingen (1804-78), e J. C. K. von Hofmann (1810-77) destacam-se por terem desenvolvido a idéia. No entanto, é interessante o fato de que o contemporâneo de Bengel na Nova Inglaterra, Jonathan Edwards, também tivesse pensado em apresentar uma "teologia racional" segundo estas mesmas linhas, e sua obra publicada postumamente, *History of Redemption* ("História da Redenção"), pode ser considerada a primeira da escola norte-americana da *Heilsgeschichte.* Seu interesse era aparentemente espontâneo, visto não haver evidência no sentido de Edwards ter conhecido a obra de Bengel. Se nos lembrarmos, ainda, que João Wesley foi influenciado pela obra de Bengel, poderemos perceber o fato importante de que o pietismo alemão, inglês e norte-americano demonstraram interesse simultâneo pelo assunto. Não se deve supor, no entanto, que este florescimento da *Heilsgeschichte* tenha surgido do nada, porque prenúncios deste ponto de vista são vistos anteriormente em Irineu, Joaquim de Flora, Lutero, Coceio e muitos outros. Além disso, desenvolvimentos paralelos apareceram na nova ciência da história da doutrina (em contraste com o argumento romano de que o dogma eclesiástico não era passível de ser melhorado, por ser infalível). No âmbito da apologética, para citar só mais um exemplo, o argumento teleológico veio a ocupar-se cada vez mais com a estrutura proposital do universo inteiro, em lugar da precisão maravilhosa das suas partes.

Embora os defensores da *Heilsgeschichte* no século XVIII tenham usado esta abordagem mais como aliada da teologia sistemática, e não como substituto dela, não tendo a intenção de frustrar a autoridade dos textos individuais mediante o conceito mais geral e orgânico da Escritura com um todo, alguns adeptos posteriores, especialmente neste século, têm empregado a *Heilsgeschichte* desta maneira. A Igreja Católica Romana acusa o protestantismo de ensinar que a Bíblia é autorizada somente no tocante à "fé e moralidade", e, por conseqüência, de abandonar a inspiração verbal. Embora nem todo protestante seja culpado conforme as acusações, não se pode negar

que muitos deles defendem a Bíblia apenas na área da *Heilsgeschichte*, sem se preocupar com a sua exatidão na história, astronomia, geologia e assim por diante. Esta não é uma parte essencial da abordagem da *Heilsgeschichte*, mas simplesmente uma perversão de sua forma original que se tornou comum hoje.

Muitos estudiosos modernos estão trabalhando neste campo. Oscar Cullmann diz: "Sempre chego à mesma conclusão, a saber: que o verdadeiro âmago da fé e do pensamento cristão primitivos é a *história da redenção (Heilsgeschichte")*. W. G. Kümmel, C. H. Dodd, W. Vischer, G. von Rad, W. Zimmerli e outros estão ocupados com o mesmo assunto em termos da promessa e do cumprimento. Por outro lado, Rudolf Bultmann é um inimigo implacável da *Heilsgeschichte*.

J. H. GERSTNER

Bibliografia. J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*; B. S. Childs, "Prophecy and Fulfillment: A Study of Contemporary Hermeneutics," *Int* 12:259-71; Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption*; G. Vos, *Biblical Theology*; G. Weth, *Die Heilsgeschichte*; O. Cullmann, *Christ and Time* e *Salvation in History*; E. C. Rust, *Salvation History*.

HEIM, KARL (1874-1958). Teólogo luterano alemão. Sua carreira profissional abrangeu mais de cinqüenta anos. Depois de ensinar em Halle e Münster, foi nomeado, com a idade de quarenta e seis anos, para uma cadeira de teologia em Tübingen, onde passou o restante de sua vida, produzindo várias obras importantes.

Heim era um observador sensível e perspicaz do mundo moderno, além de ser um eclesiástico dedicado. Esta sensibilidade e dedicação produziram uma tensão que ele conseguiu aproveitar de modo criativo. Estava convencido de que a igreja não poderia fugir do desafio que lhe era apresentado pela cosmovisão cientificamente dirigida do século XX. Pelo contrário, a igreja, para continuar retendo sua credibilidade, deveria entrar em diálogo com o mundo de fora e dirigir suas energias no sentido de responder às perguntas do mundo.

Em sua própria obra, procurou desvendar o fundamento intelectual desta cosmovisão cientificamente orientada. Esta tentativa deixou-o convicto de que a ciência e a cosmovisão que a acompanhava não estavam equipadas para responder às perguntas existenciais mais profundas do homem, de que a realidade de um Deus pessoal pertence a uma dimensão diferente de tudo quanto é acessível à investigação científica. Portanto, ele sentia que o homem moderno tinha duas escolhas abertas diante de si: o ceticismo ou uma *decisão* de fé. O esquema conceptual do mundo poderia levar somente a um ceticismo vazio; a fé em Jesus poderia conduzir à plena saúde intelectual e espiritual.

Durante os traumáticos anos trinta e no início da década de 1940, ele se mostrou simpático às igrejas confessionais. Várias de suas obras foram traduzidas para o inglês, incluindo *God Transcendent* ("Deus Transcendente" — 1935) e *Christian Faith and Natural Science* ("A Fé Cristã e a Ciência Natural" — 1953).

J. D. SPICELAND

HERANÇA. Propriedades ou outras posses recebidas por um herdeiro. Os termos aplicados no AT a "herdeiro", "herança", não transmitem necessariamente o sentido especial de sucessão e posse hereditárias, embora sejam achados nas leis concernentes à sucessão à chefia da família, com o conseqüente controle dos bens da família (Gn 15.3-5; Nm 27.1-11; 36.1-12; Dt 21.15-17). As principais raízes são *nāḥal* (a

forma substantival, *naḥ^{a}lâ*, ocorre quase duzentas vezes) e *yāraš*. As duas raízes significam "posse" num sentido geral, embora a primeira no sentido de receber por sortes a sua parte. *Ḥēleq*, "porção", tem a mesma idéia.

Um desenvolvimento do pensamento e uma espiritualização do conceito de herança são visíveis no AT. Desde o início, a herança prometida por Javé a Abraão e seus descendentes era a terra de Canaã (Gn 12.7; 15.18-21; 26.3; 28.13; Ex 6.8). A posse da terra por Israel dependia exclusivamente da dádiva de Javé, e, embora tivesse sido alcançada apenas por meio de batalhas ferrenhas, não era deles por esforço próprio (Js 21.43-45; Sl 44.3). Além disso, a herança tinha de ser dividida por sortes entre as tribos, sendo que a distribuição recebia a sanção divina (Nm 26.52-56; 33.54; 34.13; Js 14.1-12; 18.4-10). A terra deveria ser possuída "para sempre" (Gn 13.15), mas continuar a desfrutar dela e possuí-la dependia da fidelidade a Deus (Dt 4.26ss.; 11.8-9). Embora a terra tivesse sido dada a Israel, ela também permanecia como a herança de Jeová, a Sua porção especial em toda a terra (Ex 15.17; Lv 25.23; 1 Sm 26.19; 2 Sm 21.3; Sl 79.1; Jr 2.7).

Juntamente com este conceito da terra como a herança de Javé, e desenvolvendo-se a partir dele, temos conceito de que Israel, escolhido e colocado na terra por Ele, também era Sua herança (Dt 4.20; 7.6; 32.9). De modo semelhante, Israel, e em especial os fiéis na nação, vieram a considerar o próprio Javé, e não simplesmente aquela terra, como sua herança (Sl 16.5; 73.26; Lm 3.24). Os levitas, na verdade, nunca tiveram qualquer herança, senão Javé (Nm 18.20-26). Mesmo assim, o conceito mais antigo de posse daquela terra não se perdeu, porque no reino messiânico contempla-se semelhante posse (Sl 37.9; Is 60.21).

No NT, "herdeiro", "herança", representam *klēronomos, klēronomia* e derivados (também aplicados na LXX para *nāḥal* e *yāraš*). A herança, uma idéia tão básica na antiga aliança forçosamente tem seu equivalente na nova aliança. A Epístola aos Hebreus, em especial, demonstra que do modo como Israel recebeu sua herança, assim também na nova aliança uma herança melhor será possuída pelo novo Israel. Além disso, como é de se esperar, a herança está "em Cristo". Em Mc 12.1-11, Cristo declara ser herdeiro de Deus. Este fato é confirmado em Hb 1.2 e subentendido em Rm 8.17. Aqui, mais claramente do que *nāḥal* ou *yāraš*, *klēronomos* transmite o conceito de posse hereditária. Rm 8.17 demonstra que aqueles que estão "em Cristo" são co-herdeiros com Cristo. Embora a herança pertença a Cristo por direito, por ser Ele o Filho Unigênito, é possuída pelo cristão mediante a graça, quando este é adotado como filho em Jesus Cristo.

A herança é o reino de Deus com todas as suas bênçãos (Mt 25.34; 1 Co 6.9; Gl 5.21). Embora comecemos a desfrutar dela nesta vida, por estar já presente o reino, a plena posse deve ser futura (Rm 8.17;23; 1 Co 15.50; Hb 11.13; 1 Pe 1.3-4).

R. C. CRASTON

Bibliografia. W. D. Davies, *The Gospel and the Land*; W. Foerster e J. Herrmann, *TDNT*, III, 758ss.; J. D. Hester, *St. Paul's Concept of Inheritance*; W. Mundle, *NDITNT*, II, 364ss.; J. Schneider, *TDNT*, IV, 294ss.

HERESIA. A palavra grega *hairesis* significa: (1) uma escolha, *e.g.*, Lv 22.18, 21 (LXX), onde "dádivas segundo a escolha deles" significa ofertas voluntárias; (2) uma opinião escolhida, sendo que a única ocorrência no NT é 2 Pe 2.1, onde "opiniões destruidoras" são causadas por ensinos falsos [daí "heresias" na ARA]; (3) uma seita ou partido (que

sustenta certas opiniões), aplicada no NT (a) a saduceus e fariseus (At 5.17; 15.5), (b) aos cristãos (At 24.14; 28.22; em 24.14, Paulo substitui "heresia" por "caminho", possivelmente porque ele mesmo já tivesse atribuído à palavra o mau sentido) e (c) a uma seita ou facção dentro do corpo cristão (sendo sinônimo de "cisma", "partido", "facção", em 1 Co 11.19; Gl 5.20), resultado não tanto do falso ensino quanto da falta de amor e da auto-afirmação, que levam a divisões dentro da comunidade cristã. O significado atribuído a *hairesis*, em 2 Pedro, veio a predominar no uso cristão. A heresia é uma negação deliberada da verdade revelada, juntamente com a aceitação do erro. Considerava-se que os credos continham o padrão da verdade e da crença correta, e eles mesmos contradiziam formalmente vários ensinos falsos, *e.g.*, arianismo, apolinarismo, nestorianismo e eutiquianismo. A união entre a Igreja e o Estado depois de Nicéia causou, com o passar do tempo, penalidades legais contra hereges. O uso de Paulo e Lucas (nº 3, acima) sobrevive em, *e.g.*, a *História* X. v. 21-22 de Eusébio, onde o cristianismo é "nossa santíssima heresia", e na *Epístola* 185 de Agostinho, comentário valioso sobre a idéia cristã primitiva de heresia.

A Igreja Católica Romana faz distinção entre heresia, cisma (a desunião por falta de amor) e apostasia (o abandono do cristianismo). A heresia pode ser "formal" (a adesão a uma falsa doutrina por um católico romano batizado) ou "material" (a falsa doutrina sustentada na ignorância por um não-romano).

M. R. W. FARRER

Veja também CISMA; EXCOMUNHÃO; DISCIPLINA ECLESIÁSTICA.

Bibliografia. Agostinho, *Sobre o Dom da Perseverança* e *Epístola 185;* Cipriano, *Da Unidade da Igreja*; G. L. Prestige, *Fathers and Heretics*; J. V. Bartlet in *HDB*; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*.

HESICASMO. No grego *koinē*, *hēsychazō* significava "estar quieto, ficar em descanso, permanecer em silêncio". Originalmente, designava certos monásticos cristãos que, embora se reunissem em comunidades, viviam em silêncio nas suas celas individuais. Já no século XI, o hesicasmo se referia a um movimento contemplativo na ortodoxia grega conhecido como "o caminho de quietude e repouso". Ao se desenvolver, este misticismo hesicasta achava seu enfoque nos exercícios espirituais que procuravam produzir uma visão beatífica que realmente pudesse ser vista com o olho físico. Esta visão consistia numa infusão da "luz eterna, incriada, divina" — supostamente a mesma luz teofânica que envolveu Jesus no monte da transfiguração. Os hesicastas acreditavam que a luz era comunicável, transformando paulatinamente quem a procurasse, até que, finalmente, a própria pessoa participasse da natureza divina.

Alguns historiadores eclesiásticos acreditam que o hesicasmo teve suas origens na chamada interpretação mística da fórmula "em Cristo", de Paulo. Este conceito vê Cristo e o Espírito Santo como um só, tendo um corpo composto de luz e glória divinas que também habita dentro e em derredor do crente, assim como o ar no homem físico. Desta forma, uma união mística com Cristo é estabelecida quando a pessoa é regenerada pelo Espírito Santo. Aparentemente, esta hermenêutica emergiu da escola alexandrina de pensamento cristão e influenciou a teoria e a prática dos grupos monásticos no Sinai e Ásia Menor. Um místico estudita, Simeão o Novo Teólogo (940-1022), adotou estas tradições hesicastas antigas, sendo que muitas delas ainda estavam na forma oral, e lhes deu um impulso teológico e prático tão importante, a ponto de ter sido chamado o pai do hesicasmo. A doutrina da luz divina tornou-se uma doutrina cardinal da fé ortodoxa oriental, mas não com pouca luta. Já no século XIV, a

comunidade monástica no monte Atos se tornara o centro do hesicasmo.

Os adeptos vieram a ser conhecidos pelos não-iniciados como "almas do umbigo" ou "contempladores do umbigo", embora protestassem que seus exercícios espirituais fossem meras ajudas para o encontro místico. Assumindo uma postura contemplativa semelhante à prática moderna da ioga, com a cabeça lançada para a frente, o queixo no peito, e o olhar dirigido diretamente para a região do umbigo, o hesicasta procurava a luz. A postura, segundo ele asseverava, capacitava-o a examinar o estado do seu "coração" interior. Com a respiração cuidadosamente controlada, repetia a "Oração a Jesus": "Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem misericórdia de mim, pecador".

Um teólogo monástico calabrês, Barlaam, por volta de 1337, acusou de heresia os hesicastas, alegando que o conceito deles sobre a luz divina e incriada exigiria uma fonte dentro da própria essência de Deus. Os hesicastas responderam que a luz tinha a sua origem na energia ou operação divina, e não na essência absoluta do Deus transcendente. Segundo Barlaam, esta explicação parecia indicar uma crença em dois deuses, sendo um deles transcendente e superior, e o outro imanente e inferior. Argumentava que o conhecimento que o homem tinha de Deus era indireto, na melhor das hipóteses, e que um recebimento místico da luz somente poderia ser simbólico. O hesicasmo foi apoiado pelo líder no monte Atos, Gregório Palamas (1296-1359), que defendia a distinção entre o Deus transcendente, incognoscível e inefável na Sua essência, e a atividade imanente das energias ou operações comunicadas ao místico que as buscasse pelos meios de graça. A "luz divina e incriada", sustentava ele, era uma operação da energia divina e não uma comunicação direta da essência de Deus. Defendendo uma comunicação real entre Deus e o homem, declarou que o homem "experimentará o divino, uma vez que as paixões da alma que estão de acordo com o corpo tenham sido transformadas e santificadas, embora não mortificadas". Depois de muitos conflitos, os conceitos de Palamas foram finalmente aceitos pelos Concílios de Constantinopla, em 1341, 1347 e 1351.

O hesicasmo ensina que a condição humana irregenerada assemelha-se ao sono da morte, onde não é possível qualquer lembrança de Deus. Este estado é chamado "preleste". No preleste, o ser humano decaído confunde o mundo de "miragens", onde vive, com o mundo real, e, portanto, nunca pode ter um relacionamento integral consigo mesmo nem com Deus. O eu "adormecido" precisa ser despertado mediante o processo de contemplação e exercícios espirituais. A "Oração a Jesus" ainda tem uso extensivo na ortodoxia oriental, embora os exercícios físicos sejam geralmente desincentivados. O hesicasmo influenciou profundamente as Igrejas Ortodoxas Búlgara e Russa, e experimentou um reavivamento na Rússia, no século XIX.

R. C. KROEGER

Veja também MISTICISMO; GREGÓRIO PALAMAS; VISÃO BEATÍFICA; UNIO MYSTICA.

Bibliografia. J. Gregerson, *The Transfigured Cosmos: Four Essays in Eastern Orthodox Christianity*; J. Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*.

HIERARQUIA. Um sistema de governo eclesiástico exercido em sacerdócio com as seguintes características: (1) o sacerdócio é distinto do laicato e tem o direito exclusivo de administrar sacramentos e governar a igreja; (2) o sacerdócio reivindica uma linhagem ininterrupta de descendência de Cristo e dos apóstolos, e consta como representante destes na igreja; (3) o sacerdócio tem uma ordem mundial de categorias ou níveis de autoridade (tais como papa, bispos, padres).

Semelhante sistema hierárquico de governo eclesiástico é mais plenamente desenvolvido dentro da Igreja Católica Romana, onde a hierarquia é dividida em duas partes: A hierarquia da *ordem* tem autoridade de realizar funções espirituais tais como administrar os sacramentos e absolver os pecados; consiste de bispos (incluindo o papa no seu papel de bispo), sacerdotes, diáconos e vários outros cargos inferiores (subdiáconos, acólitos, etc.) instituídos pela Igreja. Por outro lado, a hierarquia de *jurisdição* (ou governo pastoral) tem autoridade sobre a disciplina eclesiástica e estabelece regras de conduta e crença. Este aspecto da hierarquia consiste de papa, bispos, cardeais, legados e outros cargos inferiores. Os bispos, portanto, pertencem aos dois aspectos da hierarquia.

A Igreja Anglicana (a Igreja Episcopal Protestante nos E.U.A.) é parcialmente hierárquica, visto que reivindica ter sucessão direta dos apóstolos, tendo bispos, sacerdotes e diáconos. As igrejas metodistas têm somente um vestígio de estrutura hierárquica com bispos, anciãos (ou presbíteros) e diáconos, mas nenhuma reivindicação de sucessão apostólica e uma distinção muito menos nítida entre clérigos e leigos.

A maioria das outras igrejas protestantes não possui um governo hierárquico, mas enfatiza o ensino do NT de que todos os crentes são sacerdotes diante de Deus (1 Pe 2.9; 1 Tm 2.5; Hb 7.23-28; 10.19-20). Além disso, declaram que, na atualidade, não há equivalente ao cargo sem igual de apóstolo (Jo 14.26; At 1.2, 26; 1 Co 9.1; 15.7-9; 2 Co 12.12; Gl 1.1; 1 Ts 2.6; Ap 21.14; o título não é aplicado a Timóteo nem a qualquer dos colaboradores de Paulo); que o lugar dos apóstolos agora é preenchido, não por pessoas, mas pelos livros do NT que eles escreveram ou aos quais conferiram autoridade (Jo 14.26; Ef 2.20; Hb 1.1-2; 1 Co 14.37; 2 Co 13.2-3, 10; 2 Ts 3.14; Jd 3); e que o termo "bispo" (ou "superintendente") no NT é simplesmente um sinônimo de "presbítero" (Tt 1.5-7; At 20.17, 28; 1 Tm 3.1-2 com 5.17-19; 1 Pe 5.2).

W. A. GRUDEM

Veja também GOVERNO ECLESIÁSTICO; OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; BISPO; PAPADO.

Bibliografia. K. Mörsdorf, "Hierarchy," *Sacramentum Mundi*, III, 27-29; J. H. Crehan, "Hierarchy in the Early Church," *A Catholic Dictionary of Theology*, II, 15-19; *MSt*, IV, 233-35.

HIPERDULIA. Na teologia católico-romana, hiperdulia é definida como a forma de veneração oferecida à Santa Virgem Maria em sua atribuição de Mãe de Deus. Hiperdulia como veneração pode ser vista como uma forma de adoração, se a pessoa se lembrar de que a adoração, em última análise, é oferecida à Trindade. O culto da dulia, portanto, é diferente do culto da latria, que é a adoração diretamente a Deus. Em *Lumen Gentium*, o Concílio Vaticano II reafirmou que a "veneração" a Maria faz parte da "devoção" a ela, que procede da fé verdadeira.

T. J. GERMAN

Veja também LATRIA; DULIA.

Bibliografia. B. Häring, *The Law of Christ*; L. Bouyer, *Rite and Man: Natural Sacredness and Christian Liturgy.*

HIPOCRISIA. O conceito de hipocrisia no NT provavelmente foi influenciado por duas origens lingüísticas: (1) o hebraico *ḥānēp*, "poluído", "ímpio"; (2) o grego ático

hypokrisis, "a resposta de um ator"; e daí fazer teatro ou desempenhar um papel no palco. Pedersen alista a raiz *ḥnp* entre as palavras que denotam o "antagonismo àquilo que é sagrado" (*Israel*, III-IV, 271). Em Jó, onde se acha a maioria das ocorrências no AT, a palavra forma um paralelo com "todos quantos se esquecem de Deus" (Jó 8.13), os "perversos" (Jó 20.5; 27.8), etc. A LXX traduz *ḥānēp* com uma variedade de palavras que significam iniqüidade e impiedade: *anomos* (Is 9.17), *asebēs* (Jó 8.13; 20.5, etc.), *paranomos* (Jó 17.8), etc. Ocasionalmente, *hypokritēs* é usada (Jó 34.30; 36.13). "Ímpio" e "impiedade" na ARA transmitem com muita exatidão a idéia veterotestamentária de que a hipocrisia não é tanto duplicidade qu insinceridade quanto impiedade e desconsideração da lei de Deus.

Na severa repreensão que Cristo dirigiu aos escribas e fariseus nos sinóticos (as únicas ocorrências de *hypokritēs* no NT), o sentido veterotestamentário de "ímpio" se faz sentir fortemente — *e.g.*, Mt 22.18; 23.13-29 e 24.51, onde o paralelo (Lc 12.46) tem "infiéis". Além disso, embora Mc 12.15 tenha "hipocrisia", Mt 22.18 e Lc 20.23 têm "malícia" e "ardil". Conforme notou A. G. Hebert, a intenção de Jesus não era dizer que os escribas estavam deliberadamente agindo como atores, mas que, embora fossem externamente religiosos, internamente eram profanos e ímpios (*RTWB*, p. 109). Em Gl 2.13, é provável que Paulo esteja condenando não tanto a encenação de um papel quanto a atuação sem princípios.

Em outros lugares, a idéia grega de encenar um papel parece estar em primeiro plano. Hipócrita, em Mt 6.2, 5, 16 parece significar um ator de teatro, assim como também a única ocorrência do verbo *hypokrinesthai*, em Lc 20.20. O adjetivo *anypokritos*, "genuíno", "sincero", "sem hipocrisia" (Rm 12.9; 1 Tm 1.5; Tg 3.17, etc.), também parece refletir a influência do drama grego.

Não é impossível que os dois conceitos neotestamentários, "impiedade" e "representação teatral", possam ser explicados com base no hebraico ou no aramaico, sem se apelar ao pensamento grego, porque *ḥānēp* no período pós-bíblico veio a significar hipócrita, bajulador ou pessoa insincera.

D. A. HUBBARD

HIPÓLITO (c. de 170 — c. de 236). Um presbítero de língua grega na igreja em Roma, que liderou um cisma contra o Bispo Calixto. Ele e um bispo posterior de Roma, Ponciano, foram exilados para a Sardenha durante a perseguição feita pelo imperador Maximino (235). Ponciano e Hipólito aparentemente foram reconciliados antes de morrerem na Sardenha, e vieram a ser considerados mártires.

Hipólito escreveu vários documentos importantes. A *Refutação de todas as Heresias* (às vezes chamada *Philosophoumena*) trata principalmente das seitas gnósticas, fazendo seus erros remontarem à filosofia. A *Tradição Apostólica* é a fonte mais completa no tocante aos costumes organizacionais e litúrgicos da Igreja ante-niceana — e abrange o batismo, a eucaristia, a ordenação e a festa do amor (*agapē*). O *Comentário de Daniel* é o mais antigo da Igreja Ortodoxa; expõe uma escatologia quiliasta. *Contra Noeto* opõe-se a uma antiga forma de modalismo. Uma estátua de Hipólito, presumivelmente preparada durante sua vida, traz uma inscrição que alista seus escritos e registra uma tabela de cálculo da data da Páscoa.

As opiniões de Hipólito foram aguçadas por sua controvérsia com Calixto. Além de suas diferenças pessoais (Calixto era um ex-escravo com pouca educação formal, e Hipólito, uma pessoa livre com muita cultura) e da rivalidade pelo episcopado, os dois homens discordavam doutrinariamente no tocante a duas considerações importantes. Hipólito defendia a cristologia do Logos e fazia tanta distinção entre o Pai e Cristo, que

Calixto o chamava de "diteísta"; Calixto e seu antecessor, Zeferino, enfatizavam a união divina, de tal maneira que Hipólito não via diferença entre as opiniões deles e o modalismo de Sabélio. Hipólito adotava um conceito rigorista da disciplina eclesiástica, e negava a reconciliação com a igreja àqueles que eram culpados dos pecados mais graves, deixando nas mãos de Deus o perdão; Calixto adotava um conceito mais lasso, e estava disposto a conceder o perdão da igreja, especialmente nos casos de pecados sexuais.

E. FERGUSON

Bibliografia. C. Worsworth, *Hippolytus and the Church of Rome*; J. J. I. von Döllinger, *Hippolytus and Callistus*; A. d'Alès, *La théologie de Saint Hippolyte*; R. H. Connolly, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*; B. S. Easton, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*; J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*; Gregory Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome.*

HIPÓSTASE. Esta palavra é uma transliteração do grego *hypostasis*, "substância", "natureza", "essência" (de *hyphistasthai*, "ficar debaixo de", "subsistir", derivado de *hypo*, "debaixo", e *histanai*, "fazer ficar em pé"), e denota uma subsistência pessoal real ou uma pessoa. Na filosofia significa a parte subjacente ou essencial de alguma coisa, distinta dos atributos que podem variar. Teologicamente foi desenvolvida como o termo para descrever qualquer das três subsistências reais e distintas na única substância ou essência indivisível de Deus, e especialmente a única personalidade unificada de Cristo, o Filho, em Suas duas naturezas, a humana e a divina. A clássica definição calcedônia de Deus, uma essência em três hipóstases (*mia ousia, treis hypostaseis)*, infelizmente foi traduzida em latim como "uma substância [gr. *hypostasis*] em três pessoas" (*una substantia, tres personae*). Isto não somente confundiu a tríplice substância com a única *ousia* (lat. *essentia*, "essência"), como também a palavra latina *persona* ("face" ou "máscara") soava aos gregos como o monarquismo modalista sabeliano. O Concílio de Alexandria (362) procurou, sem sucesso, resolver o conflito, ao definir *hypostasis* como sinônimo da palavra muito diferente, *persona*. Embora ainda reine muita confusão, a ortodoxia geralmente tem sustentado a única substância de Deus, conhecida nas três Pessoas de Pai, Filho e Espírito Santo.

W. E. WARD

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; TRINDADE; CALCEDÔNIA, CONCÍLIO DE.

Bibliografia. H. P. Van Dusen, *Spirit, Son, and Father*; L. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*; C. C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity*; C. Welch, *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology.*

HOCKING, WILLIAM ERNEST (1873-1966). Norte-americano protestante, estudioso de filosofia e religião. Hocking ensinou na Escola de Teologia Andover Newton e nas universidades de Yale e Harvard. Tinha convicção de que a filosofia, para ser uma atividade que valesse a pena, não devia se limitar aos círculos acadêmicos. Ela deve ajudar a esclarecer e resolver questões no mundo mais amplo, incluindo o mundo da religião, sua área de interesse especial. Foi um escritor prolífico, produziu dezoito livros, incluindo *The Meaning of God in Human Experience* (" O Significado de Deus na Experiência Humana" — 1912), *Human Nature and Its Remaking* ("A Natureza Humana e sua Transformação — 1918), *Re-thinking Missions* ("Repensando sobre Missões —

1932) e *Living Religions and a World Faith* ("Religiões Vivas e uma Fé Mundial" — 1940), e cerca de duzentos artigos em revistas. Em *Re-thinking Missions*, argumentou que os missionários não devem se limitar à evangelização — também devem estar ativamente ocupados em realizar obras sociais e serviços médicos. Este ponto de vista, que naquela época era um pouco mais controvertido do que agora, envolveu-o nos debates entre liberais e conservadores daquele tempo.

Seu sistema filosófico é chamado idealismo objetivo. Ali, ele ressalta a "outra mente" de Deus. Sua obra foi influencida pelos movimentos existencialistas do pensamento europeu e, por sua vez, exerceu influência sobre eles. Ensinava que o "Eu" e o "Tu" são inseparáveis, o que era uma revisão fundamental das opiniões de Descartes. Acreditava, também, que o homem tem experiência de Deus não somente na proposição universal, mas também na proposição particular, na sensação.

Foi um indivíduo que viajou muito e observou outras culturas de modo perceptivo e crítico. Fez preleções na Inglaterra, Escócia, Holanda, Alemanha, Síria, China e outros países.

J. D. SPICELAND

Bibliografia. W. E. Hocking, *The Meaning of Immortality in Human Experience, The Meaning of God in Human Experience, Science and the Idea of God,* e *What Man Can Make of Man;* L. S. Rouner, ed., *Philosophy, Religion, and the Coming World Civilization.*

HODGE, ARCHIBALD ALEXANDER (1823-1886). O filho mais velho e sucessor do teólogo Charles Hodge. Continuou a tradição calvinista iniciada no Seminário Teológico de Princeton por Archibald Alexander, cujo nome ele também recebeu como sinal de estima. Criado num lar genuinamente piedoso, que descreveu de modo vívido em *The Life of Charles Hodge* ("A Vida de Charles Hodge" — 1880), A. A. Hodge formou-se na Universidade de Princeton, em 1841, e no Seminário Teológico de Princeton, em 1846. Foi, então, ordenado pela Igreja Presbiteriana como missionário para Allahabad, na Índia. Embora ele e sua esposa tenham sido forçados pela doença a voltarem com suas duas filhas, depois de menos de três anos de serviço, sua experiência contribuiu para seu envolvimento vitalício na promoção de missões.

Após sua volta, Hodge pastoreou várias igrejas em Maryland, Virgínia e Pensilvânia. Escreveu *Outlines of Theology* ("Esboços da Teologia" — 1860), baseado na sua pregação de temas doutrinários nos cultos da noite aos domingos. Embora seu estilo fosse catequético, as preleções eram bem recebidas, devido ao poder de Hodge como preletor. Ele defendia a teologia natural, contrastava sistemas de pensamento tais como agostinianismo e pelagianismo, e analisava temas teológicos de amplo espectro. Por causa de sua clareza e precisão, *Esboços* foi vertido para vários idiomas e teve amplo emprego como texto teológico. Em 1864, Hodge foi convocado para ser professor de Teologia Didática no Seminário do Oeste, em Pittsburgh. Enquanto esteve ali, publicou monografias intituladas *Atonement* ("Expiação" — 1867) e *Exposition of the Confession of Faith* ("Exposição da Confissão de Fé" — 1869) e também pastoreou a Igreja Presbiteriana do Norte.

Em 1877, o Seminário Teológico de Princeton chamou Hodge para ajudar seu pai, cuja saúde estava ficando fraca. Na sua preleção inaugural, Hodge afirmou seu compromisso com a teologia sistemática e a pregação bíblica, que juntamente devem nutrir a piedade vital. Depois da morte de seu pai, em 1878, Hodge tornou-se seu sucessor como professor de Teologia Didática e Polêmica, cargo que deteve até à sua morte, oito anos mais tarde.

Embora Hodge não fosse tão destacado como seu pai nos assuntos eclesiásticos presbiterianos, trabalhou juntamente com Charles A. Briggs, do Seminário "Union", na publicação de oito artigos sobre a alta crítica na *Presbyterian Review* ("Revista Presbiteriana"). Em 1881, Hodge e Benjamin B. Warfield apoiaram a oposição de Princeton à crítica bíblica pós-Iluminismo, em seu artigo "Inspiração". Afirmando a inspiração verbal plenária dos autógrafos originais, Hodge e Warfield definiram a doutrina da inerrância, que dominou o presbiterianismo na década de 1890.

Em *Popular Lectures on Theological Themes* ("Preleções Populares sobre Temas Teológicos"), publicado postumamente em 1887, Hodge procurou integrar sua defesa do calvinismo com a análise cultural. Enquanto os pensadores do século XIX faziam campanhas a favor da neutralidade religiosa na vida pública, Hodge argumentava que somente uma base teológica reformada poderia fornecer um alicerce cultural suficiente para os valores e instituições norte-americanos tradicionais, como a família, o direito, a educação e a economia. Sem o teísmo cristão que, segundo ele acreditava, era melhor expressado na teologia reformada, a vida norte-americana com as suas instituições seria drasticamente alterada para uma cultura secular relativista.

W. A. HOFFECKER

Veja também HODGE, CHARLES; WARFIELD, BENJAMIN BRECKINRIDGE; TEOLOGIA DA ANTIGA PRINCETON.

Bibliografia. C. A. Salmond, *Princetonia: Charles and A. A. Hodge.*

HODGE, CHARLES (1797-1878). O teólogo presbiteriano norte-americano mais influente do século XIX. Foi educado na Universidade e Seminário Princeton, e durante uma excursão de dois anos de duração pelas instituições teológicas, de 1826 a 1828. Ensinou literatura bíblica no Seminário de Princeton, de 1822 a 1840 quando, então, tornou-se sucessor de Archibald Alexander como professor de Teologia Exegética e Didática, cargo este que exerceu até à sua morte. Hodge usou a sua posição de editor da revista *Biblical Repertory and Princeton Review* (fundada em 1825) para expor a sua própria versão do calvinismo ortodoxo e atacar teologias que se desviavam dele, tais como a teologia de New Haven, de N. W. Taylor; o reavivamentismo, de Charles Finney; e a teologia de Mercersburg, de John W. Nevin. Hodge escreveu amplamente sobre política eclesiástica (incluindo o cisma presbiteriano de 1837 e o reatamento de 1868), piedade popular (incluindo sua exposição escrita para a União das Escolas Dominicais dos E.U.A.; *The Way of Life* – "O Caminho da Vida"), livros bíblicos (comentários sobre Romanos, Efésios, 1 e 2 Coríntios) e atualidades (incluindo uma discussão sobre a Guerra Civil e um ataque contra o darwinismo). Mas ele é melhor lembrado por sua obra *Systematic Theology* ("Teologia Sistemática") em três volumes e com duas mil páginas, publicada em 1872-73. Ele era esforçado, sincero, prolífico e o mais complexo dos teólogos conservadores que deram forma à educação no Seminário de Princeton de 1812 a 1929.

A teologia de Hodge desenvolveu-se a partir de seu compromisso com a Bíblia com autoridade, de seu respeito pelas confissões e teólogos europeus reformados do século XVII e de sua crença na necessidade de se viver a piedade. Empregava regularmente as formas de pensamento da ciência indutiva e as categorias da filosofia escocesa do bom-senso. Mesmo assim, a não ser nas observações introdutórias da sua *Systematic Theology,* estas pressuposições teológicas não eram tão influentes quanto o eram para outros teólogos de Princeton. O calvinismo de Hodge exaltava a

Deus como a fonte de salvação e de todo o bem. Esta era a base de sua crença: que a Igreja Católica e o Movimento de Oxford superestimavam o poder salvífico da igreja, que Charles Finney e Horace Bushnell, cada um à sua maneira, subestimavam o efeito do pecado sobre o potencial humano nato, e que os teólogos da Nova Inglaterra permitiam um número muito grande de pressuposições modernas no tocante ao pecado e à graça, às custas de convicções bíblicas. Embora Hodge fosse mais conhecido em seus dias como polemista e expositor popular da espiritualidade calvinista, tem recebido mais atenção em anos recentes por seus esforços em defender a autoridade da Bíblia, em oposição às primeiras conclusões da alta crítica.

M. A. NOLL

Veja também HODGE, ARCHIBALD ALEXANDER; WARFIELD, BENJAMIN BRECKINRIDGE; TEOLOGIA DA ANTIGA PRINCETON.

Bibliografia. C. Hodge, *The Way of Life* e *Systematic Theology*; A. A. Hodge, *The Life of Charles Hodge*; W. A. Hoffecker, *Piety and the Princeton Theologians*; M. A. Noll, *The Princeton Theology 1812-1921*.

HOFMANN, JOHANN CHRISTIAN KONRAD VON (1810-1877). Teólogo alemão luterano, líder da Escola de Erlangen. Nasceu em Nuremberg, foi educado em Erlangen (1827-29) e Berlim (1829-32), e começou sua carreira teológica como preletor em Erlangen (1838-42). Foi chamado para ser professor em Rostock em 1842 e, de lá, de volta a Erlangen em 1845, onde foi a figura dominante até o fim de sua vida. Esposou aquilo que veio a ser chamada a abordagem *heilsgeschichtlich* (da história da salvação) da teologia bíblica, ressaltando a história do povo de Deus, a inspiração das Escrituras e Jesus Cristo como o alvo da História e a chave para seu significado. Segundo seu ponto de vista, o propósito da teologia bíblica é expor a história da salvação, conforme é contida nos livros do AT e NT.

Hofmann foi ativo na promoção da obra missionária e na piedade evangélica em geral. Suas duas grandes obras foram sua *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament* ("Profecia e Cumprimento no Antigo e Novo Testamentos" — 1841-44) e *Der Schriftbeweis* ("A Prova Pelas Escrituras" — 1852-56). Começou um comentário do NT (*Die heiligen Schriften des Neuen Testaments*, 1862-78), que nunca completou. O único escrito traduzido para o inglês foi sua *Biblische Hermeneutik* (1880), publicado em 1959 como *Interpreting the Bible* ("Interpretando a Bíblia"). Embora se identificasse com o confessionalismo luterano e com as preocupações principais da vida e teologia evangélicas, sua convicção de que a Bíblia não ensinava a expiação vicária de Cristo fez com que sofresse a oposição de muitos cristãos ortodoxos em seus dias.

W. W. GASQUE

Bibliografia. *PRE*, VII, 234-41; *RGG*, III- 420-22; K. G. Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte: Hofmann-Schlatter-Cullmann.*

HOLL, KARL (1866-1926). Historiador e teólogo alemão que prestou uma importante contribuição ao estudo de Martinho Lutero. Subiu ao cargo prestigioso de professor de História na Universidade de Berlim, em 1906, onde veio a ser um perito de destaque nos estudos sobre Lutero. Se ele nunca tivesse escrito nenhuma palavra a respeito da

teologia de Lutero, Holl ainda seria um erudito de destaque naquele assunto, porque entendia a necessidade de esclarecer o cânon de Lutero até que pudesse ser considerado como fidedigno. Assim fez, até conseguir descartar várias obras de Lutero como não-genuínas, ao passo que várias obras até então desconhecidas foram comprovadas como de autoria de Lutero.

O conhecimento que Holl tinha sobre os escritos de Lutero levaram-no a analisar a teologia do reformador. Ressaltava que o fundamento da fé de Lutero era uma "religião da consciência". Com isso, Holl queria dizer que Lutero correspondia a alguma coisa que surgia dos profundos sentimentos internos com que se sentia impulsionado a lidar. Aquelas experiências, disse Holl, são a parte central da teologia de Lutero, porque ele sentia que estava em pé, nos seus pecados, diante de Deus. A partir desta confrontação com Deus, dizia Holl, surgiu a teologia de Lutero.

Este enfoque sobre a experiência pessoal de Lutero com Deus como o alicerce da sua teologia foi uma contribuição, porque Holl esclareceu as razões básicas da rebelião de Lutero contra a igreja: um homem honesto que nada podia fazer senão aquilo que a sua consciência lhe ordenava, e um teólogo honesto que podia pensar apenas naquilo que sua consciência lhe mostrava, a despeito dos ensinos da igreja. Mas a explicação de Holl sobre o modo de Lutero ter chegado às suas conclusões teológicas como resultado de suas experiências pessoais é controvertida. Tende a ressaltar que as experiências pessoais e a lógica de Lutero, mais do que uma redescoberta dos ensinos bíblicos, levaram-no a esta teologia.

J. E. MENNELL

Bibliografia. K. Holl, *The Cultural Significance of the Reformation* e *What Did Luther Understand by Religion?*

HOLOCAUSTO, O. Auschwitz, o local polonês de um dos maiores campos de concentração nazistas, tornou-se um símbolo dos assassinatos em massa e dos horrores do Holocausto. Assim como um dos muitos campos de morte nazistas representa na imaginação popular todo o sistema de deportação em massa, privação, degradação e destruição dos seres humanos levadas a efeito pelos conquistadores alemães em toda a Europa durante a Segunda Guerra Mundial, da mesma forma "Holocausto", o termo geralmente empregado para descrever a perseguição, prisão e eliminação impiedosa de seis milhões de judeus entre 1933 e 1945, tornou-se um paradigma para os extremos do sofrimento humano e do mal, nas manifestações institucionalizadas e pessoais, durante o século XX. Na primeira metade deste século, chamada "a Era da Violência" pela *The New Cambridge Modern History* ("A Nova História Moderna de Cambridge"), dominam dois pontos altos da destruição: o Holocausto e a bomba atômica.

Os estudiosos têm pesquisado as reações inadequadas e indiferentes dos circunstantes, tanto na Alemanha quanto fora de lá, diante da perseguição dos judeus pelos nazistas. Os governos aliados têm sido criticados por terem concentrado os bombardeios sobre Auschwitz e suas ferrovias durante a guerra contra a Alemanha. Até mesmo organizações judaicas nos Estados Unidos têm sido criticadas por não terem feito o suficiente para salvar os judeus na Europa. O maior fardo de responsabilidade, porém, recai sobre as igrejas cristãs, especialmente na Alemanha, por causa de sua apatia ou pecados de omissão, antes e durante o Holocausto; além disso, por parte dos cristãos, certos ensinos, atitudes históricas e ações nutriam um antijudaísmo que contribuía para os movimentos anti-semíticos estridentes antes de

1933. Sombras sinistras na tradição luterana alemã foram formadas pelas observações anti-semíticas rancorosas de Martinho Lutero, em 1543, e pelo anti-semitismo ardentemente proclamado por Adolf Stoecker que, já em 1874, se tornara pregador da corte em Berlim. Além disso, a doutrina cristã tradicional dos judeus malditos, ligada ao crime do deicídio, às vezes era interpretada pelo público como um incentivo às políticas e ações anti-semitas. Na reconsideração da teologia católico-romana depois do Holocausto, em 1965 o Concílio Vaticano II reconheceu em sua declaração os efeitos perniciosos deste ensino, afirmando que aquilo que aconteceu na Paixão de Cristo não pode ser considerado culpa de todos os judeus que então existiam, sem distinção, nem de todos os judeus hoje existentes. Os protestantes também têm reavaliado seus ensinos a respeito dos judeus. Em 1980, o Sínodo da Renânia da Igreja Evangélica [Protestante] Alemã adotou, com maioria esmagadora de votos, este documento pioneiro: "Resolução sobre a Renovação do Relacionamento entre Cristãos e Judeus". Descrevendo o Holocausto como monumento decisivo e motivação inicial, a declaração reconhece "a responsabilidade e culpa solidária do cristianismo na Alemanha, quanto ao Holocausto". E continua, afirmando que a permanente existência do povo judaico e a criação do Estado de Israel são sinais da fidelidade de Deus a Seu povo. Afirmando que tanto os judeus quanto os cristãos são testemunhas de Deus diante do mundo e uns para com os outros, a resolução mantém que a Igreja não pode exercer seu testemunho ao povo judaico como faz às nações do mundo. Assim, o documento também toca na questão sensível da missão cristã aos judeus, atividade esta que alguns judeus na era pós-Holocausto equiparam a uma tentativa de genocídio espiritual. Eles perguntam: Os cristãos realmente querem um mundo livre de judeus (*judenrein* na terminologia nazista)? Pelo menos um evangelista, Billy Graham, refreia-se de escolher judeus como judeus com propósitos evangelísticos.

Embora o antijudaísmo cristão contribuísse para o amadurecimento do antagonismo de alemães contra judeus, o principal peso da culpa do Holocausto recai sobre Adolf Hitler, que fez do anti-semitismo racial a pedra angular de suas políticas, seguido nisto pelos líderes do partido nazista e seus funcionários, que fizeram o mecanismo de destruição funcionar de modo tão eficaz. Os médicos dos campos de concentração, treinados para curar, tornaram-se assassinos, ao supervisionarem experiências médicas desumanas e selecionarem pessoas para o extermínio. Técnicos introduziram um novo dispositivo de matança, Zyklon B, na forma de gás administrado em câmaras camufladas como banheiros com chuveiros. Mesmo na década de 1930, os judeus, considerados indesejáveis pelos nazistas, receberam o pior tratamento nos campos de concentração. Durante a década de 1940 a aniquilação dos judeus e de outros presos veio a ser o alvo principal de seis centros de matança na Europa oriental, inaugurando a industrialização do assassínio em massa: Auschwitz, Belzec, Chelmno, Maidanek, Sobibor e Treblinka. Eles eram suplementados por uma vasta rede de campos de concentração, que se especializavam na labuta de escravos nas mais deploráveis condições físicas e psicológicas. De um número estimado em onze milhões de civis que morreram ou foram mortos nesses campos, seis milhões eram judeus. Assim, em 1945 os nazistas tinham eliminado dois terços dos judeus da Europa (cifra esta que representa quase uma terça parte do judaísmo mundial).

O anti-semitismo político e racial acelerado no fim do século XIX e no começo do século XX, bem como o caos social e econômico na Alemanha depois da Primeira Guerra Mundial, criaram condições apropriadas para a propaganda extremista alemã. Depois de Hitler ter sido nomeado chanceler da Alemanha, em 30 de janeiro de 1933, as políticas do regime nazista para com os judeus desenvolveram-se e intensificaram-se em quatro etapas:

1933-1935. A pressão econômica e profissional esporádica incluiu um boicote econômico aos estabelecimentos comerciais judaicos (1º de abril de 1933), a eliminação dos judeus dos cargos públicos (7 de abril de 1933) e das principais profissões.

1935-1938. As incapacitações legais culminaram com as leis de Nuremberg promulgadas em setembro de 1935, que privaram os judeus da cidadania alemã e proibiram o casamento com eles. A "arianização" dos bens e das riquezas dos judeus também começou.

1938-1941. As deportações e o "pogrom" começaram com a "Noite de Cristal" (9 de novembro de 1938). Estabelecimentos comerciais judaicos foram desapropriados e os judeus foram mandados para campos de concentração.

1941-1945. O programa planejado de destruição física dos judeus começou com a invasão da Rússia pelos alemães, em junho de 1941, quando, então, os judeus eram sistematicamente mortos por unidades móveis de extermínio e por camionetas de gás na Rússia. Depois da Conferência Wannsee em Berlim, em 20 de janeiro de 1942, campos de extermínio (com câmaras de gás e crematórios) tornaram-se os centros das operações de matança.

"A solução final" do problema judaico foi a expressão nazista empregada na Conferência de Wannsee, realizada a fim de coordenar com os oficiais mais graduados do governo o tratamento apropriado para os judeus. Tanto "Holocausto" (derivado de uma palavra grega que significa um sacrifício totalmente consumido pelo fogo) quanto a palavra hebraica *šô'â* (empregada na Bíblia de várias maneiras: "desgraça", "destruição", "trevas" ou "vazio") são designações atuais do extermínio em massa dos judeus na Europa. Estas duas palavras vieram à superfície em Israel como descrições do programa nazista contra os judeus; *šô'â* foi aplicada pela primeira vez em 1940; o Holocausto foi inicialmente usado entre 1957 e 1959.

A revolta mundial contra o Holocausto teve seus efeitos sobre o movimento contemporâneo dos direitos humanos, o que levou à Convenção contra o Genocídio, da ONU, à Declaração Universal dos Direitos Humanos e a muitos grupos nacionais e internacionais de direitos humanos. Os que resistiam ao nazismo, e indivíduos corajosos como Raoul Wallenberg, que agiu para salvar os judeus, também fornecem modelos históricos para as atividades atuais dos direitos humanos. Muitos cristãos, como indivíduos, ajudaram judeus a escaparem, mas o cristianismo institucionalizado deixou de ajudar os oprimidos, não somente pelo silêncio como também pela falta de atuação aberta, destemida e organizada. A Igreja Confessante Protestante Alemã concentrou seus esforços públicos na triste situação dos judeus batizados, mas não na perseguição de judeus como judeus.

Os estudos do Holocausto têm abrangido muitas disciplinas, por expandirem as perspectivas na psicologia, sociologia, ciência política, literatura, história e teologia. Além das perguntas éticas inevitáveis, novas questões sobre a teodicéia têm sido levantadas, as raízes judaicas do cristianismo estão sendo pesquisadas e a singularidade *versus* a universalidade do evento tem sido debatido. A sabedoria e graça especiais dos sobreviventes têm chegado à superfície em histórias instrutivas para todos nós.

R. ZERNER

Veja também ANTI-SEMITISMO.

Bibliografia. L. S. Dawidowicz, *The War Against the Jews*, 1933-1945; H. L. Feingold, *The Politic of Rescue: The Roosevelt Administration and the Holocaust*, 1938-1945; R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*; B. L. Sherwin e S. G. Ament, *Encountering the Holocaust: An Interdisciplinary Survey*; J. Sloan, ed., *Notes from the Warsaw Ghetto: The Journal of Emmanuel Ringelblum;* J. Blatter e S. Milton, *Art*

of the Holocaust; T. Des Pres, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*; P. Friedman, *Their Brothers' Keepers;* L. L. Langer, *The Holocaust and the Literary Imagination*; I. Leitner, *Fragments of Isabella: A Memoir of Auschwitz*; E. Wiesel, *Night*; E. Berkovits, *Faith After the Holocaust*; E. Fleischner, *Auschwitz: Beginning of a New Era?* B. Klappert e H. Starcks, eds., *Umkehr und Erneuerung*; C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology*; F. Littel e H. G. Locke, eds., *The German Church Struggle and the Holocaust*; R. L. Rubenstein, *After Auschwitz* e *The Cunning of History: The Holocaust and the American Future;* R. Ruether, *Faith and Fratricide*; M. Bergman e M. Jucovy, eds., *Generations of the Holocaust*; H. Krystal, ed., *Massive Psychic Trauma*.

HOMEM, DOUTRINA DO. No AT. No relato da criação, em Gênesis, a presença do homem no mundo é atribuída diretamente a Deus. Só por este ato, pelo Deus de amor e poder, o homem foi "criado" (*bārā'*, 1.27; 5.1; 6.7) e "formado" (*yāṣar*, 2.7-8). Mediante este ato criador, o homem foi levado a existir numa dualidade de relacionamentos — simultaneamente com a natureza e o próprio Deus. Foi formado do pó da terra e dotado com vida para a alma pelo fôlego de Deus. Deus é a origem de sua vida, e o pó é a matéria-prima de sua existência.

A Natureza do Homem. O homem, portanto, não brotou da natureza mediante algum processo evolucionista natural. É o resultado da ação imediata de Deus, que usou a matéria criada já existente para a formação da parte terrena do seu ser. O homem, portanto, tem semelhanças fisiológicas com o restante da ordem criada (Gn 18.27; Jó 10.8-9; Sl 103.14, etc.) e, como conseqüência, compartilha com o mundo animal da dependência da bondade de Deus para a continuidade de sua existência (Is 40.6-7; Sl 103.15; 104, etc.). Em todo o AT, o relacionamento entre o homem e a natureza é ressaltado a cada passo. Assim como o homem compartilha com a natureza a constituição da sua existência, da mesma forma a natureza compartilha com o homem as realidades do seu viver. Assim, embora a natureza tenha sido feita para servir ao homem, este, também, por sua vez, tem o dever de cuidar da natureza (Gn 2.15). A natureza, portanto, não é um tipo de entidade neutra com relação à vida do homem; pois, entre eles — a natureza e o homem — existe uma ligação misteriosa de maneira que, quando o homem pecou, a própria ordem natural foi profundamente afligida (Gn 3.17-18; cf. Rm 8.19-23). Visto, porém, que a natureza sofreu como resultado do pecado do homem, assim também se regozija na redenção dele (Sl 96.10-13; Is 35, etc.), pois a própria natureza também compartilhará da redenção do homem (Is 11.6-9).

Contudo, por mais profundo que seja o relacionamento do homem com a ordem natural, ele não deixa de ser apresentado como algo diferente e distintivo. Deus, tendo primeiramente chamado a Terra à existência, com suas várias condições necessárias para a vida humana, passou a declarar que criaria o homem. A impressão dada pelo relato em Gênesis é de que o homem era o enfoque do propósito criador de Deus. Não se trata tanto de o homem ter sido a coroa dos atos criadores de Deus, nem o clímax do processo, porque embora fosse o último na escala ascendente, foi o primeiro na intenção divina. Todos os atos anteriores de Deus são apresentados mais na natureza de uma série contínua pelo uso repetitivo da conjunção "e" (Gn 1.3, 6, 9, 14, 20, 24). "Também disse Deus: Façamos o homem." Quando se deu este "também" ou "então"? Quando fora terminada a ordem cósmica, quando a Terra já estava pronta para sustentar o homem. Desta forma, embora o homem esteja diante de Deus num relacionamento de dependência criada, ele também desfruta da condição de uma personalidade sem igual e especial em relação a Deus.

As Partes Constituintes do Homem. As palavras mais relevantes no AT para descrever o homem em relação a Deus e à natureza são "alma" (*nepeš*, 754 vezes),

"espírito" (*rûaḥ*, 378 vezes) e "carne" (*bāśār*, 266 vezes). O termo "carne", às vezes, tem um sentido físico; outras vezes, figuradamente ético. Neste último uso, tem seu contexto em contraste com Deus para enfatizar que a natureza do homem é contingente e dependente (Is 31.3; 40.6; Sl 61.5; 78.39; Jó 10.4). Tanto *nepeš* quanto *rûaḥ* denotam em geral o princípio vital da pessoa humana, sendo que o primeiro ressalta de modo mais específico sua individualidade, ou vida, e o outro focaliza a idéia de um poder sobrenatural acima do indivíduo ou dentro dele.

Das oitenta partes do corpo mencionadas no AT, os termos aplicados a "coração" (*lēb*), "fígado" (*kābēd*), "rins" (*kᵉlāyôt*) e "entranhas" (*mē'îm*) são os mais freqüentes. A cada uma destas partes é atribuído, factual ou metaforicamente, algum impulso ou sentimento emocional. O termo "coração" tem a referência mais ampla. É colocado em relacionamento com a totalidade da natureza psíquica do homem como o selo ou instrumento de suas manifestações emocionais, volitivas e intelectuais. Neste último contexto adquire um sentido que chamaríamos de "mente" (Dt 15.9; Jz 5.15-16) ou "intelecto" (Jó 8.10; 12.3; 34.10), e é freqüentemente empregado por metonímia para denotar o pensamento ou o desejo da pessoa, com a idéia de propósito ou resolução, pois o pensamento ou a vontade de alguém é aquilo que está "no coração" ou, conforme diríamos hoje, "na mente".

Estas várias palavras, no entanto, não caracterizam o homem como um composto de elementos separados e distintos. A psicologia hebraica não subdivide a natureza do homem em partes que se excluem mutuamente. Por trás destes usos das palavras permanece o pensamento de que a natureza do homem é dupla. Mas, mesmo neste ponto, o homem não é apresentado como uma união frouxa entre duas entidades discrepantes. Não há nenhum sentido de uma dicotomia metafísica, e mesmo o de um dualismo ético entre a alma e o corpo é bem estranho ao pensamento hebraico. Quando Deus soprou no homem, que Ele formara do pó, este veio a ser uma alma vivente, um ser unificado no inter-relacionamento entre o terreno e o transcendental.

Em todas as partes do AT, enfatizam-se os dois conceitos do homem como um indivíduo responsável e sem igual e como um ser social e representante. Adão era tanto um homem quanto a humanidade. Nele, a personalidade individual e a solidariedade social acharam sua expressão. Às vezes, na história de Israel, a ênfase recai sobre a responsabilidade individual (*e.g.*, Ez 9.4; 20.38; cf. caps. 18 e 35), e as determinações e proibições da lei e dos profetas aparecem caracteristicamente no singular, sendo dirigidas ao indivíduo. De modo geral, porém, no pensamento hebraico o indivíduo não é visto atomisticamente, mas em íntima associação com a comunidade inteira e como representante dela. Assim também o pecado de um único indivíduo envolve todas as pessoas em suas conseqüências (Js 7.24-26; cf. 2 Sm 14.7; 21.1-14; 2 Rs 9.26). Por outro lado, Moisés e Finéias colocam-se diante de Deus para pleitear a causa do povo, porque incorporam em si mesmos a comunidade inteira. No período intertestamentário, no entanto, esta consciência de solidariedade deixou de ser uma realidade concreta na consciência social da nação, ao se tornar, cada vez mais, um dogma idealístico e teológico.

Desta perspectiva de solidariedade racial no primeiro homem resulta que o pecado de Adão envolveu todos os indivíduos tanto de forma pessoal quanto nos relacionamentos sociais. Por causa da transgressão de Adão, todas as pessoas foram afetadas em cada aspecto de sua existência e em todo seu convívio social.

No NT. *O Ensino de Jesus.* Nas Suas declarações formais, Jesus tinha pouca coisa a dizer acerca do homem. Mas, por Suas atitudes e ações entre os homens, demonstrou que considerava importante a pessoa humana. Para Jesus, o homem não era uma simples parte da natureza, pois ele é mais precioso aos olhos de Deus do que

as aves que voam (Mt 10.31) e os animais do campo (Mt 12.12). A qualidade distintiva do homem é que ele possui uma alma, ou natureza espiritual, e perdê-la é sua pior tragédia e tolice final (Mt 16.26). A vida verdadeira do homem é, como conseqüência, a vida submissa a Deus e que visa a Sua glória. Ela não consiste da plenitude das posses terrenas (Lc 12.15). A única riqueza, portanto, é a riqueza da alma (Mt 6.20, 25). Mas, mesmo ao enfatizar o aspecto espiritual da natureza do homem, Jesus não depreciava o corpo, pois durante todo Seu ministério Ele demonstrou que Se preocupava com todas as necessidades humanas.

Este conceito do homem como uma criatura de valor era um ideal e uma possibilidade, do ponto de vista de Jesus. Isto porque Ele via todos os indivíduos, fossem homens ou mulheres, como cegos e perdidos, com seu relacionamento com Deus rompido. Embora não tenha especificado em lugar algum a natureza do pecado, ele claramente pressupôs sua universalidade. Todos os homens estão, de algum modo, presos na triste situação do pecado e emaranhados em suas conseqüências trágicas. Assim, todos quantos quiserem viver para a glória de Deus e dEle desfrutar eternamente, devem ter a experiência da novidade de vida. E foi exatamente com este propósito que Cristo veio ao mundo (Mt 1.21; Lc 19.10). Portanto, segue-se que, pela atitude da pessoa diante de Cristo como Salvador do mundo, o destino humano do indivíduo é selado de modo definitivo.

A Antropologia Paulina. As declarações de Paulo a respeito da natureza do homem são geralmente feitas com relação à salvação, de modo que toda sua antropologia sirva aos interesses de sua soteriologia. Portanto, em primeiro lugar nos seus ensinos, encontramos sua insistência em que o homem necessita da graça divina. Paulo é enfático quanto à universalidade do pecado do homem. Por causa da queda de Adão, o pecado, de alguma maneira, obteve entrada no mundo para fazer da vida humana a esfera de sua atividade. O pecado "por um só homem entrou no mundo" (Rm 5.12; cf. 1 Co 15.1-2). Como conseqüência da transgressão de Adão, "todos pecaram e carecem da glória de Deus" (Rm 3.23). Para ir de encontro ao homem na sua triste situação, Paulo expõe o evangelho como justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo para todos os que crêem (cf. Rm 3.22-25).

Neste contexto, Paulo contrasta o "velho homem" da natureza (Rm 6.6; Ef 4.22; Cl 3.9) "segundo carne" (Rm 8.4, 12; Gl 4.23, 29, etc.) com o "novo homem" na graça (Ef 4.24; cf. 2 Co 5.17; Gl 6.15), que é "segundo o Espírito" (Rm 8.5; Gl 4.29). Ele também fala a respeito da natureza "exterior" do homem, que perece; da sua natureza "interior", que permanece e diariamente está sendo renovada em Cristo (2 Co 4.16; cf. Ef 3.16); do "homem natural" (*psychikos anthrōpos*) e do "espiritual" (1 Co 2.15; cf. 14.37).

Em contraste com o segundo Adão, o primeiro é "formado da terra, é terreno" (1 Co 15.47), "porém, é espírito vivificante" (v. 45). Embora o homem, em seu lado terreno, traga "a imagem do que é terreno", ele pode, pela graça, mediante a fé, ser levado a "trazer a imagem do celestial" (v. 49). O homem em si mesmo é um ser moral com um senso inato de certo e errado, ao qual Paulo se refere como sua "consciência" (21 vezes). Esta consciência, no entanto, pode perder sua sensibilidade para o bem e tornar-se "contaminada" (1 Co 8.7) e "cauterizada" (1 Tm 4.2).

Como o principal expositor da aplicação da obra salvífica de Cristo à vida pessoal, Paulo dificilmente poderia evitar uma referência à natureza e constituição essenciais do homem, e, inevitavelmente, semelhantes alusões refletem o uso de termos veterotestamentários. Ao mesmo tempo, embora ele realmente empregue suas palavras com o mesmo significado geral do AT, elas são aplicadas com mais precisão nas suas epístolas. Os termos mais importantes no seu vocabulário antropológico são "carne" (*sarx*, 91 vezes), que ele emprega num sentido físico e ético; "espírito" (*pneuma*,

146 vezes), para denotar o aspecto superior da natureza do homem, que se dirige a Deus; "corpo" (*sōma*, 89 vezes), mais freqüentemente aplicada ao organismo humano como tal, mas às vezes ao aspecto carnal da natureza do homem; "alma" (*psychē*, 11 vezes), geralmente para transmitir o princípio vital da vida do indivíduo. Paulo usa várias palavras traduzidas por "mente" nas versões, especificando a capacidade racional nata do homem, a qual; no homem natural, está seriamente afetada pelo pecado (Rm 1.8; 8.6-7; Ef 4.17; Cl 2.18; 1 Tm 3.8; Tt 1.15). Mas a mente transformada traz a Deus a adoração aceitável (Rm 12.2; Ef 4.23) e, assim, torna-se no crente a mente de Cristo (1 Co 2.16; cf. Fp 2.5). O termo "coração" (*kardia*, 52 vezes) especifica para Paulo o santuário mais íntimo da existência psíquica do homem como um todo ou com uma ou outra de suas atividades importantes – emotiva, racional ou volitiva.

Às vezes, Paulo contrasta estes aspectos – a carne e o espírito, o corpo e a alma – para dar a impressão de um dualismo da natureza do homem. Em outras ocasiões, introduz a caracterização tríplice: corpo, alma e espírito (1 Ts 5.23), o que levanta a pergunta sobre o homem ser considerado de modo dicotômico ou tricotômico. O uso intercambiável dos termos "espírito" e "alma" parece confirmar o primeiro ponto de vista, ao passo que os casos em que são contrastados são considerados uma prova do segundo conceito. Qualquer que seja o uso, no entanto, os dois termos se referem à natureza interna do homem, em contraste com a carne ou o corpo, que diz respeito ao aspecto externo do homem, por viver este no espaço e no tempo. Portanto, com referência à natureza psíquica do homem, "espírito" denota a vida, por ter sua origem em Deus, e "alma" denota a mesma vida, conforme está constituída no homem. O espírito é a profundeza interior da existência do homem, o aspecto superior da sua personalidade. "Alma" expressa a individualidade especial e distintiva do próprio homem. O *pneuma* é a natureza não-material do homem que olha em direção a Deus; a *psychē* é a mesma natureza do homem olhando em direção à terra e tocando as coisas dos sentidos.

Outros Escritos do NT. O restante do NT, em suas alusões à natureza e às partes constituintes do homem, está em concordância geral com o ensino de Jesus e Paulo. Nos escritos joaninos, a estimativa do homem é centralizada em Jesus Cristo como verdadeiro homem e como aquilo que o homem pode vir a ser em relação a Ele. Embora João comece seu evangelho asseverando a eterna Divindade de Cristo como Filho de Deus, ele declara da maneira mais decidida a humanidade do Verbo feito carne. Jesus fez tudo quanto é apropriado a um homem, foi tudo quanto Deus pretendia que um homem fosse. O que as pessoas viam era um "homem chamado Jesus" (Jo 9.11; cf. 19.5). Tomando-se como padrão a perfeita humanidade de Jesus, a dignidade de todo homem deve ser avaliada. Ao Se unir com o homem, o Filho de Deus tornou claro para sempre que ser uma pessoa humana não é uma condição de pouco valor. Ele, pois, tomou sobre Si tudo quanto é propriamente humano, a fim de restaurar o homem à sua filiação com Deus (Jo 1.13; 1 Jo 3.1). Este também é o tema da Epístola aos Hebreus. Tiago declara que o homem é criado à "semelhança" (*homoiōsin*) de Deus (3.9).

Desenvolvimento Histórico. Tendo por base estas declarações bíblicas a respeito da natureza do homem, a história do pensamento cristão tem se concentrado em três questões principais.

O Conteúdo da Imagem. A mais duradoura destas preocupações é o conteúdo da imagem. Foi Irineu quem introduziu pela primeira vez a distinção entre "imagem" (heb. *ṣelem*; lat. *imago*) e "semelhança" (heb. *d*[e]*mût*; lat. *similitudo*. Ele identificou a primeira como a racionalidade e o livre-arbítrio inerentes ao homem, por ser ele homem. Pensou na semelhança como a dádiva acrescentada da justiça de Deus, que o homem, por causa de seu raciocínio e liberdade de escolha, tinha a possibilidade de reter e

promover mediante a obediência aos mandamentos divinos. Mas o homem perderia esta capacitação probatória, devido a seu ato de desobediência deliberada, tanto para ele mesmo como para os seus descendentes. Esta tese de Irineu foi geralmente defendida pelos escolásticos e Aquino deu-lhe uma aplicação dogmática. Segundo o conceito de Aquino, porém, Adão necessitava da ajuda divina para continuar no caminho da santidade. Mas esta ajuda, por sua vez, dependia do esforço e da resolução de Adão no sentido de obedecer à lei de Deus. Desde o início, portanto, no esquema de Aquino, a graça foi colocada em dependência do mérito humano.

Os reformadores negaram esta distinção entre a imagem e a semelhança, distinção esta em que se nutria a salvação pelas obras do medievalismo, em sua insistência na natureza radical do pecado e em seu efeito sobre a totalidade da existência humana. Por isso, sustentavam que a salvação é somente pela graça e pela fé, como uma dádiva de Deus.

Alguns teólogos modernos reavivaram a distinção feita por Irineu, usando termos novos. Emil Brunner, por exemplo, fala da imagem "formal" para expressar a estrutura essencial da existência do homem, que não é grandemente afetada pela Queda. A imagem "material", por outro lado, ele considera totalmente perdida pelo pecado do homem. Reinhold Niebuhr voltou para mais perto da distinção escolástica quanto à terminologia e à tese. Aqueles que não admitem uma conotação diferente para os termos têm procurado identificar o conteúdo da imagem ou como forma corpórea ou espírito puro. Schleiermacher fala da imagem como o domínio do homem sobre a natureza, opinião esta que foi exposta em dias mais recentes por Hans Wolff e L. Verdium. Karl Barth pensava nela em termos de masculino e feminino, embora ressaltasse que somente em relação a Cristo há uma compreensão verdadeira do homem. A posição reformada é que a imagem de Deus no homem consiste na racionalidade e competência do homem, mas que exatamente estas realidades do seu ser foram perdidas ou desfiguradas pelo pecado. Outros consideram que a personalidade é o ingrediente da imagem, ao passo que ainda outros preferem vê-la como filiação, argumentando que o homem foi criado para aquele relacionamento. Mas por seu pecado ele repudiou sua filiação, que somente pode ser restaurada em Cristo.

A Origem da Alma. À luz de passagens como Sl 12.7; Is 42.5; Zc 12.1; e Hb 12.9, foi edificada a doutrina criacionista de que Deus é o Criador imediato da alma humana. Elaborada pela primeira vez por Lactâncio (c. de 240- c. de 320), teve o apoio de Jerônimo e Calvino entre os reformadores. Aquino declarou que qualquer outra opinião era herética, seguindo, assim, Pedro Lombardo que diz nas suas *Sentenças*: "A Igreja ensina que as almas são criadas ao serem infundidas no corpo".

A opinião alternativa, o traducianismo (lat. *tradux*, ramo ou broto), exposta por Tertuliano, diz que as substâncias da alma e do corpo são formadas e propagadas juntas. Favorecida por Lutero, foi como conseqüência, geralmente adotada por teólogos luteranos posteriores. Para apoiar esta opinião, temos a observação de que Gn 1.27 representa Deus criando as espécies em Adão para serem propagadas "segundo a sua espécie" (cf. Gn 1.12, 21, 25). E este aumento através das causas secundárias está subentendido no versículo seguinte (cf. vv. 22; 5.3; 46.26; Jo 1.13; Hb 7.9-10) e nas passagens que sugerem a solidariedade da raça e o seu pecado no primeiro homem (Rm 5.12-13; 1 Co 15.22; Ef 2.3).

Por ressaltar o contínuo relacionamento entre Deus e o homem, a Igreja Oriental tem favorecido o criacionismo. Nele, Deus é considerado em Sua atuação imediata para levar à existência a vida individual. A Igreja Ocidental, por outro lado, ao enfatizar quão diferente da ordem criada é Deus e a profundeza do abismo aberto entre o humano e o divino, como conseqüência do pecado do homem, entende que o contato que Deus

tem com o homem no mundo é mais distante. O traducianismo, portanto, em que o relacionamento que Deus tem com a concepção e o nascimento individuais é considerado mediado, tem tido amplo apoio desde o século III.

A Extensão da Liberdade. Em consonância com sua idéia de *imago Dei* fundamentada na natureza do homem como racional e livre, Justino Mártir colocou em andamento o conceito de que cada homem é responsável pelos próprios delitos, conceito este que veio a ser uma nota tônica característica da Igreja Oriental. Desta forma, Adão é visto como o tipo básico dos pecados de cada homem, e a sua queda é a história de todos. A teologia ocidental, em contraste, considera que a transgressão de Adão é fonte de todo mal humano, mas, em conflito com o gnosticismo, recusou-se a localizar sua origem na vida individual na matéria do corpo. Tertuliano achou a origem do pecado na ligação que a humanidade tem com Adão, através de quem se tornou um elemento natural da personalidade de todos os homens. Mesmo assim, permitiu que permanecesse algum resíduo do livre-arbítrio.

Nas pessoas de Pelágio e Agostinho estas duas opiniões entraram em forte conflito. Pelágio ensinava que o homem não era afetado pela transgressão de Adão, sendo que a sua vontade retinha a liberdade da indiferença, de modo que ele possui em si mesmo a capacidade de escolher entre o bem ou o mal. À luz de Rm 5.12-13, Agostinho sustentava que o pecado de Adão tinha aleijado o homem de tal maneira que sua única maneira possível de agir é expressar sua natureza pecaminosa herdada dos seus primeiros pais. O meio-termo inevitável apareceu na tese sinérgica semi-pelagiana (ou semi-agostiniana) de que, embora todos os homens realmente herdem uma propensão ao pecado, permanece uma liberdade de decisão que permite que pelo menos alguns homens dêem o primeiro passo em direção à justiça. Na controvérsia entre os calvinistas e os arminianos do século XVII, o conflito foi retomado. Calvino lutava a favor da opinião da depravação do homem; o homem "não tem nenhum bem permanente em si". Logo, a vontade não é livre para escolher o bem; a salvação, portanto, é um ato da graça soberana de Deus. Armínio reconhecia que o pecado de Adão tinha conseqüências drásticas e que cada pessoa possui uma "propensão natural" ao pecado (João Wesley), embora mantivesse, ao mesmo tempo, a opinião de que pertence a cada homem, por seu livre-arbítrio, ratificar esta diretriz interior de sua natureza. Por outro lado, é possível para qualquer homem, ao aceitar a ajuda do Espírito Santo, optar pelo caminho de Deus, porque ainda possui a capacidade interior de assim agir.

No esquema pelagiano-humanista, todos os homens encontram-se bem, e não precisam de mais do que um tônico para se manterem em boa saúde. Na doutrina semi-pelagiana (semi-agostiniana) — arminiana, o homem está doente e precisa do remédio certo para a sua recuperação. No ponto de vista agostiniano-calvinista, o homem está morto e somente pode ser restaurado à vida por meio de uma ressurreição por iniciativa de Deus.

H. D. McDONALD

Veja também HOMEM NATURAL; HOMEM, VELHO E NOVO; HOMEM, ORIGEM DO.

Bibliografia. R. S. Babbage, *Man in Nature and Grace*; E. Brunner, *Man in Revolt*; G. Carey, *I Believe in Man*; S. Cave, *The Christian Estimate of Man*; D. Cairns, *The Image of God in Man;* W. Eichrodt, *Man in the OT*; W. G. Kümmel, *Man in the NT*; J. Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*; J. G Machen, *The Christian View of Man*; H. D. MacDonald, *The Christian View of Man*; J. Moltmann, *Man*: J. Orr, *God's Image in Man*; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*; R. P. Shedd, *Man in Community*; C. R. Smith, *The Bible Doctrine of Man*; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*; T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*; C. A. vanPeursen, *Body, Soul, Spirit*; J. S. Wright, *What Is Man?*

HOMEM EXTERIOR, O. A tradução de *ho exō anthrōpos*, expressão usada por Paulo, em 2 Co 4.16: "Mesmo que o nosso homem exterior se corrompa, contudo o nosso homem interior se renova de dia em dia". À primeira vista parece que Paulo está adotando o conceito dualista do homem, sustentado, por exemplo, pelos estóicos, que consideravam a alma como a parte "real" do homem, e o corpo como uma mera casca abandonada na ocasião da morte. Mas o contraste entre o interior e o exterior é iluminado pela comparação entre "o novo homem" e "o velho homem", em Ef 4.22-24 e Cl 3.9-10. Estes termos caracterizam o antigo e o novo estilos de vida; de modo semelhante, as partes externas da nossa constituição humana não são, para Paulo, meramente físicas, mas incorporam (literalmente) o poder do pecado e da "carne", com que o cristão tem que se haver em todas as partes da sua natureza. O uso que Paulo faz do termo "homem" sublinha que ele está pensando mais numa característica do ser humano do que numa parte dele.

S. MOTYER

Veja também HOMEM INTERIOR; HOMEM, VELHO E NOVO; HOMEM, DOUTRINA DO.

Bibliografia. W. D. Stacey, *The Pauline View of Man.*

HOMEM INTERIOR (gr.: *ho esō anthrōpos*). Termo usado por Paulo, em Rm 7.22; 2 Co 4.16; e Ef 3.16 para expressar vividamente o enfoque humano da obra divina de regeneração. Provavelmente não devamos entender que ele se refira especificamente a certas áreas distintas que se acham próximas do centro da personalidade humana. O termo é deliberadamente vago, e é usado para expressar duas idéias paradoxais:

(1) A obra de Deus é secreta no presente, a ser revelada no *eschaton*. Em 2 Co 4-5, Paulo é afligido e perseguido, porém possui o tesouro do evangelho (4.7-10), sendo que seus olhos estão fitos na realidade invisível da transformação futura (4.18-5.5). Em Rm 7, ele descreve um conflito moral torturante que surge da orientação do "homem interior" em direção a Deus, sendo que outros instintos dentro dele lutam contra esta orientação. Este conflito, também, será resolvido apenas no fim (Rm 8.11, 23).

(2) A obra de Deus deve abranger toda a natureza humana, penetrando em todas as partes da pessoa. Ef 3.16 diz literalmente: "... para que... vos conceda que sejais fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito *para dentro do* homem interior"; "para dentro de" expressa esta penetração. Assim, "homem interior" significa "o homem inteiro/essencial visto da perspectiva da obra divina secreta de transformação."

S. MOTYER

Veja também HOMEM, DOUTRINA DO; HOMEM EXTERIOR.

Bibliografia. J. Behm, *TDNT*, II, 698-99; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man.*

HOMEM NATURAL. Este tema há muito tempo tem feito parte do debate a respeito da teologia natural, que tem procurado definir quanto conhecimento de Deus (ou talvez nenhum) está à disposição do homem sem Cristo. Mas, como termo teológico distinto, "homem natural", é usado por Paulo em 1 Co 2.14, onde "natural" é uma tradução de *psychikos* e é contrastado com "espiritual" (*pneumatikos*, 1 Co 2.13, 15; 3.1) e, daí, mantém-se em paralelo com "carnal" (*sarkinos*, 1 Co 3.1). O significado de "homem natural" aqui é iluminado por 1 Co 15.44-47, onde não aparece a expressão inteira, mas

psychikos é usado mais três vezes, também em contraste com *pneumatikos*, e com referência ao contraste entre Adão e Cristo como "alma vivente" (*psychē*) e "espírito vivificante" (*pneuma*), respectivamente (1 Co 15.45)

Resumindo, o significado de "homem natural" indica o homem nos aspectos "inferiores" da sua existência – isto é, naqueles aspectos que o distinguem como criatura, limitada ao tempo e espaço, aos modos de percepção deste mundo, "carnais", que não podem penetrar o mundo do Espírito. O termo significa muito mais do que "caído", porque é aplicado, por inferência, a Adão no momento de sua criação, antes da Queda (1 Co 15.45). Mas a Queda também está envolvida, porque ela teve o exato efeito de deixar o homem irremediavelmente preso àquelas limitações da criatura que, para Adão, poderiam ter sido oportunidades para a descoberta e o crescimento, mas que se tornaram, de fato, uma sentença de banimento. O "homem espiritual" em contraste não é, portanto, um ser liberto de todas as limitações das criaturas, mas um homem em quem o Espírito, que nele habita, está começando a abrir as portas da percepção, as mesmas portas que Adão fechara com tanta força.

S. MOTYER

Veja também TEOLOGIA NATURAL; HOMEM, DOUTRINA DO; HOMEM, VELHO E NOVO

Bibliografia. W. D. Stacey, *The Pauline View of Man;* E. Schweizer, *TDNT,* IX, 662-63; G. E. Ladd, *Teologia do Novo Testamento;* A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet.*

HOMEM, ORIGEM DO. Os evolucionistas acreditam que o homem se desenvolveu a partir de organismos inferiores, mediante uma série de mudanças realizadas por processos puramente naturais, e que esta linha de desenvolvimento pode ser traçada a partir de coisas vivas simples, presumivelmente monocelulares, passando por organismos mais complexos e, finalmente, chegando a organismos que hoje seriam classificados como símios antropóides, até aparecer o homem. Os parentes mais próximos do homem são, segundo se crê, os símios antropóides, por causa do grande número de semelhanças entre os símios e os seres humanos. Embora seja verdade que há muitas semelhanças entre o homem e os antropóides, e estas sejam maiores do que as existentes entre o homem e outros animais, também é verdade que há muitas diferenças entre o homem e os antropóides, algumas das quais são bastante significativas. É possível alistar bem mais que cem diferenças entre o homem e os antropóides. Provavelmente a diferença biológica mais relevante é que o homem tem a capacidade de se comunicar em termos abstratos. Ele desenvolveu a linguagem e tem uma história. Assim, tem a capacidade de transmitir a sua cultura de uma geração a outra e tirar proveito daquilo que foi aprendido por gerações anteriores. Estas diferenças sugerem um abismo extenso entre o homem e os antropóides.

Descobertas recentes na África sugerem que o homem esteve separado de quaisquer supostos ancestrais antropóides por um tempo muito mais longo do que antigamente se supunha. Sem aceitar a datação destas formas de modo não-crítico, é interessante notar que elas apontam para uma separação entre o homem e quaisquer formas antropóides por um período muito longo de tempo; sugerem, também, que a Bíblia pode estar certa ao enfatizar que o homem estava separado das formas antropóides desde o princípio.

As evidências fósseis de supostas antigas formas pré-humanas e humanas são especialmente interessantes num estudo da origem e do desenvolvimento do homem. Por causa do interesse compreensível do homem pela história de seu próprio

desenvolvimento, estas evidências têm sido cuidadosamente estudadas, com o resultado de que formas antigamente classificadas num gênero separado do homem, agora são geralmente classificadas no gênero *Homo* ao qual o homem moderno é alocado. Assim, a maioria dos antropólogos classifica o que anteriormente era chamado *Pithecanthropus erectus* como *Homo erectus; Australopithecus transvaalensis* como *Homo transvaalensis*; Sinanthropus pekinensis como *Homo erectus*, etc. Estes estudos têm demonstrado que as diferenças entre as antigas formas pré-humanas e humanas não são tão grandes como anteriormente se pensava.

Especialmente interessante é o estudo cuidadoso do chamado homem de Piltdown, *Eoanthropus dawsoni*, que no passado era saudado como um elo no desenvolvimento evolucionista do homem, mas agora se demonstrou que tudo foi uma fraude. A relevância disto não está na sugestão de que a maioria das antigas formas pré-humanas e humanas sejam falsificações semelhantes, mas, sim, que até as conclusões do antropólogo mais competente precisam ser reexaminadas, visto que o homem de Piltdown foi estudado e examinado pelos cientistas mais competentes daqueles dias e declarado genuíno por eles.

Uma das dificuldades no estudo das antigas formas pré-humanas e humanas é a escassez de remanescentes. Embora os fósseis de modo geral sejam bastante comuns, os fósseis de antigas formas supostamente humanas e pré-humanas são bastante raros. Uma explicação freqüente de sua raridade é a evidência de que o homem, desde os seus primórdios, praticava o sepultamento na terra, procedimento este que torna a fossilização extremamente improvável. Isto sugeriria que o homem, já em seus primórdios, tinha fé na ressurreição dos mortos e um alto respeito por seus mortos.

A forma humana antiga mais comum é o homem de Neanderthal, o "homem das cavernas" tão freqüentemente retratado nos livros de história e biologia, e até mesmo nas histórias em quadrinhos. Embora os fósseis pré-humanos sejam raros, grande número destes "homens das cavernas" tem sido descoberto e estudado. As reconstituições geralmente os representam com corpo inclinado para a frente e com formato de símio. Agora se sabe que estas formas padeciam de osteartrite e osteofitose, e esta enfermidade provocava aquela posição inclinada. Parece haver evidência, também, que muitos deles eram pessoas eretas e ágeis. A artrite que contraíam e que os levava a desenvolver uma marcante curvatura para a frente se devia à habitação em cavernas úmidas. Há pouca dúvida de que eram pessoas que estavam longe das correntezas principais da civilização e que se refugiavam em qualquer abrigo que estivesse disponível. É interessante notar que depois da queda de Sodoma, o próprio Ló foi um "homem das cavernas" (Gn 19.30). Quando Saul estava perseguindo Davi, este achou refúgio na caverna de Adulão, onde vários outros "homens das cavernas" se reuniram com ele (1 Sm 22.1-2).

Hoje em dia, concorda-se de modo geral que o homem de Neanderthal deve ser corretamente classificado como *Homo sapiens*, o gênero e a espécie aos quais pertence o homem moderno. Se o tamanho do cérebro servir como medida de inteligência, ele era pelo menos tão inteligente quanto o homem moderno; e a forma que sucedeu a ele, o homem de Cro-Magnon, tinha um tamanho médio de cérebro que era significativamente maior do que o do homem moderno.

Gênesis indica uma criação "especial" do homem. O texto nos diz que Deus o formou do pó da terra e soprou nas suas narinas o fôlego da vida, de tal maneira que ele se tornou uma alma vivente (2.7). O homem foi criado à imagem de Deus (1.27). Os primeiros capítulos de Gênesis ensinam claramente que o homem, desde o início, estava separado das espécies animais, era moralmente responsável, e por sua própria escolha alienou-se de Deus e se tornou pecador. A Bíblia descreve de capa a capa a

misericórdia de Deus ao enviar o Seu Filho para redimir os homens das conseqüências do pecado pelo qual eles eram responsáveis. As Escrituras ensinam que o pecado é o resultado da escolha do homem; a evolução sugere que é a herança de seus ancestrais animais. Se, na realidade, o homem se desenvolveu por um processo de evolução dos ancestrais animais, e se, como resultado deste tipo de desenvolvimento, continua a violar a lei de Deus, logo, Deus compartilhava de alguma responsabilidade pela condição pecaminosa do homem. Não seria a misericórdia de Deus que o levaria a enviar Seu Filho para redimir o mundo; seria uma obrigação da mera justiça.

J. W. KLOTZ

Veja também EVOLUÇÃO.

Bibliografia. J. W. Klotz, *Genes, Genesis, and Evolution*; W. Lammerts, *Why Not Creation?* H. L. Shapiro, *Peking Man*; J. S. Weiner, *The Piltdown Forgery*; A. E. Wilder-Smith, *Man's Origin, Man's Destiny*; P. A. Zimmerman, *Darwin, Evolution, and Creation.*

HOMEM, VELHO E NOVO. "Velho homem" e "novo homem" são termos usados por Paulo para expressar o contraste entre a vida sem Cristo e a vida em união com Ele (Rm 6.6; Ef 4.22-24; Cl 3.9-10). O uso da palavra homem causa estranheza à primeira vista; daí existirem traduções tais como "eu" e "natureza", que são tentativas de se parafrasear a palavra grega *anthrōpos*. Na realidade, parece que Paulo tem em mente algo de alcance muito maior (e muito mais emocionante) do que simplesmente um contraste entre as experiências "antes e depois" desfrutadas pelo crente (ou esperadas por ele).

O primeiro passo para uma compreensão mais plena é notar que em todos os três contextos aparece a idéia da criação – explicitamente, em Ef 4.24 e Cl 3.10, e implicitamente, em Rm 6.6, onde o uso de *anthrōpos* nos faz lembrar o uso com referência a Adão em, Rm 5.12, 19. O passo seguinte é notar que Cristo também é chamado simplesmente *anthrōpos*, em Rm 5.15, num contraste deliberado com Adão. o terceiro passo é reconhecer que a aplicação que Paulo fez da palavra *anthrōpos* a Cristo é a sua adaptação do grande título "Filho do homem" (*huios tou anthrōpos*), que Jesus aplicou a Si mesmo. Este título aparece somente nos evangelhos, e parece que missionários aos gentios (tais como Paulo) tinham de "traduzi-lo" para algo de mais simples compreensão. Vemos este processo de tradução em funcionamento, em 1 Tm 2.5-6, que parece basear-se em Mc 10.45, mas que reduz "Filho do homem" a simplesmente "homem".

O passo final é voltar para as raízes veterotestamentárias deste título (Dn 7.9-27) e ver que o Filho do homem é a personagem messiânica nomeada para estabelecer o reino de Deus em prol do Seu povo, que recebe o reino nEle e através dEle. Agora, juntemos todos os fatos: para Paulo, Cristo é o "novo (Filho do) homem" de uma nova criação/reino/humanidade estabelecida em contraste com a de Adão, que é o "velho homem"; em união com Cristo (mediante o batismo na Sua morte e ressurreição, Rm 6.3-5) somos transferidos da antiga criação para a nova. Nosso "velho homem" – isto é, nossa participação em Adão – foi crucificado com Cristo, e agora devemos procurar refletir na prática a "imagem" deste novo homem ("vestir") e remover mediante uma limpeza total a imagem remanescente do velho homem ("despojar"). 1 Co 15.45-49 resume o argumento inteiro.

S. MOTYER

Veja também FILHO DO HOMEM; HOMEM, DOUTRINA DO; HOMEM NATURAL; NOVA CRIAÇÃO, NOVA CRIATURA.

Bibliografia. A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the NT*; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*; J. A. T. Robinson, *The Body*; G. E. Ladd, *Teologia do NT*.

HOMOLOGÔMENOS. Os escritos do NT universalmente reconhecidos pela igreja como canônicos, em contraste com aqueles que são discutidos. Esta classificação foi feita primeiramente por Orígenes, que incluiu nos homologômenos os quatro evangelhos, treze epístolas de Paulo, 1 Pedro, 1 João, Atos e o Apocalipse (Eusébio: *História* 6.25.3ss.). Eusébio de Cesaréia segue Orígenes nesta lista, mas inclui Hebreus (entre as epístolas de Paulo). O Apocalipse também é incluído "se parecer correto fazer assim" (Eusébio: *História* 3.25.1ss.).

W. C. WEINRICH

Veja também ANTILEGÔMENOS; BÍBLIA, CÂNON DA.

Bibliografia. B. F. Westcott, *A General Survey of the Canon and Text of the NT*; C. R. Gregory, *Canon and Text of the NT*.

HOMOOUSION. A palavra tornou-se um importante termo teológico quando foi empregada pelo Concílio de Nicéia, em 325, para descrever o relacionamento entre o Filho de Deus e o Pai. Mais tarde, foi usada para descrever o relacionamento entre o Espírito Santo e o Pai e o Filho, e isto foi instrumental no desenvolvimento da Trindade. *Homoousios* significa literalmente o mesmo (*homo*) na substância (*ousia*), ou, conforme às vezes é traduzido, consubstancial.

Contudo, para determinarmos exatamente qual é a intenção quando se afirma que o Filho é *homoousios* com o Pai, precisamos saber o significado da igualdade e da substância às quais se apela. Fica claro que os pais em Nicéia não pensavam em *homoousios* do ponto de vista aristotélico da categoria primária de *ousia*, em que *ousia* é considerada simplesmente como uma coisa individual. Neste sentido, dizer que o Pai e o Filho são *homoousios* seria dizer que estes são simplesmente termos diferentes que representam a mesma realidade única, sem expressar diferença alguma, sendo numericamente idênticos. Há evidência de que o uso de *homoousios* foi condenado no Sínodo de Antioquia em 268, porque Paulo de Samosata o empregou exatamente neste sentido monarquista.

Os pais não fizeram, tampouco, uso completo da segunda categoria de Aristóteles, em que *ousia* é considerada um gênero ao qual pertencem várias espécies. Os arianos, segundo parece, entendiam neste sentido o ponto de vista ortodoxo, porque objetavam que uma doutrina de *homoousios* teria o resultado ilógico de propor uma divisão da substância divina indivisível. Os pais realmente empregaram muitas analogias de relacionamentos nesta segunda categoria (tais como o homem e a humanidade), mas também usaram analogias que expressam um relacionamento muito mais estreito do que entre os membros de um gênero (tais como o relacionamento entre os raios e o sol, ou entre um rio e uma nascente). Seja como for, tinham o cuidado de ressaltar as limitações de semelhantes analogias quando se aplicavam à Deidade.

Nos ensinos da ortodoxia nicena e pós-nicena, o relacionamento essencial entre o Pai e o Filho (e esse conceito foi aplicado por extensão ao Espírito Santo também, no período pós-niceno) era visto como um em que o Filho deriva a Sua *ousia* do Pai, de maneira que não são numericamente os mesmos, e de modo que o Pai é apropriadamente a origem da existência do Filho. Apesar disso, afirma-se que nesta derivação (eterna), o Filho é e permanece *homoousios* com o Pai, de modo que aquilo

que o Pai é e possui é exatamente aquilo que o Filho é e possui. Existe, portanto (na declaração clássica de Archibald Robertson) uma "plena e ininterrupta continuação da Existência do Pai no Filho". Embora este emprego de *homoousios* ainda deixe muitas perguntas sem resposta, o uso do termo era considerado necessário por expressar, segundo parecia, melhor do que qualquer outro termo, uma parte essencial da descrição bíblica do relacionamento entre o Pai e o Filho, de tal modo que refutasse em definitivo a doutrina ariana de que o Filho era um ser criado, totalmente diferente do Pai e tendo Seu próprio início.

C. A. BLAISING

Veja também NICÉIA, CONCÍLIO DE; UNIÃO HIPOSTÁTICA.

Bibliografia. Athanasius, *Defense of the Nicene Council*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*; G. C. Stead, *Divine Substance*.

HOMOSSEXUALISMO. Desejo sexual de uma pessoa dirigido a membros do mesmo sexo. O homossexualismo feminino é freqüentemente chamado lesbianismo, originário de Lesbos, onde morava a poetisa grega Safo (reputada como homossexual), por volta de 600 a.C. Tradicionalmente, o homossexualismo foi o pecado pelo qual Sodoma foi destruída pelo castigo divino, daí o termo popular "sodomia". Esta interpretação depende de uma tradução insegura, ao passo que Ez 16.49ss. e Sir. 16.8ss. oferecem outras razões para o julgamento. A pressuposição do homossexualismo em Sodoma data da ocupação grega da Palestina, quando "o pecado grego" colocava a juventude judaica em grande perigo, e era necessária uma forte advertência bíblica.

O homossexualismo tinha sido condenado tanto em Levítico (18.22; 20.13), onde é abominável ao Senhor, impureza, e passível de pena de morte, e em Deuteronômio (23.18), onde é proibido trazer o salário de uma prostituta ou de um homossexual ("cachorro") à casa de Deus para o pagamento de votos religiosos, sendo que os dois tipos de pessoa eram abomináveis a Deus. Geralmente pressupõe-se que os prostitutos rituais, comuns nos santuários pagãos, mas proibidos em Israel (Dt 23.17), embora às vezes predominassem (1 Rs 14.24; 15.12; 22.46; 2 Rs 23.7), eram homossexuais.

Alguns sustentam que a tolerância (e institucionalização) da prostituição homossexual contribuiu muito para a decadência da juventude e exército gregos. A lei romana a castigava severamente já no século III a.C., e posteriormente protegia menores e proibia o uso de recintos para isso, sob pena de morte — até mesmo queimando o culpado. A preocupação de Roma era provavelmente mais militar do que moral.

Tais leis demonstram que a prática era antiga e de ampla divulgação. Hoje, segundo tem sido alegado, entre quatro e cinco por cento dos homens brancos adultos, são homossexuais; entre dez e vinte por cento, bissexuais; os demais, heterossexuais; mas devem ser reconhecidas inúmeras graduações: uma "escala de seis pontos" de graus de homobi- e heterossexualidade simplifica demasiadamente a situação.

A reação cristã primitiva é expressa por Paulo: os homossexuais "não herdarão o reino de Deus" (1 Co 6.9-10); por causa da idolatria Deus entregou os pagãos "a paixões infames; porque até as suas mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas, por outro contrário à natureza; semelhantemente, os homens também, deixando o contacto natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo torpeza, homens com homens, e recebendo em si mesmos a merecida punição do seu erro" (Rm 1.26-27). Aqui, a associação com a idolatria, o caráter desnaturado da prática e o juízo divino que abandona os indivíduos a ela (um

reflexo de Sodoma?) são todos relevantes. A história de Sodoma volta a ocorrer em Jd 7 ("seguindo após outra carne" — com concupiscência desnaturada) e 2 Pe 2.6-7, 10 ("imundas paixões"), perpetuando, assim, a tradição de que os homossexuais estavam sob a condenação divina.

Didaquê estende os mandamentos para proibir a corrupção de meninos; Atenágoras classifica a pederastia ao lado de adultério. Influenciada, talvez, pela atitude romana, a lei canônica cristã estipulava penalidades desde nove anos de penitência até à excomunhão permanente. De modo geral, a Igreja tratava o homossexualismo como um pecado que necessitava de uma cura espiritual mais do que um crime para o castigo dos magistrados — a não ser que estivesse ligado com a heresia, quando, então, o castigo era a morte. Terremotos que ameaçavam Bizâncio ("Sodoma") foram atribuídos à culpa dos homossexuais.

Na Grã-Bretanha, desde o século XVI a lei determinava (embora raramente executasse) a pena da morte. O jurista William Blackstone (século XVIII) escreveu: "O homossexualismo, um crime contra a natureza, que merece a pena capital, segundo a voz da natureza e da razão, e a lei expressa de Deus. Disto temos um exemplo muito tempo antes da dispensação judaica, na destruição das cidades pelo fogo do céu, sendo este preceito, portanto, universal e não meramente local". No século XIX, a prisão passou a ser a pena alternativa.

Nas décadas recentes, a predominância da chantagem e do suicídio, as dificuldades de detecção e castigo ("colocar homossexuais na cadeia é semelhante a colocar alcoólatras numa fábrica de cerveja"), têm levado a uma reconsideração. Atos particulares praticados por adultos de idade responsável, com consentimento mútuo, sem pressões, comumente deixaram de ser considerados crimes. Alguns interpretam esta mudança no sentido de aprovação ou indiferença públicas tácitas. A tolerância aos homossexuais tem aumentado grandemente, dentro e fora das igrejas (e dentro do ministério cristão), mormente por causa dos protestos públicos dos "gay" (= "joviais" — nome totalmente errôneo), da publicidade, dos clubes e da discussão desinibida das causas da condição.

As Causas do Homossexualismo. A tentativa de compreender as causas é muito recente e importante para a formação de um julgamento cristão.

(1) Visto que a curiosidade e a experiência sexual do indivíduo geralmente se inicia com seu próprio corpo e, depois, com outros corpos do mesmo sexo, uma fase de interesse homossexual na puberdade é normal. Portanto, algum interesse homossexual adulto pode ser simplesmente um desenvolvimento paralisado, devido a extremos de acanhamento, introversão, desfiguração, medo de rejeição, incapacidade de sociabilidade de um filho único ou alguma deficiência física. Esta explicação do desenvolvimento paralisado leva muitos homens heterossexuais a tratarem com desprezo os homossexuais, como "meros moleques".

(2) De modo semelhante, depois de ter ocorrido o relacionamento heterossexual com alguém do sexo oposto, um caso infeliz de amor, uma doença, um medo patológico de homens/mulheres ou coisa semelhante pode levar à regressão, a uma volta ao alívio furtivo, porém mais seguro, inicial da puberdade.

(3) As causas do meio-ambiente incluem a sociedade artificial exclusivamente masculina numa escola, exército ou prisão com detentos de um só sexo; um relacionamento errado entre ou com pais ou qualquer adulto com sexualidade exagerada; o ressentimento ou protesto masculino contra mulheres agressivas, predatórias ou demasiadamente dominantes, ou da parte de mulheres contra homens semelhantes; um conflito infeliz na infância e/ou puberdade, com parentes, tutores, professores, que reprimiam, desprezavam, aterrorizavam ou enojavam a mente em formação.

(4) As causas constitucionais incluem os fatores genéticos ou hormonais que condicionam o indivíduo, desde seu nascimento, a reagir sexualmente a seu próprio sexo; parece não haver dúvida alguma de que, em alguns casos, a disposição homossexual pode ser inata, pré-natal em sua origem, totalmente involuntária.

(5) Causas perversas incluem a sensualidade irrefreada, o exibicionismo flagrante e o desejo malicioso de chocar; a exploração praticada pelos depravados contra pessoas jovens, tímidas ou mentalmente instáveis, visando a satisfação da concupiscência carnal; a opressão, o suborno ou a chantagem.

Mesmo uma análise de causas tão breve como a acima oferecida tem conseqüências importantes. Uma tendência homossexual que surge de influências psicológicas, acidentais ou do meio-ambiente regride, segundo se declara, em algumas ocasiões, assim como no caso de outras enfermidades com causas muito profundas, diante do tratamento psicológico, atraindo-se a causa subjacente e subconsciente à plena consciência e auto-compreensão. É provável que a disposição constitucionalmente homossexual, por outro lado, seja incurável.

Além disso, uma predisposição involuntária que pode ser atribuída a distorção psicológica, terrores infantis, situações acidentais ou fatores congênitos, quer complicada posteriormente por experiências infelizes, quer não, obviamente não é um alvo apropriado para a condenação e desprezo morais, mas para a simpatia. Segundo a frase de Karl Barth, boa parte da inclinação homossexual é "uma enfermidade moral"; não deve ser alvo de acusação mais do que o mancinismo (canhotismo) ou o daltonismo. Usando termos convenientes de distinção: o reconhecimento da homossexualidade constitucional, nos homens e nas mulheres, tem moderado os modos cristãos de julgar em anos recentes, ainda quando a prática homossexual (homossexualismo) permanece sendo condenada.

Um Ponto de Vista Cristão. Esta discriminação entre a condição e a conduta é essencial a uma reação cristã imparcial. Os atos homossexuais continuam a provocar nojo. Embora a ignorância e o medo, para os que são vulneráveis, se misturem com ela, a repulsa moral às vezes é uma reação sadia — como também é a reação diante da crueldade leviana. Aquino articulou pela primeira vez a antiga intuição refletida em Levítico, Deuteronômio (onde a homossexualidade é vinculada à bestialidade como perversão) e em Paulo, de que a atividade homossexual é essencialmente desnaturada, uma perversão da ordem natural que liga o sexo com a procriação e, portanto, é um desafio contra a lei natural divina. A sociedade ainda a desaprova, mas a descoberta de situações homossexuais que envolvem pessoas que temos amado, admirado e em quem confiamos realmente afeta nosso conceito sobre seu caráter, fidedignidade e qualidade. Portanto, o sigilo ainda é necessário. O comportamento homossexual ostensivo aliena da sociedade "normal", fazendo com que seja mais difícil estabelecer relacionamentos normais, o que acaba levando à frustração e desespero. Mesmo que o argumento baseado em Sodoma seja abandonado, as Escrituras reprovam tais práticas e, ao mesmo tempo, o amor cristão deve condenar o uso, exclusivamente para propósitos sensuais, do corpo, da mente e das emoções se, conforme parece inevitável nas relações contrárias à natureza, tal coisa degrada ou desvaloriza o parceiro. Finalmente, no conflito constante entre a carne e o espírito na vida cristã, o cultivo deliberado da sensualidade homossexual não pode ter um lugar defensável. Por todos estes motivos, a atividade homossexual é errada.

Mas a condição homossexual, a não ser quando colocada em prática permissiva, é inocente, e deve ser liberta do sentimento de culpa que poderia forçar a pessoa a uma introversão mais profunda. Como todos os desvios congênitos da norma, a homossexualidade estabelecida tem que ser aceita, e deve haver um modo de se

conviver com ela. O problema resultante é agudo, porém não mais agudo do que o dos heterossexuais, do viúvo/viúva, do impotente e dos solteiros que anseiam por se casar e não podem ou (por motivo de doença mental hereditária) não devem. Para todas estas pessoas, a prostituição ou a promiscuidade podem oferecer tentações constantes, mas devem ser resistidas com a ajuda de Deus. Nem para o heterossexual, nem para o homossexual, a situação é de culpa; mas as ações para as quais a situação pode incliná-los permanecem culpáveis, por serem contrárias à natureza, degradantes, opostas à preocupação cristã com o bem-estar total dos outros, inimigas da devoção religiosa e do progresso espiritual, e por deixarem de ser solução para o problema.

Dizer isto, porém, é reconhecer que a existência e a agudez do problema são um desafio à compaixão e ao ministério cristãos, e exigem uma educação sexual sempre melhor num contexto cristão. Uma sociedade madura reconhecerá a atividade homossexual predominante, não como uma "liberação" mas como um sintoma de mal-estar moral; uma igreja alerta não banirá aqueles cuja constituição e circunstâncias lhe tornam o viver cristão mais difícil do que para a maioria das pessoas; pelo contrário, ela lhes oferecerá amizade.

R. E. O. WHITE

Veja também ÉTICA SEXUAL.

Bibliografia. F. Lake, "The Homosexual Man," *First Aid in Counselling*; H. Kimball-Jones, *Toward a Christian Understanding of the Homosexual;* R. Lovelace, *Homosexuality and the Church*; R. Moss, *Christians and Homosexuality*; N. W. Pittenger, *Time for Consent.*

HONESTIDADE. Indicando originalmente tudo quanto merecia ser honrado na conduta (daí, At 6.3; Rm 12.17), a honestidade, em seu uso posterior, significa veracidade, franqueza, evitação do dolo, seja nos assuntos práticos, seja no caráter pessoal. Assim, o furto e o roubo são rigorosamente proibidos (Ex 20:15; 22.2); a fraude comercial com pesos e medidas falsos, "balança enganosa", é freqüentemente condenada pela lei (Lv 19.35-36; Dt 25.13-16) e pelos profetas (Am 8.4-5; Mq 6.11; cf. Os 12.7; Ez 45.10ss.; Sl 24.3ss.). No NT, os ladrões e mentirosos são excluídos do reino e da cidade de Deus (1 Co 6.9-10; Ap 21.8, 27; cf. 1 Pe 4.15). O estratagema fraudulento de Ananias e Safira para obter caridade cristã como dependentes, enquanto retinham recursos particulares, foi castigado com a morte. Paulo toma o cuidado especial de ter representantes das igrejas contribuintes viajando com ele, quando entregou a coleta para os pobres em Jerusalém, a fim de proceder honestamente e evitar acusações (At 20.4-5; Rm 12.17; 2 Co 8.18-21).

No sentido mais pessoal da integridade de caráter, Jesus exige a honestidade total na Sua proibição dos juramentos, insistindo, com efeito, em que o "sim" da pessoa signifique "sim", e o "não" signifique "não" (Mt 5.33-37), e também na Sua condenação reiterada da hipocrisia. Assim, "o SENHOR abomina... ao fraudulento" (Sl 5.6); o dolo e a fraude são especialmente condenados em todas as partes dos Salmos e da literatura de sabedoria. Para Paulo, é um sintoma claro da decadência pagã (Rm 1.29; cf. 3.13). Os escritos joaninos relacionam conhecer a verdade com falar a verdade, praticar a verdade, e a verdade habitando na alma; somente semelhante "andar na verdade" completo é aceitável diante de Deus, que é luz, e diante de Cristo, que é a verdade (*e.g.*, Jo 8.12; 1 Jo 1.6, 8; 2.4; 2 Jo 1-2; 3 Jo 3).

A motivação mais profunda para a honestidade cristã acha-se na adoração a Deus como totalmente verdadeiro, fiel, que "guarda a aliança", e exige a verdade no íntimo do ser (Sl 51.6). Outros motivos são a lei do amor (Rm 13.9-10; 1 Co 6.8; Ef 4.15) e a

união cristã, que é destruída pela desonestidade (Ef 4.25-28; cf. Cl 3.9). A boa fé, além disso, é alistada entre os frutos do Espírito (Gl 5.22).

Na ética cristã posterior, a honestidade é geralmente tratada como um elemento na justiça social, até ser bastante obscurecida no pensamento moderno por materialismo avarento, exigências da propaganda bélica, sofística situacionista e conveniência política. De todos os grupos cristãos, a Sociedade dos Amigos talvez seja o que mais tem cultivado a consciência mais cuidadosa para com a simples exatidão da fala e atos coerentes com a profissão de fé exigida pela honestidade cristã.

R. E. O. WHITE

Veja também ÉTICA BÍBLICA.

HONRA. Respeito e estima desfrutados por alguém ou por alguma coisa. Nas Escrituras, o homem geralmente é o objeto, embora a honra seja freqüentemente aplicada a Deus. A honra do homem é várias vezes associada com sua posição na comunidade (Sl 45.9) e com a sua autoridade (Et 10.2). Honra é atribuída a Deus por causa do que Ele é (Lv 10.3; 1 Cr 29.12) e do que Ele tem feito (Dn 4.37).

Os significados da raiz hebraica *kbd*, da grega *timē* — palavras estas traduzidas por "honra" — são muito mais amplos em seu escopo do que a nossa língua dá a entender. *Kābēd* significa literalmente "ser pesado, ponderoso" mas é usado quase exclusivamente de modo figurado, sendo que o mais comum é "ser honroso". O fato de um homem ser "ponderoso" na sociedade envolve figuradamente ser importante, respeitado e honrado. *Timē* também inclui a idéia de valor. Algumas outras traduções das duas palavras são: "esplendor", "majestade", "beleza", "respeito" e "glória", sendo que esta última tradução é a mais comum.

Honra freqüentemente aparece em dupla com outros conceitos. Lemos sobre honra e glória (Sl 8.5), majestade (1 Cr 16.27), riquezas (Sl 96.6), dignidade (Et 6.3), paz (Rm 2.10), louvor e fama (Dt 26.19), favor (Sl 84.11), imortalidade (Rm 2.7), vida (Pv 21.21), dádivas e recompensas (Dn 2.6), humildade (Pv 15.33), posses e riquezas (2 Cr 1.11), luz, alegria e gozo (Et 8.16), poder, sabedoria, força e louvor (Ap 5.12) e ações de graças (Ap 7.12).

O homem é ordenado a honrar seus pais (Dt 5.16; Mt 19.19), as viúvas (1 Tm 5.3), o imperador (1 Pe 2.17), os presbíteros (1 Tm 5.17), os idosos (Lv 19.32), os senhores (1 Tm 6.1), o bom escravo (Pv 27.18), as esposas (1 Pe 3.7; 1 Ts 4.4), uns aos outros (Rm 12.10), todos os homens (1 Pe 2.17), e homens como Epafrodito (Fp 2.29). De modo contrário ao costume, honra deve ser dada até mesmo àqueles de posição inferior (1 Co 12.23-24).

De modo semelhante, devemos honrar a Deus (Ap 4.11). A Escritura deixa isto claro em muitas de suas doxologias (1 Tm 1.17; 6.16; Ap 5.12; 7.12; cf. 4.9, 11).

Em virtude do seu lugar na criação, os seres humanos receberam honra (Sl 8.5). Deus também dará honra ao homem, se este "abraçar" a sabedoria (Pv 4.8), honrar a Deus (1 Sm 2.30) e servir a Cristo (Jo 12.26). Honra também será uma das dádivas escatológicas que o crente há de receber (Rm 2.7, 10).

A desonra pode ser um sinal de pecado (Rm 1.24), embora não necessariamente (cf. Jó; 2 Co 6.8; 1 Pe 3.13-14).

A honra é uma das coisas distintivas que devem caracterizar os relacionamentos entre os homens e Deus. O homem deve honrar o seu próximo (Rm 12.10), a Cristo (Jo 5.23; Fp 1.20) e a Deus (Pv 14.31). Cristo honra a Deus (Jo 8.49) e Deus honra ao homem (Jo 12.26) e a Cristo (Hb 2.9).

W. D. MOUNCE

Veja também GLÓRIA.

Bibliografia. W. B. Wallis, *WBE*, I, 808; J. N. Oswalt, *TWOT*, I, 426-28; W. Harrelson, *IDB*, II, 639-40; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, IV, 649ss.; S. Aalen, *NDITNT*, II, 312-16; J. Schneider, *TDNT*, VIII, 169-80.

HOOKER, RICHARD (1554-1600). Teólogo anglicano de destaque. Hooker nasceu perto de Exeter, foi educado em Oxford e, depois de formado, veio a ser um pregador notável em Londres. Foi um oponente bem conhecido dos puritanos, que sustentavam que a Igreja Anglicana, oficializada, não tinha conseguido levar a efeito uma reforma plenamente bíblica. Hooker respondeu aos críticos puritanos do anglicanismo em sua obra *Laws of Ecclesiastical Polity* ("Leis da Constituição Eclesiástica") que marcaram época; foram oito volumes (somente cinco publicados durante sua vida). Whitgift, Arcebispo da Cantuária, tinha incentivado este empreendimento, e a Rainha Elizabeth I louvou-o ao ser completado. A fim de defender a instituição anglicana, Hooker contornou o apelo puritano às Escrituras e o apelo católico à tradição eclesiástica, passando por ambos em direção à fonte básica de autoridade: a lei natural, implantada nas mentes das pessoas por Deus e que chega à sua plena expressão na existência do Estado. A voz do povo é a voz de Deus, mas é articulada através do magistrado civil. Embora Hooker sustentasse que as Escrituras continham aquilo que é necessário para a salvação, a lei da natureza não deixava de ser básica. À medida que os tempos mudam, as leis específicas (incluindo as Escrituras) podem ser alteradas, mas sempre de acordo com leis naturais fundamentais. Daí, a Igreja não pode ser mantida sujeita à letra das Escrituras nem da tradição; está livre para ajustar-se ao seu próprio contexto histórico. Na prática, a posição de Hooker tendia a sustentar o erastianismo (o controle do Estado sobre a Igreja) e o absolutismo real, embora sua idéia de que o governo, em última análise, deve depender do consentimento popular, mais tarde haveria de influenciar Locke e Burke numa direção liberal. A cristologia de Hooker era, do ponto de vista calvinista, um pouco subordinacionista. Ele tinha pouca coisa a dizer a respeito da expiação. Apesar disso, suas *Leis* permaneceram como a defesa clássica da instituição anglicana, um monumento de nobre prosa em inglês e um exemplo de erudição maciça.

D. F. KELLY

Veja também COMUNHÃO ANGLICANA; LEI NATURAL.

Bibliografia. *The Works of Richard Hooker*, 3 vols.; J. S. Marshall, *Hooker and the Anglican Tradition*; P. Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought*; C. J. Sisson, *The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of "The Laws of Ecclesiastical Polity."*

HOSANA. A forma grega da saudação hebraica que significa: "Salva agora, Te rogamos" (veja Sl 118.25). As seis ocorrências da palavra no NT estão associadas à entrada triunfante de Jesus, em Jerusalém. A aclamação foi retomada não somente pela multidão que seguia ao Senhor como também pelas crianças no templo (Mt 21.9, 15). Estas referências no evangelho indicam que a expressão, embora originalmente fosse uma oração dirigida a Deus, também assumiu a forma de um grito de homenagem ou saudação, equivalente a "Viva!" ou "Glória!"

A palavra "hosana" passou desde o início para o uso litúrgico na adoração cristã como uma interjeição de alegria e louvor. Assim é achada no Didaquê (10.6) — "Hosana

ao Deus de Davi!" Ocorre na Missa Latina numa forma que a liga com a história nos evangelhos: "Hosana nas maiores alturas! Bendito Aquele que vem em nome do Senhor!" Por causa de sua associação com o dogma romano da transubstanciação, estas palavras foram omitidas pelos reformadores ingleses no Livro de Orações, de 1552.

F. COLQUHOUN

HUBMAIER, BALTASAR (c. de 1480-1528). Reformador e escritor do sul da Alemanha. Nascido em Friedberg, perto de Augsburg, Hubmaier às vezes era conhecido como Dr. Friedberger. Estudou com o famoso Johann Eck, que posteriormente veio a ser oponente de Lutero, na Universidade de Freiberg, e conquistou seu bacharelado, mas depois acompanhou Eck para a Universidade de Ingolstadt, onde recebeu a licenciatura e o doutorado em teologia. Foi sacerdote na Catedral de Regensburg, em Waldshut, em Breisgau (duas vezes em cada), e em Schaffhausen. Entrou em debates amistosos e em discussões amargas com Zuínglio, em Zurique, e acabou sendo preso ali (1525-26). Escapou com vida somente ao retirar tudo quanto dissera. Como Lutero, sentiu inicialmente simpatia para com as exigências dos camponeses alemães, mas depois se opôs à revolta armada deles.

Hubmaier escreveu volumosamente. Em 1524, publicou suas dezoito teses, bem como seu livreto famoso contra a queima de hereges. Em 1525, aceitou o batismo às mãos de Wilhelm Reublin, um colega do fundador do anabatismo em Zurique, Conrad Grebel. Naquela época, ele havia rompido com o catolicismo, segundo revela seu casamento com Elisabeth Hügeline. Escreveu vários livros sobre o batismo que foram defesas poderosas do batismo dos crentes. Seu catecismo para a instrução dos catecúmenos apareceu em 1526. No ano seguinte, publicou tratados sobre disciplina eclesiástica, batismo, ceia do Senhor e livre-arbítrio. Já em 1527 havia rompido com os anabatistas suíços, alemães sulistas e austríacos no assunto da não-resistência, conforme exposto no seu livreto sobre a espada; naquele assunto, posicionava-se mais perto de Lutero.

Presos em 1527, Hubmaier e sua esposa foram para Viena. Ele foi torturado no ecúleo, o que quebrou suficientemente seu ânimo, de modo que ele se ofereceu a "ficar parado" quanto à prática do batismo dos crentes. Mas recusou-se firmemente a se retratar. Por estranho que pareça, foi-lhe concedido um debate formal com seu velho amigo João Faber, um teólogo católico fervoroso. Por algum tempo, ficou preso em Kreuzenstein no norte da Áustria, mas sem muita demora foi levado de volta à prisão em Viena, de onde foi conduzido à estaca, em 10 de março de 1528. Sua esposa foi afogada poucos dias mais tarde. Algumas pessoas compararam sua morte com a de João Hus, em 1415.

J. C. WENGER

Bibliografia. T. Bergsten, *Balthasar Hubmaier*, H. C. Vedder, *Balthasar Hubmaier*; *Mennonite Encyclopedia*, II, 834.

HUMANISMO CRISTÃO. O conceito de que os indivíduos e sua cultura têm valor na vida cristã. Justino Mártir parece ter sido o primeiro a oferecer uma formulação do cristianismo que incluía uma aceitação das realizações clássicas, conforme declarou na *Apologia* (1.46) que Cristo, o Verbo, tinha colocado a cultura sob Seu controle. Semelhante abordagem, segundo ele acreditava, refrearia os crentes de viverem vidas

grosseiras enquanto, ao mesmo tempo, os impediria de atribuir mais importância à cultura humana do que às verdades da fé.

Durante a Idade Média, pouca atenção foi prestada ao humanismo, mas com o início da Renascença, houve um reavivamento daquela perspectiva. O humanismo renascentista era não somente uma cosmovisão como também um método. Ele foi descrito como "a descoberta que o homem fez de si mesmo e do mundo". O valor da existência terrena em si mesma foi aceito, e o não-mundanismo do cristianismo medieval foi criticado. Os humanistas acreditavam que a promoção da vida secular não somente era apropriada como também até mesmo meritória. Em estreita aliança com este novo conceito da vida terrena havia uma devoção à natureza e à sua beleza como parte de um conceito religioso mais amplo. Apesar disso, o humanismo renascentista deve ser examinado de outro ponto de vista. Os que se envolviam no movimento dedicavam-se às *studia humanitatis*, às artes liberais, incluindo história, crítica literária, gramática, poesia, filologia e retórica. Estas matérias eram ensinadas com base nos textos clássicos do período greco-romano e visavam ajudar os estudantes a compreenderem outras pessoas e a lidarem com elas. Além disso, os humanistas davam muito valor aos artefatos e manuscritos antigos, e procuravam reavivar estilos clássicos de vida.

Muitos cristãos, incluindo Savonarola e Zuínglio, reagiram contra a abordagem mais secular do humanismo; mas outros, tais como João Colet, Thomas More e Erasmo achavam que grandes benefícios adviriam do reavivamento do classicismo e do desenvolvimento da crítica histórica. Tem sido afirmado que até mesmo João Calvino revela a influência do humanismo. As novas ferramentas filológicas da Renascença foram úteis para o estudo da Bíblia, e o conceito antigo do homem continha a promessa de um governo melhor e de maior justiça social. Uma fusão entre a preocupação ética e social da Renascença e a força instrospectiva do cristianismo continha a possibilidade de renovação nas mentes de muitos estudiosos no século XVI. O ensino humanista cristão foi mantido vivo por muitos anglicanos, pelos moderados na Igreja da Escócia, por certos pietistas alemães e mediante a filosofia de Kant. Continua no século XX entre escritores tais como Jacques Maritain e Hans Küng.

Aqueles que acreditam que a revelação cristã tem uma ênfase humanista ressaltam os fatos de o homem ter sido feito à imagem de Deus, de Jesus Cristo ter Se tornado homem mediante a encarnação e de o valor do indivíduo ser um tema consistente no ensino de Jesus. Realmente, quando Cristo recebeu um pedido para oferecer um resumo da vida que agrada a Deus, Seu conselho aos ouvintes foi: "Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento" e: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Mt 22.37, 39).

Os humanistas cristãos reconhecem as contribuições de outras formas de humanismo, tais como a variedade clássica, que descobriu o valor da liberdade humana, e a dos marxistas, que reconhecem que o homem foi alienado da vida que vale a pena ser vivida porque está desapropriado de bens e subordinado a forças materiais e econômicas. Mesmo assim, acautelam-se de que estas outras formas podem degenerar em individualismo excessivo ou coletivismo selvagem, porque atuam sem Deus. O humanista cristão atribui um alto valor à cultura, mas confessa que o homem está plenamente desenvolvido somente à medida que entra num relacionamento certo com Cristo. Quando isto acontece, uma pessoa pode começar a experimentar crescimento em todas as áreas da vida como a nova criação da revelação (2 Co 5.17; Gl 6.15).

R. G. CLOUSE

Veja também MARITAIN, JACQUES; ERASMO, DESIDÉRIO.

Bibliografia. L. Bouyer, *Christian Humanism*; Q. Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism*; H. Küng, *On Being a Christian*; J. Maritain, *True Humanism*; J. I. Packer, *Knowing Man*; G. Toffanin, *History of Humanism*; C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness*; W. Bouwsma, *The Interpretation of Renaissance Humanism.*

HUME, DAVID (1711-1776). Filósofo e historiador escocês. Nascido e educado em Edimburgo, Hume mantinha uma paixão pela filosofia que acabou absorvendo toda a sua vida, tornando-o um dos principais filósofos britânicos do Iluminismo. Durante uma visita de três anos de duração à França (1734-37) escreveu *Treatise of Human Nature* ("Tratado da Natureza Humana"), que foi publicado em três volumes, em 1739-40, depois de sua volta a Londres. Embora Hume esperasse que fosse bastante popular, para seu grande desgosto, a natureza abstrata da obra e sua linguagem difícil deixaram de interessar o público. Mergulhando em mais estudos, mormente em ciências econômicas e teoria política, publicou em 1741 o primeiro volume dos seus *Essays, Moral and Political* ("Ensaios Morais e Políticos") o qual, em contraste, foi excepcionalmente bem recebido. Apesar disso, não conseguiu obter uma cadeira universitária e, depois de uma década fazendo pedidos neste sentido, recebeu apenas o cargo de bibliotecário na Biblioteca dos Advogados. Hume atingiu seu maior sucesso como homem de letras durante este período de excelentes recursos para pesquisas, e publicou *Natural History of Religion* ("História Natural da Religião"), em 1757, e completou *Dialogues Concerning Natural Religion* ("Diálogos a Respeito da Religião Natural"), que, seguindo os conselhos de amigos, não deixou publicar antes de sua morte.

Tanto o deísmo quanto o cristianismo ortodoxo eram atacados nas obras literárias de Hume. Ele sustentava que todo conhecimento que a pessoa tem é produto da experiência. Embora o homem possa conhecer com certeza o relacionamento entre idéias, sua realidade concreta não pode ser estabelecida além de uma aparência de probabilidade. Assim, os conceitos de causa e efeito não advêm da lógica, mas, pelo contrário, do hábito de associação do homem e do costume deste. Nos *Diálogos*, Hume declarou que o argumento da teologia natural a favor do infinito não pode ser inferido do finito e que a existência de Deus não pode ser comprovada por argumentos de causa e efeito. Hume não disse que Deus não existe, mas argumentou que a existência de Deus não pode ser estabelecida com base na razão ou na experiência dos sentidos. Desta maneira, ele antecedeu a Kant, ao atacar as provas ontológicas, cosmológicas e teleológicas da existência de Deus.

Em seu "Ensaio sobre Milagres", uma parte de sua obra *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* ("Ensaios Filosóficos a Respeito do Entendimento Humano" – 1748), Hume argumenta que, visto que todo o conhecimento que a pessoa tem provém da experiência, e uma vez que esta experiência transmite a regularidade da natureza, um relato a respeito de um milagre tem muito mais probabilidade de ser falso do que uma interrupção no curso uniforme da natureza. Desta forma, um relato de uma ressurreição dentre os mortos é, com toda a probabilidade, um relato enganoso. Em *Natural History of Religion*, Hume sugere que todos os sentimentos religiosos brotam de duas emoções humanas, a esperança e o medo – especialmente o medo. Acreditava que a religião devia ser estudada de modo científico, porque nada havia de incomparável na experiência religiosa. Portanto, ela deve ser abordada do mesmo modo secular que qualquer outra forma do comportamento humano. Hume argumentava que o homem, começando com o politeísmo, voltou-se para o monoteísmo mediante a observação da natureza. As experiências do bem e do mal que transmitiam ao homem

a idéia de deuses benévolos e malévolos foram transformados numa crença num único Deus poderoso e arbitrário mediante a observação de ocorrências estranhas e fenômenos naturais impressionantes. Hume não via nenhuma ligação entre a deidade e a moralidade, e acreditava que a vida moral era dominada pelas paixões da humanidade.

As obras filosóficas de Hume chegaram a ter muito mais fama na França do que na Grã-Bretanha, e ele passou algum tempo com alguns dos pensadores franceses mais importantes do século XVIII. Foi um homem de muitos talentos. Entre 1754 e 1762, publicou *History of England* ("História da Inglaterra") que se tornou uma obra-padrão histórica e o deixou rico. Publicou numerosos ensaios sobre uma ampla gama de tópicos, desde a demografia até às ciências econômicas. Hume, um indivíduo amável e moderado nos seus relacionamentos com os outros, parecia deleitar-se na natureza controvertida das suas obras literárias.

D. A.RAUSCH

Veja também ILUMINISMO; EMPIRISMO, TEOLOGIA EMPÍRICA.

Bibliografia. V. C. Chappell, ed., *Hume: A Collection of Critical Essays*; J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*; T. H. Green e T. H. Grose, eds., *The Philosophical Works of David Hume*; R. Hall, *Fifty Years of Hume Scholarship*; E. Mossner, *The Life of David Hume;* B. Stroud, *Hume.*

HUMILDADE. Geralmente desprezada no mundo, sendo com bastante freqüência confundida com a falsa humildade que encobre a ambição, com o auto-rebaixamento ou com as descrições convencionais dos (outros) pecadores como "vermes culpados, vis e incapacitados". Na tradição cristã, a humildade gozava de alto prestígio. Para Barnabé, fazia parte do "jejum interior"; para Crisóstomo, era "o alicerce da nossa filosofia"; Agostinho disse: "Se você me perguntar qual é o primeiro preceito da religião cristã, responderei: Em primeiro, segundo e terceiro lugares – a humildade".

Tomás de Kempis e São Bernardo consideravam que a humildade era necessária para a imitação de Cristo. Lutero condenava a atitude de "em vez de ser humilde, procurar sobrepujar na humildade". "A não ser que um homem seja sempre humilde, desconfiado de si mesmo, sempre temendo seu próprio entendimento... paixões... vontade, não poderá ficar em pé por muito tempo sem tropeçar. A verdade ficará longe dele." A humildade é estar "capacitado para receber a graça", é a essência da fé.

Para Calvino, somente a humildade exalta a Deus como soberano; ela faz parte da abnegação, com o abandono da auto-confiança, abandono este que se constitui em fé, e da vontade própria. (Calvino insistia em ser sepultado num túmulo sem inscrição alguma). Os puritanos cultivavam a humildade como antídoto contra a hipocrisia e a auto-justiça, mediante o exame constante de si mesmos. Jonathan Edwards achava que a humildade era um teste essencial do emocionalismo religioso.

Semelhante apreciação da humildade brota da convicção profética de que o homem, feito do pó, totalmente dependente e pecaminoso, não tinha nada de que se orgulhar a não ser o fato de Deus Se lembrar dele e visitá-lo (Sl 8.4-5) com favor e redenção. Deus habita com os humildes (Is 57.15) e requer que os homens andem humildemente diante dEle (Mq 6.8). O legalismo posterior contradisse este conceito, colocando no seu lugar a doutrina do mérito; Paulo com seu reiterado repúdio à jactância ilustra onde se encontravam as maiores dificuldades do fariseu em relação ao cristianismo.

Desta forma, Jesus requeria, para o recebimento do reino ou da grandeza dentro dele, que a pessoa se humilhasse como criança em "pura receptividade", a disposição,

sem egocentrismo ou soberba, de aceitar o favor, sem considerar o mérito, sem orgulho ferido, confiando na bondade do doador. O exemplo foi dado por Jesus, que lavou os pés dos discípulos como o Servo que Se humilhou e — "a si mesmo se esvaziou" (Fp 2.7-8). Logo, quem quiser ser o primeiro deve ser servo de todos (Mc 10.43).

Desta forma, da humildade diante de Deus vem a humildade diante do próximo ("por humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo", Fp 2.3, a passagem clássica) e também diante de si mesmo ("não pense de si mesmo, além do que convém", Rm 12.3). O cristão, pois, sabe que não possui nada senão aquilo que lhe foi dado, que ele nada é sem a graça de Deus e que, à parte de Cristo, nada pode fazer. Ele se lembra de que Deus Se opõe aos soberbos e dá graça aos humildes; o cristão nunca presume que possa retribuir a bondade de Deus, mas considera-se um servo indigno; e reconhece que a suma bondade é sempre inconsciente (Mt 25.37). Nunca se esquece de que foi amado, salvo e feito filho de Deus.

R. E. O. WHITE

HUS, JOÃO (c. de 1372-1415). Antigo Reformador tcheco. Hus (também escrito Huss) nasceu na aldeia de Husinec, no sul da Boêmia. Estudou na Universidade de Praga, e em 1398 juntou-se ao corpo docente da Faculdade de Letras, como preletor. Além disso, fez os votos de sacerdote. Durante estes anos, passou pela conversão, embora não sejam claros os pormenores. Sua escolha de uma vocação sacerdotal tinha sido motivada, em grande medida, pelo desejo de prestígio, segurança financeira e convivência na sociedade acadêmica. Como resultado de sua conversão, Hus adotou um estilo mais simples de vida e manifestou mais interesse por seu crescimento espiritual.

Hus foi nomeado reitor e pregador na capela de Belém, em Praga, o centro do movimento da reforma tcheca, em 1402. Durante estes anos, muitas das idéias de João Wycliffe influenciaram Hus, especialmente aquelas que diziam respeito à espiritualidade da igreja. Hus, no entanto, não era exclusivamente um produto da teologia de Wycliffe, porque teólogos thecos anteriores, tais como Mateus de Janov, também deram forma ao desenvolvimento teológico de Hus.

Por volta de 1407 Hus estava claramente identificado com os reformadores. Sua ala evangélica ameaçava não somente o equilíbrio teológico na Boêmia como também o *status quo* étnico, ao desafiar o poderio que os alemães detinham na Igreja Católica Romana na Boêmia.

Em 1409, o papa Alexandre V autorizou o Arcebispo de Praga a erradicar a heresia na sua diocese. Quando o arcebispo pediu que Hus deixasse de pregar, ele se recusou e foi excomungado em 1410. Quando Hus continuou a atacar as políticas papais do Grande Cisma e a venda de indulgências, explodiram motins em Praga contra a hierarquia eclesiástica. Sem apoio do rei, e com o papa ameaçando interditar Praga, Hus deixou a cidade em 1412 para morar no sul da Boêmia.

Em 1414, com a promessa de salvo-conduto, Hus viajou para o Concílio de Constança, onde foi preso e julgado por heresia. Recusou-se a reconhecer que as acusações contra ele fossem verídicas, a não ser que fossem comprovadas pelas Escrituras. Mesmo assim, foi condenado como culpado e queimado à estaca, em 6 de julho de 1415.

Os sermões de Hus atacavam os abusos dos clérigos, especialmente a imoralidade e a luxúria do clero. Sua teologia era uma mistura de doutrinas evangélicas e católico-romanas tradicionais. Hus pregava contra a veneração do papa, ressaltando uma forte fé cristocêntrica que enfatizava a responsabilidade do indivíduo diante de

Deus. Acreditava que somente Cristo podia perdoar os pecados e esperava um dia de juízo vindouro. Apesar disso, continuava sustentando a doutrina católico-romana do purgatório. Hus acreditava que tanto o vinho quanto o pão deviam ser administrados na ceia do Senhor, e sustentava um conceito dos elementos semelhante à doutrina da consubstanciação. Enfatizava a pregação da Palavra de Deus para a realização de uma transformação moral e espiritual nas vidas dos ouvintes. Para ajudá-los a ler as Escrituras, também revisou uma tradução tcheca da Bíblia.

Como teólogo, Hus ajudou a restaurar uma visão bíblica da igreja, uma visão que se concentrava nos ensinos de Cristo e no Seu exemplo de pureza. Além disso, sua ênfase na pregação e no sacerdócio universal dos crentes vieram a ser marcas distintivas da Reforma protestante posterior. Incentivou, também, o cântico de hinos congregacionais, sendo que ele mesmo escreveu muitos deles. Para os tchecos, Hus não foi apenas um líder espiritual como também um ponto central de inspiração nacional nos séculos posteriores à sua morte.

P. KUBRICHT

Bibliografia. J. Hus, *The Church*, tr. D. S. Schaff; M. Spinka, *John Hus and the Czech Reform; John Hus, a Biography*; e *John Hus' Concept of the Church*; M. Spinka, ed., *John Hus at the Council of Constance* e *The Letters of John Hus*; J. K. Zeman, *The Hussite Movement and the Reformation in Bohemia, Moravia and Slovakia (1350-1650): A Bibliographical Study Guide.*

HUTCHINSON, ANNE (1591-1643). Uma das pessoas mais criativas entre os antigos pensadores religiosos da Nova Inglaterra, cuja teologia, apesar de tudo, a colocou em sério conflito com as autoridades puritanas. Chegou em Massachusetts em 1643, a fim de continuar seguindo a pregação do seu pastor inglês, John Cotton, que migrara para Boston no ano anterior. Hutchinson foi especialmente atraída pela ênfase que Cotton dava à livre graça de Deus. Chegando à Nova Inglaterra, a Sra. Hutchinson começou reuniões no meio da semana para análises do sermão de Cotton, pregado no domingo anterior, e para incentivar a piedade leiga. Tudo estava indo bem, até se espalhar a notícia de que os pontos de vista de Anne Hutchinson tendiam para o antinomismo, o erro teológico de que os cristãos não precisam da Lei. Nas suas reuniões, sugeriu que o crente possui o Espírito Santo e, portanto, não está sujeito à Lei. Além disso, a mera obediência às leis externas (por exemplo, as leis de Massachusetts) não significa que a pessoa seja verdadeiramente cristã.

Anne Hutchinson dependia da pregação de John Cotton e do seu próprio conhecimento amplo da Bíblia para sustentar estes pontos de vista. Eram, na realidade, uma extensão legítima, porém perturbadora, dos conceitos puritanos da salvação. A dificuldade surgiu nos danos em potencial que estas opiniões poderiam causar ao modo de vida puritano na Nova Inglaterra. Se todo crente estivesse inteiramente sob a graça, como os piedosos poderiam trabalhar em conjunto para edificarem a sociedade pela qual os puritanos ansiavam tanto? Os líderes de Massachusetts não demoraram para exigir uma explicação. No decurso de muitos dias de interrogação, Hutchinson resistiu firme contra os ministros e magistrados mais poderosos da colônia, por meio de argumentos bíblicos cuidadosos e de lógica penetrante. No entanto, no exato momento em que parecia ter finalmente silenciado seus oponentes, ela cometeu um engano fatal. Alegou que o Espírito Santo Se comunicava diretamente com ela, à parte das Escrituras, e isto não poderia ser tolerado pelos líderes. Como resultado, ela e os seus seguidores foram banidos da colônia, em 1638. ela mudou primeiramente para Rhode Island, depois, para Long Island e, finalmente, para o interior de Nova Iorque. Ali, com a maioria

dos seus familiares foi morta pelos índios. Um dos descendentes dela, Thomas Hutchinson, acabou sendo o último governador colonial de Massachusetts, a própria colônia que muito tempo antes banira sua antepassada, a mais capacitada, embora também a mais controvertida, teóloga da América do Norte colonial.

M. A. NOLL

Bibliografia. E. Battis, *Saints and Sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controversy in the Massachusetts Bay Colony*; D. D. Hall, ed., *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History*.

IDADE DA RESPONSABILIDADE. Este tema tem sua origem na ênfase bíblica no reto juízo de Deus sobre toda a humanidade e na responsabilidade de cada indivíduo no sentido de se preparar para este encontro divino. Daí os teólogos freqüentemente ressaltarem a necessidade da decisão pessoal da parte do indivíduo, em que ele ou aceita Cristo e é redimido (uma libertação inicial da condenação) ou continuamente se decide a favor de Cristo num viver ético (uma perseverança no caráter semelhante ao de Cristo). Em qualquer destes dois casos, a pergunta principal centraliza-se na extensão da graça de Deus tendo em vista as falhas humanas e a idade em que a pessoa é plenamente responsável. Por isso, desde o início, a responsabilidade está ligada à capacidade de a pessoa agir de modo responsável. O trecho clássico para este tema é Rm 14.12: "Cada um de nós dará contas de si mesmo a Deus". Aqui, a fim de fazer cessar todas as divisões originárias no juízo que os cristãos fazem uns contra os outros, Paulo faz a igreja lembrar-se de que uma prestação de contas será exigida por toda esta atividade humana (cf. Rm 1.20; 2.20; 2 Co 5.10).

A idade da responsabilidade é geralmente considerada a etapa cronológica na vida de uma pessoa em que ela é capaz de responder diante de Deus pela sua conduta. No entanto, esta idade não é fixa, mas relativa, e depende do crescimento da consciência moral no indivíduo. Indicadores deste desenvolvimento freqüentemente são achados na capacidade de discernir entre o certo e o errado: quando as premissas gerais do bem e do mal podem receber aplicação específica (Burroughs). Para sermos mais exatos, o indivíduo deve saber raciocinar a partir do princípio ético universal e chegar a uma conclusão específica. Freqüentemente, o condicionamento da sociedade ou dos pais ensina um comportamento que é apenas imitativo e, portanto, sempre se deve ressaltar a livre escolha moral. No pensamento bíblico, a liberdade autêntica traz consigo o conhecimento do bem e do mal e, essencialmente, o conhecimento de Deus e a possibilidade de rejeitá-lO. De qualquer maneira, a exigência divina quanto à responsabilidade subjaz a chamada bíblica, sempre repetida, à decisão.

G. M. BURGE

Bibliografia. J. Stalker, *ISBE* (rev.), I, 28-89; A. Burroughs, *NCE*, XII, 118; D. Fyffe, *Dictionary of Religion and Ethics*, X, 739-41.

IDENTIFICAÇÃO COM CRISTO. Doutrina teológica da identificação com Cristo, derivada de vários trechos bíblicos que consideram que os cristãos estão "em Cristo". De modo geral, Cristo é identificado com a humanidade, como o segundo Adão, e com

Israel, como o Filho de Davi segundo as profecias. Nestes casos, a identidade é um fato físico. Em contraste com estes relacionamentos, o conceito teológico da identificação com Cristo relaciona o cristão à pessoa e obra de Cristo mediante a atribuição divina, pela experiência humana da fé, e pela união espiritual entre o crente e Cristo, realizada através do batismo do Espírito Santo.

A identificação com Cristo é realizada mediante o batismo do Espírito Santo, um ato de graça e poder divinos, às vezes expresso como ser batizado dentro (*eis*) do Corpo de Cristo, a Igreja (1 Co 12.13), outras vezes descrito como ser batizado em Cristo (Gl 3.27). Este novo relacionamento de estar "em Cristo" foi anunciado pela primeira vez pelo Senhor a Seus discípulos, no cenáculo, mediante a declaração: "... vós em mim [*en emoi*] e eu em vós" (Jo 14.20). O novo relacionamento do crente em Cristo é definido como uma nova posição "em Cristo", que resulta de uma obra de Deus. O fato de que isto é mais do que uma simples posição criada pela imputação divina se vê na segunda parte desta revelação: "eu em vós". A doutrina resultante é abrangida na palavra *união*, que é comumente entendida como sinônimo de identificação.

Várias figuras de linguagem são empregadas nas Escrituras para ilustrar esta união e identificação. A da videira e dos ramos é empregada pelo próprio Cristo, em Jo 15.1-6. Neste caso, a comunhão, a vida espiritual e o fruto resultam da união entre os ramos e a videira. O ramo está na videira e a vida da videira está no ramo. Outra figura é a da cabeça e do corpo (cf. Ef 1.22-23; 4.12-16; 5.23-32). Aqui, também, a união orgânica entre o corpo e a cabeça retrata a união viva entre Cristo e a Igreja. Parte intrínseca da figura de linguagem é o pensamento de que a identificação entre o corpo e a cabeça não subentende a igualdade mas leva consigo a obrigação de reconhecer o Cabeça como aquele que dirige o Corpo.

Semelhante à figura da cabeça e do corpo é a do relacionamento conjugal entre Cristo e a Igreja, apresentada na mesma seção sobre a cabeça e corpo, em Efésios 5.23-32. Neste caso, o relacionamento é comparado à identificação entre uma esposa e seu marido, segundo a declaração de que são "uma só carne".

Várias expressões são usadas para dar a entender esta identificação. Mais freqüente é a terminologia "em Cristo" (*en Christō*), mas outras também são usadas, tais como "dentro de Cristo" (*eis Christon*) e "no Senhor" (*en kyriō*). Embora algumas distinções possam ser observadas entre o uso das preposições *en* e *eis*, ("em" e "para dentro de"), a doutrina resultante é bem semelhante.

Verdades teológicas importantes relacionam-se nas Escrituras com a doutrina da identificação. O crente é identificado com Cristo em Sua morte (Rm 6.1-11) em Seu sepultamento (Rm 6.4), em Sua ressurreição (Cl 3.1), em Sua ascensão (Ef 2.6), em Seu reinado (2 Tm 2.12) e em Sua glória (Rm 8.17). A identificação com Cristo tem suas limitações, no entanto. Cristo é identificado com a raça humana na Sua encarnação, mas somente os crentes verdadeiros são identificados com Cristo. A identificação de um crente com Cristo resulta em certos aspectos da pessoa e da obra de Cristo serem atribuídos ao crente, mas isto não se estende à posse dos atributos da Segunda Pessoa, nem se erradicam as distinções pessoais entre Cristo e o crente. Vista como um todo, no entanto, a identificação com Cristo é uma doutrina importantíssima e essencial para todo o programa da graça.

J. F. WALVOORD

Veja também PERMANECER; MURRAY, ANDREW; MISTICISMO; UNIO MYSTICA; VIA UNITIVA, A.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; E. Best, *One Body in Christ*; L. S. Chafer, *Teologia Sistemática*; A. Deissmann, *St. Paul*; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*; A. H. Strong, *Systematic Theology*; H. C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*; J. F. Walvoord, *The Holy Spirit*.

IDOLATRIA. A adoração de um ídolo ou de uma deidade representada por um ídolo, geralmente como imagem. A idolatria, como forma de prática religiosa, era comum tanto nos tempos do AT como nos do NT. As evidências literárias e arqueológicas da prática sobreviveram na Mesopotâmia, Síria-Palestina, Egito e Império Romano.

Um dos aspectos mais distintivos da religião hebraica durante o período do AT foi a ausência da idolatria. A sua prática era proibida entre os hebreus, e a evidência arqueológica indica que a proibição era observada na maioria das vezes.

Prevaleciam duas formas da idolatria nos tempos do AT, sendo as duas proibidas pelo Decálogo: (1) O primeiro mandamento proibia os israelitas de adorarem qualquer outro deus senão o Senhor (Ex 20.3), eliminando, assim, as falsas formas de religião idólatra praticadas nas nações vizinhas. (2) O segundo mandamento proibia a adoração do Deus de Israel na forma de uma imagem ou ídolo (Ex 20.4-6).

Das duas proibições, esta última era crucial para a integridade da teologia de Israel. Adorar a Deus na forma de um ídolo seria reduzir Deus, o Criador, à substância da criação (aquilo que era representado no ídolo), e assim seria fundamentalmente subvertido o conceito do Deus criador transcendente. O ídolo dava aos devotos uma sensação de proximidade física de uma deidade, e talvez também a convicção de que o poder da deidade pudesse ser aproveitado por seres humanos. O Deus de Israel era imanente, mas tal imanência não poderia ser expressa numa forma física ou tangível; permanecia como a essência da fé e da experiência.

A despeito da proibição da idolatria na lei hebraica, ela claramente continuou sendo uma forma fundamental de tentação no decurso da história de Israel, quer na adoração dos deuses falsos na forma dos seus ídolos, quer na redução da adoração do único Deus verdadeiro. Assim, a denúncia da idolatria nas suas várias formas é um tema que volta a ocorrer na Lei e nos Profetas (Dt 7.25-26; 29.16-17; Is 40.18-23).

Nos tempos do NT a idolatria era praticada em várias formas em todas as partes do Império Romano, sendo firmemente resistida pela igreja cristã primitiva. Era considerada um sinal da estultícia humana (Rm 1.22-23) e representava uma perversão da religião verdadeira. No entanto, os escritores do NT usavam o conceito da idolatria com maior freqüência num sentido metafórico, especialmente no tocante à cobiça (Ef 5.5; Cl 3.5); a cobiça é um "ídolo", em virtude de tornar-se o enfoque imediato dos desejos da pessoa, e é "adoração" porque toma o lugar da adoração a Deus.

Na história posterior do cristianismo, a idolatria no sentido rigoroso continuou a ser resistida nos termos das proibições bíblicas antigas. Mas o perigo contínuo tem voltado mais comumente no sentido metafórico delineado no NT: é a "adoração" (isto é, a dedicação total de uma pessoa) daquilo que é visto e que é tangível, dos alvos da cobiça, em lugar do Ser espiritual invisível que é Deus.

P. C. CRAIGIE

Bibliografia. O. Barfield, *Saving the Appearances: A Study of Idolatry*; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*; R. de Vaux, *Ancient Israel*.

IGNORÂNCIA. Uma falta de conhecimento geral quanto a um fato ou assunto específico.

Descrição Bíblica. O AT descreve a ignorância como uma falta (1) de conhecimento claro (Dt 19.4; Sl 73.22; Is 56.10) ou (2) de ações aceitáveis (Lv 4.2, 22, 27; 5.15, 18; Nm 15.24-29). A provisão divina para aqueles que cometessem pecados de ignorância achava-se na oferta pelo pecado (Lv 4.2-12) e nas cidades de refúgio (Dt 19.4-10; Js 20.2-6). A culpa por tais atos era reconhecida, mas a extensão da

culpabilidade era diminuída.

O NT expressa a ignorância (*agnoeō* e *agnoia*) como (1) falta de compreensão ou percepção (Mc 9.32; Lc 9.45); (2) desinformação, como na frase: "Não quero, irmãos, que ignoreis" (Rm 1.13; 11.25; 1 Co 10.1; 12.1; 2 Co 1.8; 1 Ts 4.13); (3) a ignorância que desvia (1 Tm 1.13; Hb 5.2); e (4) o não saber como conseqüência de uma atitude deliberada em fechar a mente ao apelo da verdade (At 13.27; Rm 10.3). Mais uma vez, o pecado é reconhecido, mas a culpabilidade é temperada pela dimensão da ignorância envolvida.

Implicações Éticas. Há muito tempo, os estudiosos da ética têm procurado um modo eqüitativo de se determinar a extensão da culpabilidade por atos cometidos na ignorância. Uma fórmula útil é expressa por meio da distinção entre a ignorância evitável e a inevitável (alguns usam os termos "vencível" e "invencível").

Nos eventos que envolvem a ignorância inevitável, isentamos de responsabilidade o agente, como no caso do homem que deixou de comparecer a um encontro marcado, por ignorar o fato de que seria envolvido num acidente no caminho. Obviamente, tal ignorância é inevitável. Por outro lado, o juiz não absolve o réu que alega não saber que a arma estava carregada, porque o agente poderia ter tido o trabalho de informar-se sobre isso e, visto que um revólver é uma arma mortal, deveria ter se informado, antes de apertar o gatilho. É importante, no entanto, reconhecer que nem toda ignorância evitável é considerada indesculpável. Se um professor de física não conseguisse explicar $E = mc^2$, consideraríamos indesculpável este fato; se, por outro lado, alegasse ignorância sobre a evolução das preposições em português, bem poderíamos desculpá-lo, embora ele pudesse ter acrescentado semelhante matéria à sua bagagem de conhecimentos. Fica claro, portanto, que determinar a extensão da culpabilidade do homem em certos contextos depende de numerosos fatores.

O cristão regozija-se no fato de que o julgamento final da humanidade consiste de uma mente mais penetrante, uma vontade mais discernente e um coração mais amoroso do que o seu.

Síntese Teológica. O homem, o pecador (Rm 3.23), é constitucionalmente ignorante. Tendo perdido na Queda o conhecimento pristino de Deus, tem consciência da existência da Deidade, mas é totalmente incapaz de saber como ter paz com Ele (Rm 1.19-20; Ef 2.12; 4.18). A ignorância do homem é mais claramente expressa nesta incapacidade de reconhecer o Filho de Deus quando Ele apareceu; isto teve como resultado a rejeição e a morte de Cristo (At 3.17; 1 Co 2.7-8). Somente a intervenção divina tem evitado que o homem pereça na sua ignorância (Os 13.9). À medida que o evangelho é proclamado (1 Co 15.1-3) a fé é criada (Rm 10.17) e é fornecido um conhecimento, cujo resultado final é a salvação do homem (Jo 17.3; 2 Tm 3.15). Na eternidade, a ignorância do homem redimido será substituída pelo conhecimento consumado (a visão beatífica, 1 Co 13.12).

F. R. HARM

Veja também ÉTICA BÍBLICA; RESPONSABILIDADE.

Bibliografia. E. Schütz e E. D. Schmitz, *NDITNT*, I, 471-88; J. Hardon, *The Catholic Catechism*; A. C. Schultz, *DCE*, 311-12; J. Hospers, *Human Conduct*; J. Macquarrie, ed., *Dictionary of Christian Ethics*.

IGREJA, A. No NT, "igreja" traduz a palavra grega *ekklēsia*. No grego secular, *ekklēsia* designava uma assembléia pública, e este significado ainda foi mantido no NT (At 19.32, 39, 41).

No AT hebraico a palavra *qāhāl* designa *a assembléia do povo de Deus (e.g.*, Dt

10.4; 23.2-3; 31.30; Sl 22.23), e a LXX, a tradução grega do AT, traduziu esta palavra por *ekklēsia* e *synagōgē*, igualmente. Até mesmo no NT, *ekklēsia* pode significar a assembléia dos israelitas (At 7.38; Hb 2.12); mas, à parte destas exceções, a palavra *ekklēsia* no NT designa a igreja cristã, tanto local (*e.g.*, Mt 18.17; At 15.41; Rm 16.16; 1 Co 4.17; 7.17; 14.33; Cl 4.15) quanto universal (*e.g.*, Mt 16.18; At 20.28; 1 Co 12.28; 15.9; Ef 1.22).

Sua Origem. Segundo Mateus, o único evangelho que emprega a palavra "igreja", sua origem remonta ao próprio Jesus (Mt 16.18). Surgem, no entanto (segundo opiniões de eruditos liberais, abaixo delineadas — *nota dos editores*), problemas históricos no tocante a esta passagem, porque somente em Mt 16.18 e 18.17 Jesus emprega a palavra "igreja", e não existem boas razões para Marcos ter omitido as palavras de Mt 16.17-19 se foram proferidas por Jesus. Além disso, se Jesus esperava que Deus estabelecesse o Seu reino em breve (cf. Mc 9.1; 13.30), logo, não teria previsto a necessidade de instituir uma igreja com regulamentos sobre ligar e desligar, isto é, decidir quais ações seriam permissíveis ou não, segundo os ensinos de Jesus. É bem provável que Mt 16.18-19 seja a declaração da independência da igreja síria ao se separar da sinagoga, e é possível que derive daquela comunidade antiga que se identificava com Pedro.

Portanto, surge a pergunta: Jesus teve a intenção de estabelecer a igreja? A resposta a esta pergunta deve basear-se, não nas declarações do dogma eclesiástico, mas na interpretação cuidadosa dos escritos do NT. Aqui, nossas conclusões serão afetadas pelo grau ao qual atribuímos várias declarações de Jesus ao próprio Jesus ou à igreja após a ressurreição, e pela nossa interpretação de termos tais como "Filho do homem" e de parábolas como a da rede de pesca, do fermento, e das sementes que cresciam (Mt 13.47-50; 13.33; Mc 4.1-20). O estudo dos evangelhos, feito pela alta crítica, revela que Jesus provavelmente não deu ensinamentos visando o propósito de estabelecer e ordenar a igreja. Pelo contrário, toda Sua vida e Seu ensino fornecem o alicerce sobre qual a igreja foi criada e chamada a existir, mediante a sua fé no Senhor ressurreto.

Sua Natureza. No decurso da maior parte de sua história, a natureza da igreja tem sido definida por cristãos divididos que procuram estabelecer a validez da sua própria existência. Os donatistas no norte da África, nos primeiros séculos, focalizavam a pureza da Igreja e alegavam ser a única igreja que estava à altura do padrão bíblico. Na Idade Média, várias seitas definiram a igreja de modos a poderem alegar que a igreja verdadeira eram eles, e não a Igreja Católica Romana. Os arnoldistas enfatizavam a pobreza e a identificação com as massas; os valdenses ressaltavam a obediência literal aos ensinos de Jesus e acentuavam a pregação evangélica. Os católicos romanos alegavam que a única igreja verdadeira era aquela sobre a qual o papa era supremo como sucessor do apóstolo Pedro. Os reformadores Martinho Lutero e João Calvino, seguindo João Wycliffe, faziam uma distinção entre a igreja visível e a invisível, declarando que a igreja invisível consiste somente dos eleitos. Sendo assim, um indivíduo, incluindo o papa, pode fazer parte da igreja visível, mas não da igreja invisível e verdadeira.

Para sermos leais ao testemunho do NT, deve ser reconhecido que há uma multiplicidade de figuras e conceitos que contribuem para uma compreensão da natureza da igreja. No apêndice de *Images of the Church in the New Testament* ("Figuras da Igreja no Novo Testamento"), Paul Minear alista noventa e seis figuras de linguagem que classifica como (1) figuras secundárias, (2) o povo de Deus, (3) a nova criação, (4) a comunhão da fé e (5) o corpo de Cristo. Alistar somente algumas delas demonstrará a grande diversidade das figuras de linguagem: o sal da terra, uma carta

de Cristo, os ramos da videira, a senhora eleita, exilados, embaixadores, uma raça escolhida, o templo sagrado, o sacerdócio, a nova criação, lutadores contra Satanás, escravos santificados, amigos e filhos de Deus, a família de Deus, membros de Cristo, o corpo espiritual.

Embora exista semelhante superabundância de figuras de linguagem, não deixa de ser possível e útil descobrir os principais conceitos que formam um elo entre estas muitas figuras. Desde o Concílio de Constantinopla em 381, com reafirmações em Éfeso (431) e Calcedônia (451), a igreja tem afirmado ser "una, santa, católica e apostólica".

A Igreja É Una. Segundo a *World Christian Encyclopedia* ("Enciclopédia Cristã Mundial" — 1982), havia, segundo estimativas, 1.900 denominações eclesiásticas no começo do século XX. Hoje, a estimativa chega a 22.000. Tais cifras não refutam efetivamente a afirmação teológica de que a igreja é una? A resposta deve ser "não".

Em primeiro lugar, o testemunho do NT é claro no tocante à unidade da igreja. Em 1 Co 1.10-30, Paulo adverte contra divisões na igreja e conclama os membros a serem unidos em Cristo. Nesta mesma epístola (cap. 12), declara que, embora haja muitos dons, há um só corpo (cf. Rm 12.3-8). O Evangelho Segundo João fala de um só Pastor e um só rebanho (10.16), e Jesus ora para que Seus seguidores sejam um, assim como o Pai e o Filho são um (17.20-26). Em Gl 3.27-28, Paulo declara que em Cristo todos são um, sem distinção de raça, condição social ou sexo. At 2.42 e 4.32 também dão testemunho da unidade da igreja. Talvez a passagem mais emocionante sobre esta questão seja Ef 4.1-6: "Há somente um corpo e um Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos" (vv. 4-6).

A união, no entanto, não exige uniformidade. De fato, desde o princípio a igreja se tem manifestado em muitas igrejas locais (em Jerusalém, em Antioquia, em Corinto, em Éfeso, etc.); e a única Igreja do NT não tinha uniformidade de culto nem de estruturas, nem sequer uma teologia uniforme. É certo que o movimento ecumênico que surgiu neste século, tendo como origem o movimento missionário do século XIX, tem desafiado a igreja hoje a reconhecer que "a união é a vontade de Deus" (Conferência de Fé e Ordem, Lausanne, 1927). (Os evangélicos ortodoxos têm muitas reservas quanto à direção liberal deste movimento ecumênico — *Nota dos editores.*) O desafio para os cristãos hoje é vivermos em união sem insistirmos em que nossa adoração, estrutura e teologia sejam mais uniformes do que as da igreja do NT. A união é possível quando cessarmos de pensar em nossa igreja ou denominação como a videira, da qual todas as outras são os ramos. Pelo contrário, Jesus é a videira e todos nós somos os ramos.

A Igreja É Santa. De conformidade com 1 Coríntios, os cristãos ali eram culpados de incesto (5.1), de processarem uns aos outros diante dos tribunais pagãos (6.6), de se defraudarem mutuamente (6.8), de terem relações sexuais com prostitutas (6.16). Em Roma, os cristãos fracos estavam julgando os cristãos fortes, e estes desprezavam aqueles (Rm 14.10). Tal é o testemunho parcial do NT no tocante à realidade do pecado na igreja, mas, afinal de contas, dificilmente precisaríamos nos afastar da igreja do século XX para verificar esta realidade. A presença do pecado não refuta a asseveração teológica de que a igreja é santa? Mais uma vez, a resposta é "não".

Várias soluções têm sido propostas na História da Igreja para harmonizar o fato de que a igreja santa é uma igreja pecaminosa. Os donatistas, bem como os gnósticos, novacionistas, montanistas, cátaros e outras seitas solucionaram o problema alegando que somente elas eram santas, ao passo que os demais grupos não eram realmente membros da Igreja. Mas I João 1.8 nos faz lembrar que a igreja que não tem nenhum

pecado a confessar simplesmente não existe. Outros têm alegado que os membros são pecaminosos mas que a igreja é santa. Mas a igreja não existe de modo abstrato; são as pessoas pecaminosas que formam a igreja. Os gnósticos alegavam que o corpo era pecaminoso ao passo que a alma era santa. Mas a antropologia bíblica declara que o ser humano total, inteiro, é pecaminoso.

A solução acha-se em termos consciência do que significa a palavra "santo" na Bíblia. Ser santo é estar separado daquilo que é profano e estar dedicado ao serviço de Deus. Não significa que o cristão está livre do pecado. O apóstolo Paulo disse a respeito de si mesmo: "Não que eu o tenha já obtido, ou tenha já recebido a perfeição" (Fp 3.12a), e nas saudações aos cristãos em Corinto ele os chama de "santificados" e "santos". Os cristãos são santos no sentido de terem sido separados para o serviço de Deus e consagrados por Ele (2 Ts 2.13; Cl 3.12, etc.).

A Igreja É Católica. A palavra "católico" deriva do latim, *catholicus* que, por sua vez, deriva do grego *katholikos*, que significa "universal". Embora a palavra não seja usada no NT para descrever a igreja, o conceito que ela expressa é bíblico. Inácio de Antioquia escreveu, no início do século II: "Onde estiver o bispo, ali deve estar o seu povo, assim como onde está Jesus Cristo, ali está a Igreja Católica" (*Esmirna* 8.2). Somente a partir do século III "católico" passou a ser usado num sentido polêmico para referir-se àqueles que eram cristãos "ortodoxos", em contraste com os cismáticos e hereges. Falar da catolicidade da igreja, portanto, é referir-se à igreja inteira, que é universal e tem uma identidade comum de origem, de senhorio e de propósito.

Embora a igreja local seja um igreja inteira, não é a única igreja inteira. Sendo católica, a igreja inclui crentes de gerações passadas e crentes de todas as culturas e sociedades. É lastimável que a igreja no mundo ocidental já tenha formulado, durante um período de tempo longo demais, a teologia e a estratégia missionária em isolamento das igrejas da África, da Ásia e da América Latina, das igrejas de dois terços do mundo. A *World Christian Encyclopedia* ("Enciclopédia Cristã Universal") demonstra que os brancos agora representam 47,4 por cento da população cristã do mundo, sendo esta a primeira vez, em 1.200 anos, que os brancos não são a maioria. 208 milhões de cristãos falam espanhol, 196 milhões falam inglês, 128 milhões falam português e, em ordem decrescente, alemão, francês, italiano, russo, polonês, ucraniano e holandês.

A Igreja É Apostólica. Ef 2.20 declara que a igreja está "edificada sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular". Apóstolos são aqueles que foram testemunhas oculares do ministério de Jesus, e profetas são os profetas cristãos que eram porta-vozes do Jesus ressurreto. Durante os séculos anteriores, os cristãos têm tomado por certo que os manuscritos do NT foram escritos pelos apóstolos ou por alguém que estava estreitamente associado com eles. Muitos estudiosos da alta crítica questionam a autoria apostólica dos quatro evangelhos, de Atos, Tiago, 1 e 2 Pedro, Judas e Apocalipse, e ainda questionam ou rejeitam a autoria paulina de Efésios, Colossenses, 1 e 2 Timóteo, Tito e Hebreus. A verdade é, porém, que independentemente de quem escreveu estes evangelhos e epístolas, a Igreja canonizou estes escritos e os aceitou como normativos para a fé e a prática. A mensagem destes documentos, portanto, é a norma mediante a qual a vida da Igreja deve ser pautada; e a Igreja pode ser una, santa e católica somente se for uma igreja apostólica.

Declarar que a Igreja é apostólica não é afirmar que existe uma linha direta de sucessão através de indivíduos específicos. É reconhecer que a mensagem e a missão dos apóstolos, conforme são mediadas através das Escrituras, devem ser as de toda a igreja.

Os adjetivos "una, santa, católica, apostólica" são termos suficientemente

específicos para descrever a natureza essencial da igreja e ainda levar em conta as diferenças entre as denominações e igrejas, vistas nas maneiras de cada uma cumprir a missão e o ministério da Igreja no mundo. Conforme foi mencionado acima, o NT emprega quase cem figuras de linguagem que dizem respeito à Igreja. Uma figura de linguagem importante, o Corpo de Cristo, é especialmente rica naquilo que transmite a respeito da natureza da igreja.

O Corpo de Cristo. Entre os escritores do NT, somente Paulo emprega este termo. É importante o fato de que ele fala da Igreja como o Corpo de Cristo, mas nunca como um corpo (ou grupo) de cristãos. Os estudiosos debatem entre si quão literalmente Paulo pretendia que esta frase fosse entendida. Podemos dizer com segurança que, embora a figura talvez possa ser entendida em certo sentido literal, nunca se pode atribuir a ela uma literalidade completa.

Os cristãos são um só corpo em Cristo, com muitos membros (Rm 12.4-5; 1 Co 12.27). Na realidade, a Igreja é o Corpo de Cristo (Ef 1.22-23; 4.12), e Ele é a Cabeça do Corpo (Ef 5.23; Cl 1.18) e o corpo depende da cabeça para sua vida e crescimento (Cl 2.19). A Igreja nunca é diretamente chamada a Noiva de Cristo, mas entende-se que ela é a Noiva, mediante a analogia de Paulo em que o relacionamento entre marido e mulher é declarado semelhante ao de Cristo e a Igreja (Ef 5.22-23). O marido e a mulher devem ser uma só carne, e a situação é a mesma quanto a Cristo e a Igreja (Ef 5.31-32).

Mediante esta figura de linguagem, vários conceitos teológicos importantes são expressos no tocante à Igreja. Os cristãos formam uma união com Cristo e uns com os outros, e Cristo é reconhecido tanto como a autoridade que é posta sobre a Igreja quanto como Aquele que lhe dá vida e crescimento. Além disso, esta figura de linguagem é uma afirmação marcante a respeito da necessidade e da apreciação dos diversos dons que Deus dá à Igreja.

Seu Propósito. Deus chamou a Igreja a partir do mundo, visando um propósito. Ele pretendia que Sua criação tivesse comunhão com Ele. Quando foi rompida tal comunhão, Deus chamou o povo de Israel para ser "luz para os gentios" (Is 42.5-8); mas quando Israel fracassou, Deus chamou um remanescente (Is 10.20-22). Na plenitude do tempo, o próprio Deus entrou totalmente na História humana no nascimento de Jesus Cristo, a quem Simeão, no templo, chamou de "luz para revelação aos gentios, e para glória do teu povo de Israel" (Lc 2.32). Jesus passou, então, a chamar os doze discípulos, como símbolos do novo Israel dos tempos do fim, que Ele estava criando (Mt 19.28). Estes doze formaram o núcleo do novo povo de Deus, a Igreja, que, como Israel na antigüidade, tem sido chamado a existir, a fim de ser o meio através do qual toda a humanidade é restaurada à comunhão com seu Criador (At 1.8; Mt 28.28-20).

A Igreja tem um duplo propósito; deve ser um sacerdócio santo (1 Pe 2.5) e deve "proclamar as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz" (1 Pe 2.9). A Igreja inteira deve exercer as tarefas do sacerdócio em relação ao mundo. Como sacerdócio, a Igreja tem confiada a si a responsabilidade de levar a Palavra de Deus à humanidade e de interceder junto a Deus em favor dos homens.

Além da função sacerdotal, a Igreja também tem uma função missionária de declarar os atos maravilhosos de Deus. A tarefa missionária da Igreja não é opcional, porque, pela sua própria natureza, a Igreja é missão. Além disso, a missão está no mundo e é para o mundo, e não em si mesma e para si.

R. L. OMANSON

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics* IV/1-3; G. C. Berkouwer, *The Church*; E. Brunner, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consumation*; R. N. Flew, *Jesus and His Church*; H. Küng,

The Church; J. H. Leith, ed., *Creeds of the Church*; P. Minear, *Images of the Church in the NT*; K. L. Schmidt, *TDNT*, III, 501ss.; H Schwarz, *The Christian Church*; E. Schweizer, The Church As the Body of Christ; D. D. Bannerman, *The Scripture Doctrine of the Church*; E. G. Jay, *The Church*; D. Watson, *I Believe in the Church*; F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*; A. Cole, *The Body of Christ*.

IGREJA ALTA. Este fenômeno acha-se em algumas das principais igrejas protestantes, mas a expressão é usada especialmente a respeito de uma escola de pensamento dentro da Igreja da Inglaterra (o anglicanismo). A palavra "alta" normalmente se refere a um conceito superior da continuidade da igreja no decurso da história e, portanto, da sua visibilidade; assim, uma determinada denominação pode declarar-se parte da igreja una, santa, católica e apostólica que continua existindo. Com esta ênfase dada à visibilidade e continuidade, existe geralmente um conceito dos dois sacramentos segundo os evangelhos: o batismo e a ceia do Senhor, que os vê como meios de graça importantes e até mesmo indispensáveis. Além disso, o recebimento regular da ceia do Senhor, depois da devida preparação, é incentivado. Outros "sinais" de alguém ser da ala "alta" incluem a ênfase a clérigos devidamente ordenados e treinados, o respeito à tradição católica (especialmente os credos ecumênicos) e a busca de uma boa liturgia. Dentro do luteranismo (desde o século XVII) e do metodismo (desde o século XIX), semelhante espírito ou movimento característico tem sido achado com freqüência, embora não tenha sido necessariamente chamado de "igreja alta".

No anglicanismo, onde o termo tem sido muito usado, é importante fazer uma clara distinção entre o Movimento da Igreja Alta e o Movimento Panfletário (ou anglo-católico). O primeiro é muito mais antigo do que o outro. Teve sua origem no século XVII e representava, então, a extremidade do espectro oposta ao puritanismo, (que queria tornar a Igreja da Inglaterra mais semelhante à igreja em Genebra ou na Escócia, isto é, calvinista). Os eclesiásticos da Igreja Alta enfatizavam que a Igreja da Inglaterra era membro integral da Igreja de Deus, histórica, contínua e visível, que seus bispos podiam fazer remontar sua "descendência" aos tempos mais antigos, que sua liturgia continha princípios católicos originais, que seus sacramentos eram eficazes e que a sua doutrina estava de acordo com a doutrina católica básica, em harmonia com a dos primeiros séculos da igreja. Eclesiásticos de destaque na Igreja Alta incluíram nomes como Lancelot Andrewes (1555-1626), Bispo de Winchester; George Herbert (1593-1633), o poeta; Jeremy Taylor (1613-67), escritor sobre a espiritualidade; William Laud (1573-1645), Arcebispo da Cantuária; e Henry Hammond (1605-60), um comentarista bíblico.

O termo "igreja baixa" foi usado desde o século XVIII para descrever a mentalidade daqueles que eram latitudinários ou tolerantes na sua atitude com a doutrina, a tradição e a liturgia. Foi somente mais tarde que passou a ser usado como sinônimo de "evangélico"; de início, os eclesiásticos da "igreja baixa" chamavam os "evangélicos" por nomes como "entusiastas", no sentido de "fanáticos".

Quando nasceu o Movimento Panfletário, em 1833, o agrupamento maior na Igreja Anglicana era da "igreja alta" e havia um partido evangélico forte, porém pequeno. Os panfletários vinham das fileiras da "igreja alta" e dos evangélicos, mas logo se reconheceu que o Movimento Panfletário (ou tractarianismo) não era apenas um movimento entusiástico da "igreja alta". Era algo mais do que isso, porque ao passo que o movimento da igreja alta sempre se opôs ao catolicismo romano, tanto na doutrina quanto no ritual, os tractarianos (dirigido por John Henry Newman) falavam favoravelmente a respeito dele e, em certos modos, o imitavam. Houve, assim, um pouco de tensão entre os tractarianos entusiastas e alguns representantes do antigo

movimento da igreja alta (*e.g.*, representado por Christopher Wordsworth [1807-85], bispo de Lincoln). Já no fim do século XIX, porém, o movimento da igreja alta tinha sido absorvido pelo movimento tractariano ou anglo-católico, e, assim, os termos tractarianismo, igreja alta e anglo-católica funcionavam como equivalentes aproximados, assim como ocorre até hoje no anglicanismo.

Nas últimas décadas tem havido um movimento entre os anglicanos evangélicos para retomar alguns dos ideias do antigo movimento da igreja alta, e nessa busca eles têm sido apoiados por evangélicos de outras denominações. C. S. Lewis é freqüentemente o escritor que orienta as pessoas na busca deste enfoque à adoração, à doutrina e à tradição representada pelo movimento da igreja alta nos seus melhores momentos (no século XVII). Assim, algumas pessoas ficam satisfeitas ao serem chamadas evangélicas da igreja alta.

P. TOON

Veja também ANGLO-CATOLICISMO; MOVIMENTO DE OXFORD; LAUD, WILLIAM; IGREJA BAIXA.

Bibliografia. P. E. More e F. L. Cross, eds., *Anglicanism*; R. Webber e D. Bloesch, eds., *The Orthodox Evangelicals;* S. Neill, *Anglicanism.*

IGREJA, AUTORIDADE NA. Este assunto torna-se difícil não somente pela rica diversidade do testemunho no NT, como também pelas diversas trajetórias seguidas pelas tradições eclesiásticas a partir dos tempos pós-apostólicos.

Onde Reside a Autoridade. Pode ser argumentado que as vozes humanas de maior autoridade nas primeiras igrejas eram as dos apóstolos (no sentido mais estreito daquele termo flexível, ou seja, os Doze [sendo que Matias substituiu a Judas] e Paulo). A autoridade deles estendia-se além da congregação local, até mesmo de congregações em que foram usados para fundar (porque, de que outra maneira a influência de Pedro poderia ser sentida em Corinto, e a de Paulo em Colossos?), mas não era ilimitada. Um Pedro podia revelar-se incoerente na prática (Gl 2.11-14), e um Paulo podia enganar-se no seu juízo (At 15.37-40; cf. 2 Tm 4.11). A verdade objetiva do evangelho, Paulo insiste, desfruta de uma autoridade antecedente; se até mesmo um apóstolo alterar aquela verdade, deve ser considerado anátema (Gl 1.8-9). Assim, um evangelho de autoridade deve ser transmitido. Quando Paulo, numa das suas primeiras epístolas, fala da antiga aliança sendo lida (2 Co 3.14), isto não somente pressupõe que os cristãos desfrutam de uma nova aliança, mas prevê a leitura de uma nova aliança (e, portanto, de um cânon do NT) com uma autoridade bíblica análoga àquela do AT (2 Pe 3.15-16). Em tais casos, no entanto, quer o escritor seja um apóstolo, quer não, a autoridade reside nas Escrituras inspiradas resultantes, não no ser humano que as registra (2 Tm 3.16).

Coisas análogas podem ser afirmadas a respeito dos profetas do Antigo Testamento. Realmente, pode ser argumentado com bastante força que, no NT, o verdadeiro equivalente do profeta do AT não é o profeta do NT mas o apóstolo (no sentido estreito). Os apóstolos desfrutam de uma autoridade, da qual estão conscientes, como os que zelam pelo evangelho, escolhidos por Deus; e se preferem exercer com mansidão a sua autoridade, no esforço para obter consenso com mentalidade espiritual (*e.g.*, 1 Co 5.1-10; 2 Co 10.6; 1 Pe 5.1-4), também estão dispostos, se necessário, a impor a sua autoridade sem procurar consenso, e até mesmo contra a unanimidade (*e.g.*, At 5.1-11; 1 Co 4.18-21; 2 Co 10.11; 13.2-3; 3 Jo

10). A autoridade deles se destaca especialmente no seu papel de intérpretes tanto das Escrituras do AT quanto dos ensinos de Jesus, bem como de Seu ministério, Sua morte, Sua ressurreição e Sua ascensão. A Igreja dedicava-se ao ensino dos apóstolos (At 2.42).

Os profetas do NT desfrutavam, de modo semelhante, de ampla autoridade. Alguns deles talvez tenham sido itinerantes, sem restringirem suas ministrações a uma só congregação. A "profecia" no NT tem um campo que varia entre a pregação no poder do Espírito e mensagens proposicionais diretas da parte de Deus; mas o grau ou tipo de inspiração e a correspondente posição de autoridade do profeta são limitados. É praticamente impossível pensar em 1 Co 14.29 sendo aplicado aos profetas do AT (uma vez aceitas suas credenciais) ou aos apóstolos do NT.

Aqueles que parecem desfrutar consistentemente da maior autoridade, a nível da congregação local, são os presbíteros, quase certamente os mesmos que também são chamados bispos (ou supervisores) e pastores (At 20.17-28; cf. Ef 4.11; 1 Tm 3.1-7; Tt 1.5, 7; 1 Pe 5.1-2). O primeiro termo tem sua origem na sinagoga e na organização das aldeias; o segundo reflete supervisão e autorização genuínas; e o terceiro revela um pano de fundo rural ("pastor" se aplicava originalmente a ovelhas no campo). Numa lista típica de qualificações para este cargo/função (*e.g.*, 1 Tm 3.1-7), descobrimos que quase todos os itens são registrados em outros trechos como obrigações de *todos* os crentes. O que o presbítero tem de distintivo reduz-se a duas coisas: (1) Ele não deve ser um novato. É claro que este é um termo relativo, ditado em grande medida pelo tempo de existência da respectiva igreja, posto que em algumas ocasiões Paulo nomeia presbíteros poucos meses depois da conversão deles (*e.g.*, At 14.23). (2) Ele deve ter a capacidade de ensinar, o que pressupõe uma compreensão cada vez maior do evangelho e das Escrituras e uma capacidade de transmiti-los bem. As outras qualificações mencionadas (*e.g.*, um presbítero não deve ser uma mulher, deve ser dado à hospitalidade, etc.) sugerem que ele deve sobrepujar na graça e no comportamento esperados de todos os crentes. Aquele que quer dirigir a igreja deve ser pessoalmente um bom reflexo dela, e não um mero profissional.

De modo geral, a esfera de responsabilidade e autoridade para estes bispos-presbíteros-pastores é a igreja local; há poucas evidências seguras a favor da opinião de que um bispo, por exemplo, ao contrário dos presbíteros, exercia autoridade sobre várias congregações. Uma pluralidade de presbíteros parece ter sido comum, embora não fosse obrigatória e talvez fosse a norma. Por outro lado, somente "igreja" (*ekklēsia* no singular) é aplicada à congregação de todos os crentes numa só cidade, nunca "igrejas"; lemos a respeito das igrejas na Galácia, mas da igreja em Antioquia, Jerusalém ou Éfeso. Deste modo, é possível, mas não certo, que um único presbítero tenha exercido autoridade sobre um grupo que se reunia numa casa — grupo doméstico que, em alguns casos, constituía uma parte da igreja da cidade inteira — de modo que o presbítero não deixaria de ser um entre muitos naquela "igreja" da cidade inteira, vista como um todo.

As aparentes anomalias desta limitação na esfera dos presbíteros podem ser explicadas de modo crível. O escritor de 2 João e 3 João se chama "presbítero", embora esteja procurando influenciar em assuntos de outras igrejas; mas é mais provável que este presbítero específico esteja escrevendo com prerrogativas apostólicas. A mesma coisa pode ser dita a respeito de Pedro quando se refere a si como presbítero (1 Pe 5.1). A posição de Tiago, em At 15, é peculiar, mas a evidência está sendo forçada quando os intérpretes concluem que Tiago era presidente da reunião. O assunto é colocado diante dos apóstolos e presbíteros (15.4); os "apóstolos e os presbíteros, com toda a igreja" (15.22), tomam as decisões finais; e os apóstolos e presbíteros

escrevem a carta (15.23). Pedro fala como um apóstolo, Tiago como um presbítero; não fica óbvio que um ou outro tenha sido "presidente" da reunião. Mas mesmo se Tiago o tivesse sido, as decisões cruciais foram tomadas pelos apóstolos, pelos presbíteros e pela igreja, em comum acordo.

Os diáconos podem traçar a origem do seu ofício/função à nomeação dos Sete (At 6), mas isto é incerto. Quando listas de qualificações são apresentadas em outros trechos (*e.g.*, 1 Tm 3.8-13), ressaltam-se (como no caso dos presbíteros) características que revelam maturidade espiritual; mas naquela ocasião, não é exigido o ensino. Os diáconos tinham a responsabilidade de servir à igreja em vários papéis suplementares, mas não desfrutavam de autoridade para o ensino, reconhecida pela igreja, semelhante àquela detida pelos presbíteros.

Padrões de Autoridade. A pergunta mais difícil é como estes dois ofícios/funções – a saber: presbíteros/pastores/superintendentes e diáconos – relacionam sua autoridade com a autoridade da igreja local ou com algum agrupamento mais amplo de igrejas. Historicamente, um dentre três caminhos tem sido seguido, com muitas variações.

O *congregacionalismo* tende a colocar as decisões finais nas mãos da congregação inteira. Parcialmente, esta tomada de posição é uma reação contra a interposição de uma classe sacerdotal entre Deus e os homens; o sacerdócio de todos os crentes (1 Pe 2.9) é central. As igrejas tomam decisões lado a lado com os apóstolos e os presbíteros (At 15.22); as igrejas são responsáveis por se protegerem contra os falsos mestres (Gálatas; 2 Co 10-13; 2 João); as igrejas tornam-se o tribunal de última instância (Mt 18.17); e, mesmo quando o apóstolo Paulo quer que alguma disciplina seja exercida, apela a toda a igreja local em assembléia solene (1 Co 5.4).

O *episcopalismo* chama seus principais ministros de bispos; e os inferiores, de presbíteros (ou sacerdotes) e diáconos. Alguns dentro deste grupo entendem que a função dos bispos é serem herdeiros dos apóstolos; outros apontam para os papéis intermediários de Timóteo e Tito, conforme são retratados nas epístolas pastorais – homens que tinham pessoalmente o poder de nomear presbíteros (Tt 1.5), assim como os apóstolos faziam nas igrejas que fundavam (At 14.23). Certamente, o ministério tríplice já era defendido nos tempos de Inácio (c. de 110 d.C.), sem debate traumático que reflita mudança, segundo parece.

O *presbiterianismo* afirma que os presbíteros ocupam o lugar mais importante no NT, depois dos apóstolos; e em qualquer localidade a pluralidade de presbíteros (ou anciãos) parece indicar uma comissão ou um colégio de presbíteros que exercia a supervisão geral sobre a congregação na área, (1 Ts 5.12-13; Hb 13.17).

Estes três padrões predominantes, sendo os de práticas mais freqüentes, geram algumas questões. O presbiterianismo elevou uma inferência extraída da Bíblia à condição de princípio. O episcopalismo faz distinções entre bispo e presbítero que não podem ser defendidas com base no NT e, portanto, apelos a Timóteo e Tito como paradigmas são fúteis, ainda mais porque suas funções são melhor explicadas de outras maneiras (e, de qualquer forma, não são chamados "bispos" em contraste com alguma categoria inferior de clérigos). O congregacionalismo tende a extrair do relato das igrejas do NT princípios do voto majoritário democrático que não constam ali. Ironicamente, na prática, mesmo que não na teoria, algumas formas de congregacionalismo elevam o pastor, uma vez consagrado pelo voto majoritário, à autoridade quase papal.

O problema talvez se ache no fato de termos considerado, com demasiada freqüência, que a autoridade eclesiástica corre em linhas diretas, quer para cima, quer para baixo, em vez de reconhecermos a realidade mais fluente do NT. A

responsabilidade normal pela liderança do NT e a autoridade para ela ficam com os bispos-presbíteros-pastores; mas se estiverem interessados em seguir os padrões bíblicos de liderança, serão solícitos em demonstrar crescimento observável não somente em seu domínio da verdade como também na disciplina que põem em prática (1 Tm 4.14-16). Compreenderão que a liderança espiritual, longe de ser um domínio sobre outras pessoas (Mt 20.25-28), é uma combinação equilibrada de supervisão (1 Tm 4.11-13; 6.17-19; Tt 3.9-11) e de exemplo (1 Tm 4.12; 6.6-11, 17-18; 1 Pe 5.1-4) que não são antitéticos entre si, mas se reforçam mutuamente. Da mesma maneira, tais líderes preferem não ditar condições, mas orientar a igreja para um consenso com mentalidade espiritual. Embora os cristãos sejam incentivados a apoiar a liderança espiritual e a submeter-se a ela (*e.g.*, Hb 13.17), tal incentivo não deve ser considerada uma carta branca, se é que as igrejas têm a responsabilidade e a autoridade de disciplinar falsos mestres e de reconhecer um compromisso superior, não com um pastor, mas com a veracidade do evangelho. Os modelos modernos não se revelam tão errados, mas freqüentemente tendenciosos, por favorecerem uma seleção preconcebida de dados do NT. De modo semelhante, a defesa de um ministério tríplice feita por Inácio não era tanto uma aberração rebelde quanto uma tentativa de fundamentar nas Escrituras o episcopado monárquico que estava em ascensão, a fim de usá-lo para se precaver contra pregadores itinerantes que, com freqüencia, se encontravam divulgando heresias gnósticas.

Esferas de Autoridade. As esferas de atuação da autoridade eclesiástica (independentemente do modo de manifestar semelhante autoridade) são basicamente três. Em primeiro lugar, as primeiras igrejas cristãs exerciam disciplina, que abrangia desde a admoestação cuidadosa em particular (*e.g.*, Gl 6.1) até à excomunhão (uma pressão social severa quando a igreja inteira cooperava) e chegando à entrega de uma pessoa a Satanás (*e.g.*, 1 Co 5.5; cf. Mt 16.19; 18.18). Calvino não errou quando identificou a disciplina eclesiástica como a terceira marca distintiva da igreja do NT. Em segundo lugar, elas desfrutavam de responsabilidade e autoridade quanto a uma gama considerável de questões que afetavam a ordem interna — *e.g.*, planejamento da coleta de fundos para o socorro aos pobres (2 Co 8-9) ou para a administração da ceia do Senhor (1 Co 11.20-26). Em terceiro lugar, as igrejas tinham alguma responsabilidade e autoridade na seleção de diáconos, presbíteros e delegados (*e.g.*, At 6.3-6; 15.22; 1 Co 16.3).

Em nenhum caso, as decisões eram estabelecidas pela mera aprovação majoritária; nem estas esferas de autoridade eram as prerrogativas exclusivas da congregação inteira. Os apóstolos nomeavam os presbíteros, e Timóteo recebeu a imposição de mãos tanto pelo apóstolo Paulo quanto pelo presbitério (2 Tm 1.6; 1 Tm 4.14). Isto não significa que semelhantes nomeações fossem feitas sem a mais estreita consulta à igreja; mas se a autoridade outorgada a Tito é relevante (Tt 1.5), parece que a supervisão, especialmente no caso de igrejas novas, era exercida primeiramente pelos apóstolos e depois pelas pessoas nomeadas por eles.

Em suma, há uma tensão dinâmica entre as partes constituintes da igreja no que diz respeito à autoridade de cada uma delas. Há, no mínimo, duas limitações: (1) a igreja não tem a liberdade de desconsiderar, anular ou desrespeitar a autoridade do próprio evangelho, que agora tinha sido finalmente registrado como Escritura, sem deixar aberta a dúvidas, mais cedo ou mais tarde, sua própria condição de igreja. (2) A igreja do NT não espera que a sua autoridade seja administrada diretamente ao mundo em derredor, mas que seja sentida através das vidas transformadas e redimidas de seus membros.

D. A. CARSON

Veja também DISCIPLINA ECLESIÁSTICA; GOVERNO DA IGREJA.

Bibliografia. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*; G. Bertran, *TDNT*, V, 596-625; J. Calvino, *Institutas* 4.3ss.; R. W. Dale, *Manual of Congregational Principles*; E. J. Forrester e G. W. Bromiley, *ISBE* (rev.), I, 696-98; J. Gray, "The Nature and Function of Adult Christian Education in the Church," *SJT* 19:457-64; W. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*; E. Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches*; C. Hodge, *Discussions in Church Polity*; F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*; K. E. Kirk, ed., *The Apostolic Ministry*; T. A. Lacey, *Authority in the Church*; J. B. Lightfoot, "The Christian Ministry", *Commentary on Philippians*; T. W. Manson, *The Chruch's Ministry*; B. H. Streeter, *The Primitive Church*; H. B. Swete, ed., *Essays on the Early History of the Church and Ministry*; H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*; R. R. Williams, *Authority in the Apostolic Age.*

IGREJA BAIXA. Um termo usado para descrever aqueles que não dão muita ênfase à natureza corpórea nem historicamente contínua nem doutrinariamente ortodoxa da igreja, mas que geralmente enfatizam os direitos e a fé do indivíduo cristão. O uso técnico diz respeito à Igreja Anglicana, onde a Igreja Baixa (evangélica) era contrastada com a Igreja Alta (ritualista) como duas escolas de pensamento em cada extremidade do espectro anglicano de ênfase teológica. Ser da Igreja Baixa era ser um latitudinário ou um eclesiástico amplo (termo este que substituiu eclesiástico baixo, no século XIX).

Depois da ascensão do movimento evangélico na Igreja Anglicana e de sua controvérsia com o movimento dos tratarianos, os evangélicos freqüentemente eram chamados a Igreja Baixa, porque, em comparação com os tratarianos, pareciam ter um baixo conceito da igreja histórica, das suas tradições e dos seus sacramentos. Este uso, embora seja comum, é tecnicamente incorreto, porque os anglicanos evangélicos genuínos geralmente têm um alto conceito da igreja histórica e da sua liturgia e doutrina.

Um excelente exemplo de um genuíno eclesiástico baixo é Sydney Smith (1771-1845), cônego da Catedral de St. Paul, em Londres, e um dos fundadores da *Edinburgh Review ("Revista de Edimburgo")*. Bons exemplos de eclesiásticos amplos (baixos) posteriores são os liberais de Oxford de c. de 1850 – W. G. Ward, A. H. Clough, Arthur Stanley, A. C. Tait e Frederick Temple.

Fora do anglicanismo, a expressão Igreja Baixa é usada de modo inexato para se referir àqueles que não favorecem muito o ritual ou cerimonial na adoração, ou os que se opõem a conceitos altos dos clérigos ou dos oficiais da igreja.

P. TOON

Veja também LATITUDINARISMO.

Bibliografia. O. Chadwick, *The Victorian Church.* Pt. 1.

IGREJA DE CRISTO CIENTISTA. Uma organização fundada por Mary Baker Eddy, num esforço de restaurar o cristianismo primitivo com seu elemento perdido da cura. Em 1876, Eddy formou a Associação de Cientistas Cristãos e, três anos mais tarde, registrou os estatutos da Igreja de Cristo Cientista. A igreja foi reorganizada na sua forma presente em 1892. A Primeira Igreja de Cristo Cientista, em Boston, nos E.U.A., é conhecida como a igreja-mãe, e outras igrejas da Ciência Cristã são consideradas filiais, embora cada uma seja governada de modo independente. As doutrinas e o regimento interno foram incorporados por Eddy no manual eclesiástico de 1895. Os ensinamentos teológicos fundamentais da igreja são apresentados na obra de Eddy, *Ciência e Saúde com Chave às Escrituras*.

Teologicamente, a Igreja de Cristo Cientista não concorda com as doutrinas

básicas do cristianismo ortodoxo histórico. Embora empregue o vocabulário teológico do cristianismo tradicional, atribui aos termos significados metafísicos. As fontes de autoridade para a igreja são a Bíblia e os escritos de Eddy. Os membros aceitam os escritos de Eddy como revelação divina e interpretam a Bíblia de modo alegórico através das obras dela. A autoridade mais importante para a igreja é o livro *Ciência e Saúde*, publicado em 1875 e revisado regularmente até à morte de Eddy, em 1910. Eddy dizia que este volume continha a perfeita palavra de Deus, sendo, portanto, ensino divino e infalível.

A Ciência Cristã tem um conceito monístico de Deus. Deus é um princípio divino, não um Ser Supremo. Deus é mente, e a mente é tudo. Nada que não seja mente possui realidade ou existe. As características e os atributos de Deus tornam-se Deus. A Trindade é constituída pela natureza tríplice do princípio divino (Deus): a vida, a verdade e o amor. Deus, Cristo e o Espírito Santo não são pessoas. A cristologia da Ciência Cristã nega uma encarnação física de Cristo e insiste em que Maria concebeu Cristo apenas como uma idéia espiritual. Visto que Deus é mente e espírito, e que nada existe que não seja espírito, não podem existir nem matéria nem carne; estas são meras ilusões. Assim, Cristo não teve um corpo, nem morreu numa cruz. A necessidade de uma expiação é anulada, porque o pecado, o mal, a doença e a morte são ilusões, e não a realidade. Deus é bom, e nada pode existir que não seja bom. A Ciência Cristã ensina que o homem é criado à imagem de Deus como espírito, mente e bem; desta forma, o homem é impassível do pecado, da enfermidade e da morte. O homem é colocado num plano de igualdade com Deus em sua origem, caráter e eternidade. As pressuposições metafísicas dessa igreja insistem em que o céu e o inferno são estados presentes dos pensamentos do homem, e não lugares reais de habitação futura.

Os cultos da Ciência Cristã são simples e padronizados no mundo inteiro. Concentram-se nos sermões/leituras uniformes, em voz alta, da Bíblia e de *Ciência e Saúde* por leitores eleitos dentre a congregação. Não há clérigos nem sacerdócio. Os sacramentos não são ritos especiais. O batismo significa a purificação espiritual da vida diária, e a Eucaristia é a comunhão espiritual silenciosa com Deus. Não são usados elementos visíveis. Para o cientista cristão, a salvação é conquistar a compreensão de que a vida do homem é totalmente derivada de Deus, o Espírito, e que não é mortal nem material.

P. G. CHAPPELL

Veja também EDDY, MARY BAKER.

Bibliografia. C. S. Braden, *Christian Science Today*; E. M. Ramsay, *Christian Science and Its Discoverer*; L. P. Powell, *Christian Science, the Faith and Its Founder*; R. Peel, *Christian Science: Its Encounter with American Culture*; E. S. Bates e J. V. Dittemore, *Mrs. Eddy, the Truth and the Tradition.*

IGREJA E ESTADO. Esta expressão refere-se a uma antiga distinção entre dois tipos de instituições que têm estruturado e definido a vida dos seres humanos. Segundo esta disposição, uma destas estruturas de autoridade — o Estado — tem se preocupado principalmente com a vida como uma finalidade em si mesma, ao passo que a outra — a Igreja — tem se preocupado com a vida temporal como um meio para fins espirituais. Além disso, "Igreja e Estado" designa um certo tipo de tensão implícita em qualquer sociedade que contenha estas duas instituições, mesmo naquelas onde não há tentativa de separá-las.

A questão de um relacionamento mais agradável entre Igreja e Estado é mais antiga do que a fé cristã, e tem sido um tema persistente em sua história. Jesus ensinou

claramente o princípio de separação entre os dois âmbitos. Suas palavras: "Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (Mt 22.21) marcaram o início de uma nova era na história das relações entre a religião e o Estado. Pela primeira vez, foi feita uma distinção formal entre as obrigações devidas a ambos.

Infelizmente, Jesus não indicou onde está exatamente a linha demarcatória; como conseqüência, desde o século IV, pelo menos, os teólogos cristãos e outros estudiosos têm discutido sobre onde a demarcação deve ser feita. As discussões resultantes que se prolongaram através dos séculos, desde aquele tempo, constituem um pântano histórico-teológico quase impenetrável. O debate continua no mundo cristão hoje, e é especialmente intenso nas sociedades altamente pluralistas como os Estados Unidos.

O Pano de Fundo Histórico. Os pensadores cristãos não fizeram tentativa alguma de formular uma teoria das relações entre Igreja e Estado, a não ser quando o cristianismo se tornou a religião oficial, no século IV. Antes daquele tempo, embora não tivessem nenhum direito legal de existência, os crentes geralmente seguiam a admoestação de Paulo: "Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores" (Rm 13.1), a não ser quando tal sujeição entrasse em conflito com os mandamentos de Deus explicitamente compreendidos ou com a pregação do evangelho (At 5.29). Além disso, o dever da obediência aos governantes cívicos sempre era qualificado pela condição de que estas autoridades estivessem cumprindo suas tarefas de refrear o mal e de procurar a paz e a segurança (cf. Rm 13.1-7 e Ap 13).

A perseguição generalizada aos primeiros cristãos era freqüente, no mínimo a partir do reinado de Nero, na metade do século I. O esforço final para erradicar do mundo romano os cristãos ocorreu no reinado de Diocleciano, em 303. Fracassou, e com o Edito de Milão, em 313, o cristianismo tornou-se uma religião oficialmente reconhecida no Império Romano. Além disso, já no fim daquele século os governantes romanos tinham decretado que o cristianismo fosse a única religião oficial do Império.

Esta nova disposição criou a necessidade de uma definição mais estreita das relações entre Igreja e Estado, mas semelhante teoria desenvolveu-se apenas paulatinamente. Entre outras coisas, foi durante este período que a Igreja se tornou uma instituição no sentido moderno. Além disso, o Imperador Constantino I, segundo o costume já existente, considerava-se o líder religioso do reino (*pontifex maximus*) e assumiu o direito de intervir nos negócios eclesiásticos. Soberanos posteriores abriram mão deste título, mas continuavam a considerar-se responsáveis pela direção das atividades eclesiásticas.

A remoção da capital de Roma para Constantinopla (Bizâncio), em 330, levou, entre outros fatores, a um conceito das relações entre Igreja e Estado no Oriente diferente daquele no Ocidente. No Império Romano Oriental (mais tarde, o Império Bizantino) e, conseqüentemente, na Igreja Ortodoxa Oriental, a teoria e prática predominantes veio a ser o papismo cesáreo – ou seja: a autoridade suprema sobre a igreja exercida pelo governante secular, até mesmo em questões de doutrina. No Ocidente, a Igreja tinha mais liberdade de controle direto pelas autoridades civis.

Em parte devido à liderança política ineficaz no Império Ocidental, e em parte por causa da autoridade inerente concedida à igreja em Roma, os bispos romanos tinham de assumir responsabilidade pelos assuntos judiciais, pela defesa militar e por outras questões seculares. Foi neste contexto que o Bispo Gelásio I declarou inicialmente a doutrina das duas espadas, em 494: "Há dois poderes principais mediante os quais este mundo é governado: a autoridade sagrada dos papas e o poder real. Destes dois, o poder sacerdotal é muito mais importante, porque tem de prestar contas no tribunal divino, até mesmo pelos reis dos homens... Sabeis que deveis, nas questões concernentes ao recebimento e à administração reverente dos sacramentos, ser

obedientes à autoridade eclesiástica, ao invés de controlá-la".

Durante a Idade Média (c. de 500-1500) a teoria das duas esferas, a espiritual e a temporal, foi geralmente aceita, mas a questão da supremacia permanecia indefinida. Sem dúvida, o Estado era universalmente considerado uma instituição cristã durante este período, obrigado a nutrir, proteger e promover a fé. A lei eclesiástica sustentava que o Estado era obrigado a castigar os hereges, e esta obrigação foi aceita por ele. Mas também havia debates intermináveis entre os teólogos e os peritos na lei canônica, quanto ao verdadeiro significado da teoria das duas espadas, de Gelásio. O texto de sua declaração foi analisado e o significado etimológico estudado, a fim de se deduzirem as implicações da supremacia espiritual para os negócios temporais. Finalmente, o conceito de uma única sociedade com dois aspectos, cada um com suas próprias responsabilidades, acabou sendo formulado. Foi, porém, um processo doloroso e lento.

No início da Idade Média, a Igreja lutava para libertar-se da intrusão pelos governantes seculares. Por exemplo, depois do século VI, emancipados do controle direto de Bizâncio, os papas aumentavam seu prestígio e poder, tanto no âmbito espiritual quanto no temporal. Mas um evento importante nas relações entre Igreja e Estado ocorreu em 800, quando o Papa Leão III coroou Carlos Magno como Imperador. Carlos Magno tinha procurado revivificar o Império do Ocidente, e tinha pontos de vista semelhantes aos do papismo cesáreo. Teria gostado de limitar o papel do papa a assuntos puramente espirituais, mas não tinha herdeiros competentes para dar continuidade a suas políticas. Quanto aos papas posteriores, usavam o precedente da coroação de Carlos Magno para demonstrar que os imperadores recebiam do papado sua coroa. Por outro lado, imperadores posteriores reivindicavam o direito de aprovar aqueles que eram eleitos ao cargo papal. Dessarte, já no século XI os elementos de uma confrontação de vulto entre o papa e o imperador, entre a Igreja e o Estado, estavam presentes.

Quando o Papa Gregório VII, um defensor de reformas, desafiou o direito de o Imperador Henrique IV nomear o Arcebispo de Milão, surgiu a controvérsia da investidura. Em 1075, Gregório promulgou um decreto que proibia a investidura por leigos e que afirmava o poder dos papas para depor imperadores. Depois de manobras consideráveis pelos dois partidos — inclusive o triunfo dramático, mas temporário, de Gregório, em Canossa, em 1077 — foi elaborado um meio-termo pelo Acordo de Worms, em 1122. Os bispos no império seriam escolhidos segundo a lei canônica, mas investidos com as suas insígnias por um oficial eclesiástico. A prática foi copiada em outros lugares e as tensões se aliviaram um pouco.

Apesar disso, as questões do direito dos papas de depor imperadores e do papel dos governantes seculares na seleção de candidatos para altos cargos eclesiásticos foram decididas apenas gradualmente no decurso das décadas, sendo que o papado acabou se tornando dominante. Esta tendência culminou no reinado do papa Inocêncio XIII (1198-1216), o pontífice mais poderoso de toda a história da cristandade. Durante o pontificado de Inocêncio, e por mais um século depois, ficou claro que o poder real estava subordinado à autoridade pontifical. O século XIII foi o zênite do poder papal em termos das relações entre a Igreja e o Estado. Apesar disso, as aspirações dos reis no sentido de consolidarem a sua força nacional, o descrédito do papado durante o período do cativeiro babilônico da Igreja (1309-77) e o Grande Cisma Papal (1378-1417) que o seguiu levaram à limitação da influência e do prestígio dos papas. Estes fatores, e o crescimento do papado da Renascença no século XV, enfraqueceram ainda mais o ofício do papa e ajudaram a armar o palco para a vinda da Reforma protestante.

A Reforma e Suas Conseqüências. Os reformadores protestantes desafiaram a

autoridade da igreja em geral e do papado em particular, tanto no âmbito espiritual quanto no âmbito político. Este evento diminuiu ainda mais a capacidade de a igreja controlar os negócios políticos e/ou intervir neles. Além disso, no lugar da teoria que existia na parte posterior da Idade Média de que o pontífice tinha a derradeira autoridade nas questões da Igreja e do Estado, os reformadores postulavam uma variedade de abordagens diferentes. Martinho Lutero fazia uma distinção nítida entre o temporal e o espiritual, mas considerava não-essenciais muitas funções eclesiásticas, tais como a administração. Por isso, a maioria dos estados luteranos desenvolveu um sistema territorial erastiano, em que os príncipes supervisionavam os negócios eclesiásticos. João Calvino procurava fazer uma distinção nítida entre as esferas da Igreja e do Estado, acreditando que era o dever deste último manter a paz, proteger a Igreja e seguir as diretrizes bíblicas nos assuntos políticos. De modo geral, Genebra e as igrejas reformadas da Europa procuraram seguir as idéias dele, e evitaram o domínio civil. A Igreja Anglicana adotou uma posição erastiana, ao colocar o rei no lugar do papa como cabeça da igreja, e ao designar o rei e o parlamento para regular o governo, culto e disciplina eclesiásticos.

Os anabatistas e os demais reformadores radicais, no entanto, insistiam em que a ênfase bíblica correta era separar completamente as esferas da Igreja e do Estado. Naqueles tempos, a posição deles parecia tão anárquica que eram severamente perseguidos por todos os partidos, protestantes e católicos igualmente. Por sua vez, os anabatistas transmitiram seus conceitos da Igreja e do Estado a movimentos correlatos na Inglaterra do século XVII – aos batistas, aos quacres e aos independentes.

Mais do que qualquer outro grupo religioso nos séculos XVII e XVIII, os que sustentavam pontos de vista batistas – John Smyth, Thomas Helwys, Leonard Busher, John Murton, John Bunyan, John Clarke, Roger Williams, Isaac Backus e John Leland, entre outros – defendiam o conceito de que o corolário lógico da doutrina da liberdade religiosa era a separação entre a Igreja e o Estado. Com base em trechos bíblicos, tais como Mt 22, Rm 13 e Tg 4.12, argumentavam que esta era a única maneira de salvaguardar a liberdade religiosa e o sacerdócio do crente. Com isso queriam dizer que o Estado não tinha o direito de interferir nas crenças e práticas religiosas de indivíduos e congregações, e que a Igreja, por sua parte, não tinha o direito de exigir apoio financeiro do Estado. Aceitar dinheiro público era convidar o controle governamental e a perda da identidade religiosa.

Também no Iluminismo do século XVIII, os teóricos dos direitos naturais tais como John Locke e Hugo Grotius popularizaram o conceito de que o governo civil se arraigava num contrato social, em vez de na determinação de Deus. Armados com este conceito, os Estados nacionais emergentes tendiam tornar a Igreja subserviente ao bem geral da sociedade e vieram a esperar que a religião institucionalizada ficasse bem longe das questões políticas. Mesmo assim, o desenvolvimento deste conceito na Europa e no restante do mundo era desigual, e voltavam a ocorrer tentativas de controlar a Igreja pelo Estado. Somente nos recém-criados Estados Unidos da América do Norte é que o governo claramente concordou com um novo sistema que procurava garantir a liberdade religiosa mediante a separação entre a Igreja e o Estado.

A Experiência Norte-americana. As condições nas colônias na América do Norte, antes de 1776, não eram favoráveis ao estabelecimento de uma Igreja única. Sem dúvida, durante a maior parte do período, muitas das colônias individuais tinham uma igreja estabelecida – o congregacionalismo na Nova Inglaterra, e a Igreja Anglicana na maioria dos outros lugares. Não havia, no entanto, nenhuma Igreja do Estado em Rhode Island, Pensilvânia, Nova Jersey, nem Delaware, ao passo que em

outros lugares grandes números de batistas e quacres se opunham àquelas que existiam. Numerosos não-conformistas e a necessidade de atrair colonos independentemente da sua persuasão religiosa tornaram difícil legalizar a oficialização de uma denominação. Já no tempo da Revolução, quando os novos estados escreveram suas constituições, a maioria deles desinstitucionalizou suas igrejas. Gradualmente, todos eles vieram a abandonar tal conceito. Vestígios de uma institucionalização continuaram em Massachusetts, até 1833.

A constituição dos E.U.A. proibiu testes da religião da pessoa que concorria para cargos públicos, e sua Primeira Emenda estipulou que "o Congresso não promulgará nenhuma lei a respeito da oficialização de alguma religião, nem da proibição de seu livre exercício". Uma nova experiência nas relações entre a Igreja e o Estado tinha sido inaugurada com o forte apoio dos batistas, menonitas, quacres e da maioria dos metodistas e presbiterianos — sendo que todos eles eram cristãos, crentes na Bíblia, que queriam proteger do Estado a liberdade das igrejas e das consciências individuais — e o apoio dos pais fundadores — a maioria dos quais eram deístas racionalistas que queriam proteger o Estado da dominação pelos clérigos. Além disso, havia a questão prática do pluralismo denominacional que prevalecia na nova nação, o que tornava impossível concordar sobre qual Igreja devia ser oficializada.

Embora as intenções originais dos pais fundadores e dos seus apoiadores agora sejam debatidas, parece que Thomas Jefferson e o seu partido, e a vasta maioria dos protestantes evangélicos, o grupo religioso predominante do primeiro período nacional, tomavam por certo que havia uma "parede de separação" entre as duas instituições que devia continuar a qualquer preço, para o bem da República e a saúde da religião verdadeira. Consideravam melhor aquele governo que menos governava, viam a religião como principalmente um assunto particular entre um indivíduo e Deus, e não percebiam motivo algum para um conflito entre a política e a religião. Embora quisessem uma rigorosa separação entre as instituições da Igreja e do Estado, não procuravam segregar a religião da vida nacional. As referências gerais à religião majoritária eram aceitáveis numa nação que então era, em grande medida, homogênea. Este conceito em comum dominou as relações entre a Igreja e o Estado nos Estados Unidos no decurso do século XIX.

Havia também, no entanto, um ponto de vista minoritário, expresso por John Adams e outros, de que a preocupação básica da Primeira Emenda era impedir o governo federal de interferir nos assuntos religiosos, de modo que cada estado pudesse tratar de tais questões. Alguns acabaram estendendo este conceito para fazer a alegação de que o alvo era fazer dos Estados Unidos uma nação cristã, mas neutra no tocante às denominações específicas.

À medida que os Estados Unidos se tornavam cada vez mais religiosa e culturalmente heterogêneos no século XX, o conceito que predominava no século XIX, de uma separação bastante rigorosa entre a Igreja e o Estado, era desafiado cada vez mais. Muitas pessoas argumentam agora que realmente não havia unanimidade entre aqueles que votaram a favor da Primeira Emenda, e que é impossível determinar sua intenção original. O resultado tem sido uma divisão acentuada de interpretações, sendo que alguns argumentam a favor de um verdadeiro "Muro de Berlim" que claramente secularizaria a sociedade, ao excluir da vida nacional qualquer coisa que fosse religiosa, ao passo que outros argumentam em prol de um muro mais poroso que deixaria uma forte religião civil fluir para a correnteza dos negócios nacionais.

Historicamente falando, este novo período de relações entre a Igreja e o Estado começou na década de 1920, quando a antiga instituição protestante suicidou-se culturalmente na controvérsia mutuamente mortífera entre os fundamentalistas e os

modernistas. Teologicamente falando, data da onda de liberalismo teológico que dominou o protestantismo no primeiro quarto do século XX, diminuindo, assim, a capacidade de a sociedade norte-americana resistir aos avanços do humanismo secular e de assimilar as grandes levas de novos imigrantes que vieram para os Estados Unidos durante este período. Em termos legais e políticos, ele tem sua origem em 1940, quando uma decisão que marcou época, tomada pelo Supremo Tribunal (*Cantwell et al. vs. o Estado de Connecticut*), resultou numa mudança dramática dos processos entre a Igreja e o Estado, da jurisdição estadual para a federal. Desde aquela ocasião, o tribunal tem tratado de certo número de questões religiosas que se relacionam de alguma maneira com a Primeira Emenda: as leis que regulam o comércio aos domingos, os impostos sobre o patrimônio das igrejas, a religião e a oração das escolas públicas, o sustento público da educação paroquiana, grupos políticos eclesiásticos, a recusa do serviço militar por motivos religiosos, o aborto, a pornografia e a censura, e a resistência aos impostos sobre a guerra. Em andamento atualmente estão outras questões no tocante à Igreja e o Estado, tais como a posição dos capelães militares e a legislação para limitar as chamadas seitas.

Desde 1940, vários princípios foram estabelecidos pelo Supremo Tribunal para tratar das questões entre a Igreja e o Estado. Por exemplo, ele invocou a "teoria do benefício às crianças", em 1947 (*Everson vs. Junta Educacional, N.J.*). Em 1971 (*Earle vs. DiCenso* e *Lemon vs. Kurtzman*), estabeleceu o princípio de "evidências de excessiva mistura" entre a Igreja e o Estado. Apesar disso, tem sido difícil para o Supremo Tribunal resolver o que é e o que não é equivalente à "institucionalização da religião" nos Estados Unidos do século XX, e determinar onde a liberdade de um indivíduo ou um grupo entra em conflito com a liberdade dos outros ou com as obrigações para com o bem maior da comunidade. Além disso, as forças competitivas de diversos grupos religiosos e étnicos, juntamente com a falta de um consenso nacional claro no tocante aos valores morais, tornaram difícil chegar a decisões sobre a Igreja e o Estado que sejam aceitáveis a uma maioria absoluta de norte-americanos.

Os teólogos, historiadores e outros estudiosos não contribuíram muito para a discussão das questões da Igreja e do Estado, desde a Segunda Guerra Mundial. A obra monumental de Anson Phelps Stokes e de Leo Pfeffer é uma exceção e fornece o ponto de partida para qualquer análise das relações entre a Igreja e o Estado nos Estados Unidos. James E. Wood, Jr., e a *Journal of Church and State ("Revista da Igreja e do Estado")* também têm fornecido liderança vigorosa nesta área, e organizações tais como os "Norte-americanos Unidos para a Separação entre a Igreja e o Estado" permanecem em primeiro plano na discussão e análise deste tipo. Mas mesmo esta última organização, a AUSCS, que já há muito tem defendido o "muro da separação", parece estar menos "unida" sobre a questão do que antigamente. Finalmente, há evidência considerável no sentido de que um número cada vez maior de adeptos das seitas religiosas e denominações autoritárias, e a presença dos novos direitos religiosos nos Estados Unidos desempenharão um papel profundo em alterar o significado da "separação entre a Igreja e o Estado" nos anos vindouros – provavelmente na direção de mais envolvimento governamental na religião.

Conclusões. O islamismo, o hinduísmo e a maioria das outras principais religiões do mundo não têm produzido uma doutrina da separação entre a igreja e o Estado comparável àquela defendida pelos protestantes evangélicos e pelos racionalistas do Iluminismo e que, finalmente foi implementada nos Estados Unidos. Por exemplo, em muitos países muçulmanos não há separação alguma entre a Igreja e o Estado no sentido ocidental. Em outros, há uma separação formal das instituições, mas uma estreita ligação entre elas na forma de tratamento favorecido e de leis anticonversão.

Por outro lado, a validez do princípio da separação entre a Igreja e o Estado tem sido reconhecida cada vez mais no século XX. Quase todos os países europeus têm desoficializado as igrejas que antes eram estatais e, em algumas nações, tais como a França, foi levada a efeito uma separação radical. Até mesmo na maioria dos Estados marxistas, tais como a União Soviética e a China, a Igreja e o Estado estão separados segundo a Constituição, não a fim de garantir a liberdade religiosa, mas a fim de se ter certeza de que os grupos religiosos se mantenham longe dos negócios do governo, e para conservá-los sob supervisão.

Em certo sentido, o conceito da separação entre a Igreja e o Estado tem chegado quase universalmente a ter valor normativo. A maioria dos governos seculares prefere ter alguma linha de demarcação entre o sagrado e o profano, pelo menos em termos da expressão institucional. Por outro lado, não foi ainda definitivamente articulado este princípio, nem sequer no seu país de origem, os Estado Unidos. Além disso, há movimentos que estão emergindo — tais como o republicanismo islâmico no Irã — que renunciam a qualquer tentativa de separar as instituições. Nos Estados Unidos, um número crescente de pessoas parece ter abandonado a ênfase mais tradicional num "muro de separação", a favor de algum tipo de religião civil suave que permita uma cooperação mais aberta entre as duas instituições. Ainda resta ver se as pessoas hoje podem fazer distinção entre a impossibilidade de, por um lado, obter uma separação entre a religião e a política e, por outro, a conveniência de manter a Igreja e o Estado em seus respectivos lados do muro.

R. D. LINDER

Veja também IGREJA, A; RELIGIÃO CIVIL; GOVERNO.

Bibliografia. *JCS* (1959-); *RCDA* (1973-); O.Cullmann, *The State in the NT*: R. H. Bainton, *The Travail of Religious Liberty*; J. C. Bennett, *Christians and the State*; F. H. Littell, *From State Church to Pluralism*; R. F. Drinan, *Religion, the Courts, and Public Policy*; A. G. Huegli, ed., *Church and State Under God;* K. F. Morrison, *The Two Kingdoms*; A. P. Stokes e L. Pfeffer, *Church and State in the United States*; B. Tierney, *The Crisis of Church and State*, 1050-1300; J. F. Wilson, ed., *Church and State in American History;* P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, 3 vols.; E. A. Smith, ed., *Church-State Relations in Ecumenical Perspective*; L. Pfeffer, *Church, State and Freedom* e *God, Caesar and the Constitution*; J. E. Wood, Jr., *The Problem of Nationalism in Church-State Relationships*; W. R. Estep, Jr., *The Anabaptist Story*; A. J. Menendez, *Church-State Relations: An Annotated Bibliography*; F. J. Sorauf, *The Wall of Separation*; M. J. Malbin, *Religion and Politics*; E. Helmreich, ed., *Church and State in Europe*; W. C. Fletcher, *Soviet Believers*; H. B. Clark II, ed., *Freedom of Religion in America*; J. L. Garrett, Jr., *Our Heritage of Religious Freedom.*

IGREJA DA UNIFICAÇÃO. O nome original e oficial deste novo movimento religioso, fundado pelo Rev. Sun Myung Moon, é Associação do Espírito Santo para a Unificação do Cristianismo Mundial. A despeito do seu tamanho relativamente pequeno (menos de quinhentos mil membros no mundo inteiro), tem recebido bastante publicidade e atenção nos veículos de comunicação por causa de suas crenças e práticas controvertidas.

Moon nasceu na Coréia em 1920, filho de pais presbiterianos. Alega que no Domingo de Páscoa de 1936, enquanto orava numa colina na Coréia, Jesus lhe apareceu e lhe revelou que ele havia sido escolhido para completar a obra que Jesus começara. Esta experiência foi a primeira de uma série de encontros reveladores com Deus, nos quais Moon declara ter recebido novas verdades para uma nova era. As novas revelações e doutrinas do Rev. Moon foram subseqüentemente expostas em

Princípio Divino, publicado pela primeira vez em 1957. Moon estabeleceu oficialmente sua nova igreja em 1954 com o propósito declarado de trazer salvação ao mundo e de dar início a uma família verdadeiramente internacional.

A doutrina da Igreja da Unificação é altamente eclética e espírita em sua natureza. Reflete as peculiaridades do solo religiosamente fértil da Coréia e o interesse que Moon teve durante toda a sua vida pelos fenômenos espíritas. A presença de muita terminologia bíblica e cristã na teologia da Unificação tem levado observadores casuais a tirarem a conclusão de que a igreja de Moon é apenas outra variação do cristianismo. O próprio Moon, no entanto, tem reconhecido que seus ensinos são heréticos do ponto de vista do cristianismo tradicional e ortodoxo. Ele afirma que, por causa das divisões sectárias e da incapacidade das igrejas convencionais em satisfazer as necessidades do mundo complexo de hoje, Deus deseja transmitir uma nova revelação da verdade que, ajudada pelo mundo dos espíritos e pelos seguidores leais do movimento, levará a efeito uma revolução espiritual. Esse movimento resultará na unificação verdadeira e durável da família do homem e do mundo.

No centro da teologia da Unificação está o ensino de Moon sobre a queda de Adão e Eva. Segundo o *Princípio Divino*, o documento teológico básico da Igreja da Unificação, ninguém compreendeu a Queda do modo verdadeiro até que Moon recebeu sua revelação, que trouxe iluminação e esclarecimento ao relato bíblico existente. Os adeptos acreditam que Lúcifer seduziu a Eva, e que esta união sexual provocou a queda espiritual da humanidade bem como a queda de Lúcifer. Eva entrou, então, numa relação sexual com Adão, que resultou na queda física do homem.

Este aspecto dual da queda — espiritual e físico — requer uma restauração de Deus (a salvação) que, da mesma forma, é tanto espiritual quanto física em sua natureza. Os unificacionistas ensinam que a intenção original de Deus para a humanidade, na ocasião da criação, era que os homens e as mulheres amadurecessem na perfeição em Deus, fossem unidos por Deus num casamento centralizado no amor divino e produzissem filhos perfeitos, estabelecendo, assim, uma família impecável e, finalmente, um mundo sem pecado. Todavia, os planos de Deus foram frustrados pela queda, e o desejo de Deus tornou-se o de restaurar todas as coisas, a fim de concretizar seu reino terreno e celestial.

A fim de realizar este desejo, os unificacionistas ensinam que é necessário um Messias, um Cristo. Segundo o *Princípio Divino*, Deus acabou achando um homem obediente — Jesus — que veio no lugar de Adão para restaurar a humanidade. Os seguidores de Moon ensinam que Jesus não era Deus, mas um homem perfeito sem pecado original. A intenção de Deus era que Jesus tomasse uma esposa aperfeiçoada no lugar de Eva, se casasse e gerasse filhos impecáveis. Finalmente, outras famílias perfeitas seriam formadas, e o plano de Deus para a restauração de toda a sociedade seria levado a efeito. Esta é a essência do *Princípio Divino* — o plano de Deus para a restauração da humanidade — que antes estava oculto mas, segundo acreditam os unificacionistas, agora foi tornado claro.

Um dos ensinos centrais da Igreja da Unificação é o de que a vontade de Deus foi frustrada pela crucificação de Jesus. Os adeptos do movimento ensinam que a intenção original de Deus não era que Jesus morresse. Neste sentido, Jesus não conseguiu completar Sua missão: não Se casou; não conseguiu a redenção física. Porque Jesus salvou a humanidade espiritualmente, mas não fisicamente, é necessário, segundo o pensamento da Unificação, que outro Messias, o Senhor da Segunda Vinda, leve a efeito a redenção física. Isto ocorrerá durante a Era Messiânica (também chamada a era do testamento completo, ou a nova era), que agora está sobre a terra.

O *Princípio Divino* deixa subentendido que o Senhor da Segunda Vinda nascerá

na Coréia, e que todas as religiões se unirão a ele. Os membros da Igreja da Unificação acham que o Messias já está na Terra, embora muitos sejam reticentes em declarar publicamente que Sun Myung Moon é o tal Messias. O próprio Moon é evasivo no tocante a este tópico, e alega que a sua missão é proclamar a vinda da era messiânica e que Deus revelará a identidade do Messias, a "figura central", aos corações dos interessados sinceros.

R. M. ENROTH

Bibliografia. J. Bjornstad, *The Moon Is Not the Son*; R. M. Enroth, *Youth, Brainwashing and the Extremist Cults* e *The Lure of the Cults*; F. Sontag, *Sun Myung Moon and the Unification Church*; J. I. Yamamoto, *The Puppet Master* e "Unification Church," in *A Guide to Cults and New Religions*, ed. R. M. Enroth.

ILUMINAÇÃO. (1) Uma iluminação geral que Cristo traz a todos os homens, especialmente através do evangelho (Jo 1.9; 2 Tm 1.10); (2) a experiência iluminadora da salvação (Hb 6.4; 10.32); (3) a compreensão da verdade cristã (Ef 1.18; 3.9); e (4) o caráter perscrutador do juízo futuro (1 Co 4.5). Biblicamente, o verbo *phōtizō* é usado em tais referências.

Teologicamente, a palavra tem sido aplicada a vários conceitos. (1) Na igreja primitiva, o batismo era freqüentemente descrito como iluminação (*e.g.*, Justino, *Primeira Apologia* 61). (2) Aplicada à inspiração bíblica, a teoria da iluminação sustenta que a percepção e a compreensão dos escritores bíblicos foram elevadas ou intensificadas a um grau maior do que as de outros homens. (3) A iluminação e revelação são confundidas no conceito neo-ortodoxo de que a Bíblia se torna a Palavra de Deus, porque, assim, a descoberta que o homem faz da verdade torna-se o ponto crucial da revelação.

Especificamente, a doutrina da iluminação relaciona-se com aquele ministério do Espírito Santo que ajuda o crente a compreender a verdade das Escrituras. No que diz respeito à Bíblia, a doutrina da revelação relaciona-se com o desvendar da verdade no conteúdo das Escrituras; a inspiração diz respeito ao método pelo qual o Espírito Santo vigiou a composição das Escrituras, e a iluminação refere-se ao ministério do Espírito mediante o qual o significado das Escrituras é tornado claro ao crente.

O homem não-regenerado não pode experimentar este ministério de iluminação, porque está cego diante da verdade de Deus (1 Co 2.14). O Senhor prometeu a Seus seguidores que, quando o Espírito viesse no dia do Pentecoste, Ele os guiaria em toda a verdade (Jo 16.13-16), e isto inclui o entendimento das coisas profundas de Deus (1 Co 2.9-10). Semelhante compreensão, no entanto, tem algumas condições. O próprio crente deve estar amadurecendo e em comunhão com o Senhor para experimentar esta plena percepção da verdade, porque a carnalidade na sua vida impedirá o ministério do Espírito (1 Co 3.1-3). Este mesmo crente também deve esperar receber benefícios do Espírito que ministra através de outras pessoas que têm o dom do ensino (Rm 12.6-7), e semelhante ministério pode ser experimentado oralmente, através da página impressa ou por vários outros veículos. Mas, em última análise, o Espírito é a conexão direta entre a mente de Deus, conforme revelada nas Escrituras, e a mente do crente que procura entender as Escrituras.

C. C. RYRIE

Bibliografia. L. S. Chafer, *Teologia Sistemática*, I, 105-13; B. Ramm, *The Witness of the Spirit*; C. C. Ryrie, *The Holy Spirit*.

ILUMINISMO. A Era do Iluminismo (alemão, *Die Aufklärung*) abrange, a grosso modo, o século XVIII. Às vezes, é identificado com a Era da Razão, mas esta última abrange o século XVII juntamente com o XVIII. Embora o Iluminismo tenha tido algumas das suas raízes no racionalismo do século XVII, as idéias que o caracterizam foram muito além do racionalismo de Descartes, Spinoza e os demais pensadores contemporâneos deles.

Em 1784, Immanuel Kant escreveu um artigo como resposta à pergunta: "O que é iluminismo?" Respondeu que o iluminismo era a chegada do homem à maioridade. Isto se dava quando o homem saía da imaturidade que o levava a confiar nas autoridades externas tais como a Bíblia, a Igreja e o Estado para dizer-lhe o que devia pensar e fazer. Nenhuma geração devia estar presa aos credos e costumes de eras do passado. Estar preso assim é um ultraje contra a natureza humana, cujo destino se acha no progresso. Kant reconhecia que o século XVIII ainda não podia ser considerado uma era iluminada, mas sim, a era do iluminismo. As barreiras ao progresso estavam sendo derrubadas; o campo agora estava aberto. O lema do iluminismo era *Sapere aude* — "Tenha a coragem de usar seu próprio entendimento".

Kant escreveu seu artigo numa data quase exatamente entre as revoluções francesa e norte-americana. Não era por acaso que os personagens e pensadores de liderança na Revolução Norte-Americana, tais como Jefferson, Franklin e Paine desfrutavam de ligações estreitas com seus pares iluminados franceses. Tanto a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América do Norte (1776) quanto a Declaração dos Direitos Humanos e Civis ratificada pela Assembléia Nacional Francesa (1789) trazem os sinais do pensamento do Iluminismo. As duas apelavam a verdades consideradas evidentes em si mesmas. Embora fosse mantida alguma referência a Deus ou a um Ser Supremo, conceitos tais como a vida, a liberdade, e a busca da felicidade (na Declaração norte-americana) e liberdade, a propriedade, a segurança e o direito de proteger-se contra a violência (na declaração francesa) eram considerados naturalmente válidos.

Ligada a estas idéias havia uma filosofia iluminada de governo que rejeitava implicitamente a idéia de que os reis e governantes tinham sido nomeados por Deus com direitos inalienáveis de governo. Agora se dizia que os governos derivavam sua autoridade do consentimento dos governados. A soberania essencial reside na nação como um todo e não simplesmente naqueles que governam. As leis podem ser mudadas para satisfazer as necessidades e os desejos dos súditos. Semelhantemente, os governos podem ser mudados quando se tornam nocivos aos governados. Por trás de tudo isto estava a idéia do contrato social, que tinha sido proposta por Thomas Hobbes, no século XVII, e reafirmada por John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Este último via a sociedade baseada num pacto social que combinava a liberdade com um governo justo que visava os interesses da maioria. Toda sociedade envolve concessões mútuas, diante as quais os membros individuais aceitam certas limitações, a fim de alcançar a liberdade máxima para todos.

Os documentos clássicos das revoluções norte-americana e francesa, com suas alusões a Deus, representam um estágio intermediário entre o conceito cristão tradicional do Estado e a democracia secular moderna. Calvino tinha visto o Estado como um instrumento divinamente estabelecido para a proteção da lei e da ordem, para a manutenção da moralidade e para a promoção da religião verdadeira, todas baseadas na Palavra de Deus. O conceito iluminado do Estado não desconsiderava totalmente a Deus. De modo geral, os pensadores do Iluminismo adotavam um conceito deísta de Deus, reconhecendo Sua existência como Criador, mas deixando ao homem e à sua razão a direção da sua própria vida. O conceito iluminado do Estado reconhecia a

Deidade, mas propunha alvos essencialmente humanistas para a sociedade, e insistia em que tanto os fins quanto os meios deviam ser determinados pela razão agindo de acordo com a natureza.

O tema da natureza figurava com destaque no pensamento iluminado. A natureza concretizava o que era belo e bom. Era, também, eminentemente acessível ao emprego correto da razão. A alta estima atribuída à natureza ligava-se parcialmente ao fato de que ela estava simplesmente presente como uma realidade evidente em si mesma, e parcialmente ao prestígio da ciência moderna, exemplificada pelo conceito mecânico de Isaac Newton acerca de um mundo governado por leis mecânicas. Na França, o conceito iluminado de um mundo ordeiro e racional achou expressão na *Encyclopedia* (1751-65) editada por Diderot e d'Alembert. Descrevia-se como um "dicionário analítico das ciências, artes e profissões". Revelou ser uma plataforma para os ataques céticos contra a religão e para conceitos políticos progressistas.

Nem todos os pensadores do Iluminismo foram tão longe quanto o ateísmo do Barão d'Holbach, mas muitos compartilhavam das convicções expressas no seu *Sistema de Natureza* (1770), de que o homem está infeliz, por ser ignorante quanto à natureza. D'Holbach via a religião como uma barreira contra o entendimento verdadeiro da natureza. Um pouco antes, Jean-Jacques Rousseau tinha elogiado o mito do selvagem nobre. Repudiando a doutrina cristã da Queda, Rousseau afirmava que todo homem é nobre por natureza. Ele nasceu livre, mas em todos os lugares se acha em cadeias. Sua escravidão deve-se à corrupção da sociedade, para a qual a religião deve arcar com boa parte da culpa. Como remédio, Rousseau propôs uma teoria da educação baseada na natureza. Idealmente, as crianças seriam criadas longe das influências danosas da sociedade e da Igreja. A criança teria licença de seguir suas próprias inclinações. Não seria obrigada a aprender nem adotar certos padrões de comportamento. Descobriria as coisas por si mesma, apelando em tons alegres ao professor, cujo papel seria facilitar a livre pesquisa pela criança. Deste modo, Rousseau e o Iluminismo lançaram as bases de boa parte das teorias educacionais modernas.

Na França, Rousseau e Voltaire comandavam o ataque contra a Igreja e o cristianismo institucional. Ao mesmo tempo, os dois professavam uma crença num Ser Supremo. A religião de Rousseau denunciava todos os credos que ultrapassassem a afirmação de que a religião natural se baseava no sentimento e que todas as crenças deviam ser trazidas "ao tribunal do raciocínio e da consciência". Deus não era um assunto apropriado para argumentos e debates. Ele já é conhecido nas profundezas do nosso ser. Voltaire, por outro lado, professava um teísmo baseado na ordem e na racionalidade do mundo. Assim como um relógio comprova a existência de um relojoeiro, assim também o universo comprova a existência de Deus. Com base nisto, Voltaire conclamava à tolerância de todas as religiões, exceto da igreja institucionalizada, contra a qual dirigiu seu lema célebre: "Apaguem a infame".

Os pensamentos de Voltaire a respeito da religião deviam muito aos deístas ingleses, cujas idéias ele ficou conhecendo durante seu exílio em Londres. Os deístas alegavam que a religião verdadeira era a religião da razão e da natureza, e que o cristianismo devia ser conformado a este ponto de vista. Criticavam altamente o apelo tradicional feito pelos apologistas cristãos às profecias cumpridas e aos milagres como provas da confirmação divina do cristianismo. Argumentavam que as passagens do AT que foram alegadamente cumpridas não predisseram realmente os referidos eventos, e que os milagres do NT não ocorreram na realidade.

As idéias dos deístas também influenciaram Hermann Samuel Reimarus, o mestre-escola de Hamburgo que geralmente recebe o crédito por ter iniciado a busca do Jesus histórico. Reimarus escreveu em particular uma *Defesa dos Adoradores*

Racionais de Deus, que retratou Jesus como um pregador simples na Galiléia, cujo ensinamento moral se misturou com a política e a escatologia, e que morreu desiludido, tendo procurado em vão estabelecer o reino de Deus na terra. O cristianismo baseia-se nas alegações fraudulentas da Ressurreição e da Segunda Vinda de Jesus, que os discípulos inventaram depois da morte de Jesus. Seleções do manuscrito de Reimarus foram publicadas postumamente por Gotthold Ephraim Lessing, o dramaturgo e ensaísta, que fingiu que as descobriu na biblioteca do Duque de Brunswick. Lessing sugeriu que talvez fossem da autoria de algum herege que teria morrido havia muito tempo. Ele pessoalmente não defendia as idéias de Reimarus. Pelo contrário, duvidava se a veracidade de qualquer religião podia ser comprovada mediante apelos à História. Como outros pensadores do Iluminismo, Lessing considerava que as principais religiões eram expressões diferentes da única religião verdadeira, cujo papel é fornecer uma educação moral para a raça humana, ensinando todos os homens a viverem como irmãos.

Para muitas pessoas de idéias semelhantes no século XVIII, a maçonaria oferecia um ideal atraente que combinava crenças altruístas com rituais esotéricos e, segundo parecia, também oferecia ao pensador iluminado um conceito superior da vida e da realidade. Na Europa e nos Estados Unidos, a maçonaria desfrutava de renovada popularidade entre os partidários do Iluminismo.

A Era do Iluminismo caracterizou-se pelo desejo de um conceito superior e mais racional de tudo. Era um desejo que continha dentro de si as sementes da sua própria destruição. Nas mãos do filósofo escocês David Hume, a crítica do Iluminismo voltou-se contra si mesma. Hume empregava a filosofia cética e empírica para questionar os poderes da mente humana. Hume não somente criticava a religião; também era cético no tocante ao conhecimento que o homem tinha do mundo fora de si mesmo e ao poder da mente humana de saber coisa alguma com certeza. A filosofia da mente, de Kant, era em parte uma resposta a Hume, mas muitos achavam que Kant tinha devolvido o problema de Hume como se fosse a resposta. A filosofia de Kant foi a última grande tentativa feita por um pensador do Iluminismo de elaborar uma filosofia da realidade de modo verdadeiramente iluminado. Kant reduziu a religião à ética, e a ética aos princípios humanistas e racionais. Seu ensino, no entanto, deixou sem resposta a pergunta: Por que o homem deve basear o seu comportamento nos princípios que Kant propunha? Não deu o devido valor à experiência religiosa e impunha à Bíblia uma interpretação racionalista.

No início do século XIX, o Iluminismo já cedera seu lugar ao idealismo na filosofia, e ao classicismo e romanticismo nas artes. Hume e Kant tinham abalado a confiança nas capacidades racionais do homem, e a sublime confiança que o Iluminismo tinha na bondade e racionalidade inatas do homem parecia ser cada vez mais imprópria, à medida em que a Revolução Francesa seguia o seu curso e as guerras napoleônicas colocavam a Europa em confusão total. Apesar disso, o Iluminismo deixou a sua marca na mente moderna. Muitas das idéias que são tomadas por certas na sociedade ocidental têm sua origem na Era do Iluminismo.

C. BROWN

Veja também DEÍSMO.

Bibliografia. K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*; C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*; L. I. Bredvold, *Brave New World of the Enlightenment*; J. B. Bury, *The Idea of Progress*; E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*; F. Copleston, *A History of Philosophy,* V, VI; H. N. Fairchild, *The Noble Savage*; P. Gay, *The Englightenment*; E. Halévy, *Growth of Philosophic Radicalism*; P. Hazard, *The European Mind,* 1680-1715 e *European Thought in the Eighteenth*

Century; J. F. Lively, *The Enlightenment*; R. O. Rockwood, ed., *Carl Becker's Heavenly City Revisited*; F. J. Teggart, ed., *The Idea of Progress*, 1925.

IMACULADA CONCEIÇÃO. A idéia de que a Mãe de Deus não teve pecado original na sua concepção, nem adquiriu elementos do pecado original no desenvolvimento da sua vida, ao passo que todos os outros seres humanos possuem o pecado original desde a sua concepção, devido à Queda de Adão. A imaculada conceição é um artigo de fé para os católicos romanos. A Mãe de Deus, a Virgem Maria, não teve pecado original por causa da intervenção direta de Deus. Maria era imaculada como um privilégio divino. A Igreja Católica Romana considera a imaculada conceição da Virgem Maria uma parte do ensino apostólico relacionado com a Bíblia e com a tradição também.

A doutrina é aludida na Bíblia, pelo menos implicitamente, em Gn 3.15, que aponta para uma mulher que lutará contra Satanás. A mulher acaba ganhando a batalha. O papa Pio IX disse que este trecho da Bíblia prediz a imaculada conceição. Descreveu seu parecer em "Ineffabilis Deus".

Na igreja primitiva, Maria era freqüentemente mencionada como "santíssima". Lc 1.28, que relata a saudação de Gabriel a Maria: "Alegra-te, muito favorecida!" é considerado uma referência à sua imaculada conceição. No século VIII, a igreja na Inglaterra começou a celebrar uma festa da concepção de Maria. Tomás de Aquino e Bernardo de Claraval opuseram-se à introdução desta festa na França. Duns Scotus favoreceu a festa, explicando que Maria devia mais ao poder redentor de Jesus Cristo do que qualquer outro ser humano, porque ele evitou que ela contraísse o pecado original por causa dos méritos previstos de Cristo. Até por volta de 1685, a maioria dos católicos aceitava a idéia da imaculada conceição. Clemente XIII favoreceu fortemente a doutrina no século XVIII. No século XIX, a devoção à festa cresceu rapidamente. O papa Pio IX, depois de uma consulta com todos os bispos da igreja, pronunciou o dogma que sustenta que "a Santíssima Virgem Maria foi preservada de toda mancha do pecado original no primeiro instante da sua concepção". Esta declaração foi feita em 1854. A Imaculada Conceição é uma festa especial para os católicos nos Estados Unidos e no Brasil.

T. J. GERMAN

Veja também MARIOLOGIA; MARIA, ASSUNÇÃO DE; MARIA, A VIRGEM SANTA; MÃE DE DEUS.

Bibliografia. J. B. Carol, *Fundamentals of Mariology*; E. O'Connor, ed., *The Dogma of the Immaculate Conception*; M. Jugie, *l'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*.

IMAGEM DE DEUS. A doutrina de que o homem é criado à imagem divina. A Bíblia responde à pergunta sobre a natureza do homem, apontando para a *imago Dei*. O homem, pela sua criação, leva de modo singular a imagem de Deus, e isto é uma doutrina bíblica fundamental — como também é fundamental a doutrina de que esta imagem foi maculada pelo pecado, sendo restaurada pela salvação divina. A natureza e o destino do homem estão entrelaçados com este fato fundamental, e as filosofias especulativas inevitavelmente desferem-lhe um golpe, quando degradam o homem à animalidade ou, de outra forma, distorcem a sua personalidade.

Os Dados Bíblicos. Os dados bíblicos pertencentes à *imago Dei* no homem são

achados nos dois testamentos, o Antigo e o Novo. Seu contexto, do começo ao fim, é a religião revelada, e não a filosofia especulativa. A escola das religiões comparadas já tem afirmado que o conceito paulino depende das religiões helênicas de mistério. Reitzenstein afirmou (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, pp. 7ss.) que o ensino de Paulo sobre a imagem deve sua origem aos cultos particulares de mistério no Egito, na Frígia e na Pérsia, especialmente os de Ísis, Átis e Cibele, e de Mitras, com seu alvo da salvação atingido mediante a união pessoal com o deus ou a deusa. Mas, H. A. A. Kennedy argumentou de modo convincente, em *St. Paul and the Mystery Religions* ("São Paulo e as Religiões de Mistério"), que as idéias básicas do NT são forjadas dentro do contexto da teologia hebraica, e não dos cultos helênicos, e que, até mesmo no tocante à imagem, a semelhança entre os conceitos paulinos e os de mistério é superficial. David Cairns também enfatiza que "os escritores do Novo Testamento fazem quase nenhum emprego" — ele poderia corretamente ter omitido a palavra "quase" — de idéias tão freqüentemente achadas nos cultos de mistério, tais como a divinização do fiel e a absorção humana na deidade.

A teologia hebraico-cristã coloca a doutrina da *imago* no contexto da criação e redenção divinas. Quanto à imagem, Cairns nos lembra de que "o sentido geral da doutrina da Criação, por certo, é este, que a existência do homem, embora seja ligada com a divina, não é em si mesma essencialmente divina, mas criada e, portanto, dependente de Deus, e de uma ordem diferente da Sua própria existência, embora seja semelhante a ela" (p. 63). A doutrina bíblica, portanto, não afirma simplesmente de modo religioso aquilo que as filosofias especulativas expressam de modo mais geral na sua ênfase sobre a dignidade e valor inerentes do homem, nem no valor infinito e na qualidade sagrada da personalidade humana. A Escritura, portanto, condiciona a dignidade e o valor do homem à doutrina da criação, e não a uma divindade intrínseca e, certamente, não obscurece o fato da Queda do homem e da sua necessidade desesperadora de redenção. Aqueles que, como Kingsley Martin, alegam achar no estoicismo uma base superior e mais sólida para a dignidade humana do que aquela que é oferecida pela teologia bíblica, pouco parecem reconhecer que em tal transição para o panteísmo as dimensões hebraico-cristãos da *imago* realmente são abandonadas.

A discussão bíblica gira em torno das palavras hebraicas *ṣelem* e *d*^{e}*mût*, e dos termos correspondentes em grego, *eikōn* e *homoiōsis*. As Escrituras empregam estes termos para afirmar que o homem foi feito à imagem de Deus, e que Jesus Cristo, o Filho divino, é a imagem essencial do Deus invisível. As passagens que expressamente afirmam a imagem divina no homem são: Gn 1.26, 27; 5.1, 3; e 9.6; 1 Co 11.7; Cl 3.10; e Tg 3.9. A doutrina fica subentendida também em outras passagens em que a frase exata "imagem de Deus" não aparece, especialmente no Sl 8, que J. Laidlaw chamou de "uma réplica poética da narrativa da Criação em Gênesis 1 no que diz respeito ao homem" (*HDB*, II, 452a), e na referência que Paulo fez na colina de Marte (Areópago) ao homem e ao seu Criador. Os termos "imagem e semelhança", em Gn 1.26 e 5.3, não fazem distinção entre aspectos diferentes da *imago*, mas declaram intensivamente o fato de que o homem reflete a Deus de modo inigualável. Em vez de sugerir distinções dentro da imagem, a justaposição declara vigorosamente que, pela sua criação, o homem leva uma imagem que realmente corresponde ao original divino. Em Gn 1.27, a palavra "imagem" sozinha expressa a idéia completa desta correspondência, ao passo que, em Gn 5.1, o termo "semelhança" serve o mesmo propósito.

Embora o homem seja imagem de Deus pela Criação — fato este que a proibição divina de imagens esculpidas (que obscurecem a espiritualidade de Deus) serve para reforçar bem especificamente — a Queda do homem impede todas as tentativas de se

deduzir a natureza de Deus, observando-se a natureza humana. Projetar Deus à imagem do homem, portanto, é uma forma hedionda de idolatria, que confunde o Criador com a criatura (Rm 1.23). Esta confusão chega ao seu apogeu na adoração da besta e sua imagem ou estátua (Ap 14.9ss.).

Estudos Teológicos Recentes. Reconhecendo que os termos "imagem" e "semelhança" denotam uma similaridade exata, de que maneira o homem reflete a Deus? O que se diz dos efeitos enfraquecedores da sua queda no pecado? O conceito da *imago* no NT está em conflito com o conceito no AT? Está em conflito com ele mesmo? Estas perguntas estão entre as mais energicamente debatidas pela teologia contemporânea.

A importância de uma compreensão certa da *imago Dei* dificilmente pode ser exagerada. A resposta dada à pergunta a respeito da *imago* logo se torna determinativa para todo o conjunto de afirmações doutrinárias. As ramificações não somente são teológicas, mas afetam cada fase do problema da revelação e da razão, inclusive a lei natural e internacional e a totalidade dos empreendimentos culturais. Qualquer conceito incorreto tem conseqüências cada vez mais drásticas, à medida que suas implicações são aplicadas ao homem regenerado e não-regenerado, desde sua primeira origem até seu destino final.

A nova teologia apóia uma interpretação "cristológica" ou "escatológica" da imagem divina no homem. Esta orientação é formalmente recomendável, visto que o Deus-homem, por certo, exibe a intenção divina para o homem, e que a glória da humanidade redimida consistirá numa plena conformidade à imagem de Cristo. No passado, um tipo de racionalismo cristão, por vezes, surgiu de modo infeliz, procurando, com base apenas na antropologia, independentemente da cristologia, delinear a verdadeira natureza e destino do homem. Tais exposições, que arbitrariamente identificam a *imago* no homem caído com a de Cristo, facilmente passam, pela falta de clareza, para especulações de natureza personalística e idealística.

Mas também há necessidade de cautela no tocante à nova teologia, visto que freqüentemente incorpora no seu apelo cristológico uma volta evasiva, desviando a atenção da questão importante da origem primeira do homem — ou seja, desde a criação e a queda do primeiro Adão — por causa de uma relutância em contestar, do ponto de vista do relato da Criação em Gênesis, a filosofia evolucionista moderna.

Com a *imago* os reformadores protestantes tinham compreendido especialmente o estado original da pureza do homem, de conformidade com Gn 1 e 2, onde Adão é retratado como quem foi feito para a comunhão racional, moral e espiritual com seu Criador. A filosofia existencialista dos nossos tempos, no entanto, que acha que este quadro contradiz de modo abrupto demais os pontos de vista científicos atuais, confere ao primeiro Adão a condição de mero mito, e o considera — no que diz respeito ao desvio da perfeição — simplesmente como uma tipificação de todos os homens. A *imago*, pois, já não é concebida como um estado, mas como um relacionamento — visto que um estado original de pureza adâmica é deixado de lado. Por isso, a teologia neo-ortodoxa não somente rejeita, em comum com o protestantismo em geral, a exposição católico-romana da imagem nos termos tomistas (da *analogia entis*, uma "existência" que o Criador e a criatura compartilham em graus diferentes), como também deixa de lado a confiança protestante tradicional nas narrativas em Gênesis, a respeito da Criação, como relato cientificamente relevante das origens.

Pelo simples fato de o conceito cristológico ou escatológico olhar para o fim mais do que para o começo, ele por si mesmo não faz plena justiça à representação bíblica. Subordina a exibição da imagem divina como o dom de Deus na criação, e também é vulnerável diante das exposições universalistas da redenção. Porque embora a imagem

de Deidade (Gn 1.26) com base na criação refira-se antecipadamente ao Deus-homem, não é, como tal, a imagem de Jesus Cristo, o Redentor. Embora a imagem da redenção verdadeiramente pressuponha a imagem da criação, e a imagem da criação prepare o caminho para a da redenção, a ênfase de Karl Barth no sentido de toda a revelação divina ser redentora deixa de lado considerações importantes. Se a imagem original é, na realidade, uma reflexão da *graça*, se o homem é a imagem de Deus somente segundo a promessa (ao passo que Jesus Cristo *realmente* é a imagem de Deus), o universalismo pode de fato ser evitado? Podemos notar: (1) A imagem da criação foi dada inteiramente, de uma vez por todas, no ato da criação do primeiro Adão; a imagem da redenção é formada paulatinamente. (2) A imagem da criação é, de alguma forma, outorgada à totalidade da raça humana; a imagem da redenção é outorgada apenas aos redimidos. (3)A imagem da criação distingue o homem dos animais; a imagem da redenção distingue a família regenerada da fé da humanidade não-regenerada. (4) A imagem da criação é probatória; a imagem da redenção não o é.

Declarações da *imago Dei* na teologia atual, embora equiparem a imagem com aquelas características pelas quais o homem transcende os animais, freqüentemente dão às passagens bíblicas um tom estranho de novidade. Barth propôs pelo menos duas expressões da imagem, e Emil Brunner, três; e suas resenhas mais recentes não estão livres de dificuldades. A conclusão a ser tirada de semelhante ajustamento e reajustamento é que os teólogos hoje procuram compreender a imagem dentro de uma estrutura insatisfatoriamente estreita. Ao passo que o liberalismo panteísta antigamente deixava de lado o pecado e a necessidade da redenção, considerando erroneamente que o homem natural era destinado para Cristo simplesmente com base na criação, os escritores neo-ortodoxos exageram a transcendência de Deus, ao ponto de diluirem a *imago* no homem criado e caído. As reconstruções dialéticas recentes da *imago* quase invariavelmente professam honrar os reformadores protestantes, que recebem o crédito de terem sido os primeiros a controlarem a idéia da *imago* em termos do "verdadeiro princípio *dialético* ou cristológico". Mas declara-se que a ênfase que Calvino dava à continuidade e descontinuidade da *imago* do homem com seu Criador não tinha um equilíbrio funcional apropriado que a abordagem dialética agora fornece. A nova especulação considera "escatologicamente" sua união; ou seja: nem à justiça original nem à Queda é concedido um lugar numa série temporal empírica no passado, mas considera-se que são conhecidas somente numa resposta pela fé. Assim, hoje as exposições cristológicas e escatológicas da *imago* estão sobrecarregadas com elementos dialéticos e existenciais.

As negações recentes de que a *imago* sobrevive no homem caído refletem um ponto de vista extremado. Barth defendeu esta posição numa etapa anterior, argumentando que a humanidade e a personalidade não têm relevância para a imagem. T. F. Torrance professou ter achado esta posição em Calvino. Brunner reconheceu de pronto que a imagem sobrevive formalmente à Queda, mas vacilou no tocante à questão do seu conteúdo material. Apesar disso, as divergências dos teólogos neo-ortodoxos não são tão importantes quanto as suas concordâncias, especialmente na sua exclusão da *imago* das formas da lógica e de um conhecimento conceptual de Deus. O resultado é sua depreciação do elemento racional na revelação, tanto na geral quanto na especial. Esta revisão do aspecto noético da *imago* é suavemente reduzida, de conformidade com a limitação da razão humana, segundo a filosofia dialética; a admissão de semelhante conhecimento conceptual de Deus iria minar a possibilidade e necessidade da dialética.

Os expositores evangélicos da revelação bíblica descobrem que a imagem criada de Deus existe formalmente na personalidade do homem (responsabilidade moral e

inteligência) e materialmente no seu conhecimento acerca de Deus e da Sua vontade para o homem. Por isso, a imagem não pode ser reduzida simplesmente a um relacionamento que o homem tem com Deus, mas, pelo contrário, é a condição prévia de semelhante relacionamento. A Queda do homem não destrói a imagem formal (a personalidade do homem), embora envolva a distorção (mas não a demolição) do conteúdo material da imagem. O conceito bíblico é que o homem foi criado para conhecer a Deus, e não somente para obedecer a Ele. Mesmo na sua revolta, o homem fica condenado pelo conhecimento que possui, e a ele é oferecida a revelação redentora da parte de Deus na forma bíblica (*i.e.*, proposicional). As objeções de que o reconhecimento de semelhante conteúdo racional na *imago* subentende o panteísmo, ou a capacidade para a salvação de si mesmo por meio da reflexão, mediante sua suposta asseveração de uma parte ilesa da natureza humana, perdem a sua força quando se percebe que o apoio para semelhantes afirmativas está em exageros da transcendência diviina, dos quais surge o próprio ponto de vista dialético, em vez de se apoiarem nas considerações bíblicas.

Embora pareça que o Antigo Testamento e o Novo conflitam entre si — visto que o primeiro reitera a sobrevivência da imagem no homem após a queda, ao passo que o último ressalta a restauração redentora da imagem — não há conflito real. O conceito do AT é pressuposto também no Novo, que é um desenvolvimento legítimo. O NT, pois, também fala da imagem divina no homem natural (1 Co 11.7; Tg 3.9). Mas sua mensagem central é a renovação do homem redimido, à imagem de Cristo.

Implicações Mais Amplas. A Bíblia retrata o homem basicamente da perspectiva do seu relacionamento com Deus, porque sua natureza e destino podem ser compreendidos somente deste ponto de vista. Sua interpretação do homem, portanto, é principalmente religiosa. As narrativas da criação não foram escritas especificamente para responderem às perguntas feitas pela ciência do século XX, embora as tentativas para desacreditá-las, por serem anticientíficas, acabam mais cedo ou mais tarde sendo envergonhadas pelas inversões inevitáveis das opiniões científicas. As discussões evangélicas recentes sobre a harmonia entre as Escrituras e a ciência nas questões tais como a origem, a unidade e a antigüidade da raça humana podem ser achadas em *Contemporary Evangelical Thought* ("O Pensamento Evangélico Contemporâneo" — (C. F. H. Henry, ed. *"Science and Religion"* — "Ciência e Religião") e *Theology and Evolution* ("Teologia e Evolução" — R. Mixter, ed.). A Bíblia não faz distinção entre o homem e os animais em termos de considerações morfológicas, mas, sim, em termos da *imago Dei*. O homem foi criado para a comunhão pessoal e eterna com Deus, o que envolve o entendimento racional (Gn 1.28ss.), a obediência moral (2.16-17) e a comunhão religiosa (3.3). Recebe domínio sobre os animais e é encarregado de subjugar a terra, ou seja: consagrá-la ao serviço espiritual de Deus e do homem.

Além disso, as Escrituras não pormenorizam uma ciência da psicologia no sentido moderno, embora apresentem um conceito coerente da natureza do homem. Sua ênfase recai no homem como personalidade una que consiste de alma e corpo. Sua desunião deve-se ao pecado (2.17); a reconstituição do homem como ser corpóreo na ressurreição faz parte do seu destino. Embora a alma sobreviva no estado intermediário entre a morte e a ressurreição, este não é o ideal final (2 Co 5.1-4), em nítido contraste com a filosofia grega. A discussão sobre a dicotomia ou a tricotomia perde de vista, com bastante freqüência, a natureza unitária da personalidade humana. Não é possível asseverar distinções separadas dentro da natureza do homem, simplesmente com base em termos bíblicos diferentes aplicados a "alma", "espírito", "mente", e assim por diante. Hb 4.12, freqüentemente citado a favor da tricotomia ("ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas"), não estabelece a alma e o espírito como entidades diferentes, mas

como funções diferentes da vida psíquica una do homem, conforme fica evidente na frase paralela "juntas e medulas" no tocante ao corpo.

Ao quadro que o AT pinta do homem, o NT acrescenta a exposição vívida da sua filiação divina mediante a adoção da graça (Jo 1.12) e seu novo papel na família da redenção posterior a seu resgate de dentro de uma raça irregenerada. Como membro da Igreja, o Corpo de Cristo, cujo Cabeça já passou pela morte e pela ressurreição, o redimido já tem existência na ordem eterna (Ef 1.3), de modo que o fim súbito desta ordem mundial revelaria o Redentor exaltado como o centro verdadeiro da sua vida e atividade. Ao mesmo tempo, o Cristo coroado transmite aos membros do Corpo os poderes e as virtudes que pertencem à era do porvir como penhor da herança futura deles (2 Co 1.22; Gl 5.22; Ef 1.14). O destino do homem, portanto, não é simplesmente uma existência infinda, mas é moral — ou uma vida redimida e apropriada para a eternidade, ou uma vida sob o castigo divino perpétuo.

C. F. H. HENRY

Veja também HOMEM, DOUTRINA DO.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics,* III/2; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*; E. Brunner, *Man in Revolt*; D. Cairns, *The Image of God in Man*; Machen, *The Christian View of Man*; J. M. Miller, "The 'Image' e 'Likeness' of God," *JBL* 91:289ss.; W. Mundle *et al., NDITNT, II, 408ss.;* R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*; J. Orr, *God's Image in Man*; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*; M. Smith, *The Image of God*; T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man.*

IMAGENS, VENERAÇÃO DE. A honra dirigida a Deus, aos santos ou aos anjos, através de representações visuais tais como pinturas, estátuas e outros símbolos.

A história do cristianismo tem sido marcada por tensões periódicas entre aqueles que reverenciam as imagens (iconodúlicos) e aqueles que as rejeitam (iconoclastas). A posição dos iconoclastas deriva da proibição bíblica contra a fabricação de imagens. Os iconodúlicos respondem que até mesmo na dispensação antiga Moisés aprovou a fabricação de imagens na forma dos querubins acima da arca. Além disso, na nova dispensação, o próprio Deus assumiu a forma humana; a encarnação, portanto, atribuiu sanção divina para as imagens. Os iconoclastas consideram que a veneração das imagens é idolatria; os iconodúlicos insistem em que a veneração não envolve a atribuição de divindade alguma à imagem.

Na igreja antiga, a veneração pública das imagens desenvolveu-se lentamente por causa da aversão à idolatria. Segundo o espírito do Decálogo, os pais da igreja, como Tertuliano, Eusébio e Agostinho, condenavam a representação artística de pessoas sagradas. A igreja gentia, no entanto, paulatinamente introduzia símbolos na adoração, conforme atestam as pinturas das catacumbas. As imagens mais antigas raras vezes retratavam a forma humana, mas empregavam figuras sugestivas, *e.g.*, um cordeiro ou uma cruz com referência a Cristo, uma pomba relativa ao Espírito Santo ou aos apóstolos. Depois de Constantino, à medida que os cristãos desfrutavam de mais oportunidade de enfeitar as igrejas, aumentava a reverência para com as imagens. No século VI, Gregório I cautelosamente deu sua aprovação às pinturas como meios de instruir os analfabetos, mas proibiu expressamente a adoração das imagens.

Uma etapa importante na história das imagens cristãs foi completada quando o Concílio Qüinqüessexto decretou que Cristo devia ser representado na Sua forma humana e não como um cordeiro. Para ir contra as heresias monofisita e monotelita, que ensinavam que a humanidade de Cristo tinha sido reduzida pela Sua divindade, o concílio achou necessária a representação da forma humana, a fim de declarar a

realidade da Encarnação. Conforme explicou João de Damasco, o principal sistematizador deste raciocínio cristológico, visto que o Deus invisível Se tornara visível, é apropriado representar artisticamente "aquilo que há de visível em Deus", a saber: a carne de Cristo. Neste aspecto, o ícone é uma declaração confessional pictórica.

Mas, embora a aprovação conciliar de imagens determinasse a cristologia ortodoxa, ela deu origem à "controvérsia iconoclástica" amarga, que levou à exigência explícita de imagens por Nicéia II. Esclarecendo o papel da imagem na piedade, o concílio declarou que, ao olharem a representação, os fiéis são comovidos a amar e adorar o protótipo com veneração (*proskynesis*), mas não com a adoração (*latria*) própria somente à Deidade.

O Ocidente católico era reservado na sua aceitação da recomendação de Nicéia II, e preferia honrar os santos na forma das suas relíquias. O Concílio de Trento definiu a doutrina católica como resposta ao reavivamento do iconoclasmo na Reforma Protestante e afirmou que é apropriado venerar imagens de Cristo, da Virgem e de outros santos, não por causa de qualquer virtude nas imagens, mas porque a homenagem prestada a elas passa para as pessoas retratadas.

P. D. STEEVES

Bibliografia. J. Gibbons, *The Faith of Our Fathers; St. John Damascene on Holy Images*; J. Meyendorff, *Byzantine Theology*; L. Ouspensky, *Theology of the Icon*; J. Pelikan, *The Christian Tradition*, III: The Spirit of Eastern Christendom.

IMINÊNCIA. A doutrina de que Cristo pode voltar a qualquer momento e de que nenhum evento predito precisará intervir antes daquela volta. Este ponto de vista é sustentado principalmente por aqueles que acreditam que a Igreja será arrebatada antes dos sete anos de tribulação (também conhecida como a septuagésima semana de Daniel). É o ponto de vista tipicamente sustentado pelo dispensacionalismo pré-milenista.

Tradicionalmente, a maioria dos "arrebatamentistas" pré-tribulacionistas têm considerado que a iminência da volta de Cristo é uma das evidências mais fortes de que o arrebatamento ocorrerá antes da tribulação, e não depois. O argumento é o seguinte: O NT apresenta a volta de Cristo como uma esperança consoladora (Jo 14; 1 Ts 4.17-18; Tt 2.13; Tg 5.7-8). Os crentes esperam por Cristo (1 Ts 1.10), e são exortados a vigiar e a serem sóbrios (5.6); como conseqüência, ela é uma esperança purificadora (1 Jo 3.1-3; cf. Rm 13.11-12; 1 Pe 4.7). Se a esperança é uma esperança bendita e consoladora, não se espera que algum evento de provação e tribulação que tenha sido predito ocorra antes de Cristo voltar para buscar a Sua Igreja. Caso contrário, os crentes teriam terror da aproximação da volta de Cristo por causa dos eventos anteriores a serem suportados. Se a volta de Cristo é a base para a exortação à vida piedosa, ela deve ser esperada a qualquer momento; eventos considerados ainda distantes, por causa dos acontecimentos intervenientes preditos não servem muito bem para promover a pureza e a prontidão. Por fim, os crentes são exortados a viverem em vigilância e expectativa da volta de Cristo, e não dos eventos intervenientes. Segundo os pré-tribulacionistas, todas estas considerações subentendem que o evento que os crentes aguardam é iminente, e um arrebatamento que vem depois de uma tribulação de sete anos de duração não pode ser iminente. Por isso, o arrebatamento deve ser pré-tribulacional.

Os "arrebatamentistas" pós-tribulacionistas respondem, dizendo que as respectivas passagens somente subentendem a atitude de expectativa do crente, mas não subentendem a iminência. Argumentam, também, que o NT claramente subentende

certos eventos intervenientes necessários na igreja primitiva antes da volta de Cristo, tais como tempo suficiente para levar a efeito a Grande Comissão (Mt 28.18-20; At 1.8) ou para o cumprimento da promessa feita a Pedro de que viveria até uma idade avançada (Jo 21.18-19; 2 Pe 1.14). Deste modo, para a Igreja do NT as exortações à vigilância não poderiam ter subentendido a iminência. Por que, então, deveriam ter este significado agora?

A doutrina da iminência tem sido mais típica dos "arrebatamentistas" pré-tribulacionistas. Alguns, porém, que sustentam um arrebatamento no meio da septuagésima semana, aceitam pelo menos uma iminência limitada, ao afirmarem que não se pode saber quando começará a septuagésima semana. Além disso, os que entendem que a tribulação ou a septuagésima semana já foram cumpridas, ou os que as espiritualizam, podem sustentar a iminência da volta de Cristo. Alguns pré-milenistas pós-tribulacionistas aceitam a iminência da volta de Cristo com base nisto. Os amilenistas hesitam em defender dogmaticamente uma doutrina rigorosa da iminência, mas não sustentam um período de sete anos que necessariamente ocorrerá antes da volta de Cristo. Embora os amilenistas não se sintam à vontade em descreverem como iminente a Segunda Vinda de Cristo, pensam de fato que ela deve ser descrita como próxima, e como algo que o crente sempre deve aguardar com prontidão e vigilância.

S. N. GUNDRY

Veja também ESCATOLOGIA; ARREBATAMENTO DA IGREJA; SEGUNDA VINDA DE CRISTO; TRIBULAÇÃO.

Bibliografia. R. H. Gundry, *The Church and the Tribulation*; G. E. Ladd, *The Blessed Hope*; J. F. Walvoord, *The Blessed Hope and the Tribulation* e *The Rapture Question*.

IMITAÇÃO DE CRISTO. O conceito bíblico básico de que o homem é filho de Deus e reflete os Seus atributos. Deste modo, os cristãos devem imitar, não o mal, mas o bem (3 Jo 11), a conduta de Paulo (1 Co 4.16; Fp 3.17; 2 Ts 3.7, 9), os apóstolos, assim como eles imitam a Cristo (1 Co 11.1; 1 Ts 1.6), os heróis da fé (Hb 6.12; 13.7) e Deus Pai (Ef 5.1). Em 1 Ts 2.14, Paulo elogia a igreja em Tessalônica, por ela ter imitado as igrejas da Judéia em sua perseverança na perseguição.

A partir destas passagens, e mais particularmente daquelas que indicam que o homem é feito à imagem de Deus, derivamos a idéia popular de imitar a Cristo. Os fatos tristes do pecado ensinam a todos nós que a imagem de Deus no homem é parcial ou totalmente destruída. Mas a Bíblia declara que a restauração da imagem é possível mediante Cristo. Surge daí o desejo de imitar a Cristo como a única imagem exata e completa de Deus (Cl 1.15; 2.9). A semelhança com Cristo é realizada não por procurarmos legalisticamente moldar nossas ações segundo o padrão divino, mas pelos processos interiores da salvação que mudam as atitudes do coração, produzindo boas obras e virtudes semelhantes às de Cristo (Rm 12.2; Ef 2.8-10; Fp 2.12-13). A imagem torna-se cada vez mais semelhante a Cristo por meio de nossa obediência a Ele (2 Co 3.18), mas não é finalmente completada até que O vejamos no dia da ressurreição (1 Jo 3.2; Rm 8.29-30).

Desde o início, muitos desejaram imitar o Mestre, pedindo, por exemplo, uma oração modelo (Lc 11.1-4) que ainda hoje repetimos. Esta ambição motivou a declaração zelosa de Tiago e de João no sentido de poderem beber do cálice de Jesus e passar pelo Seu batismo (Mc 10.38-39). Ela inspirava Paulo, à medida que procurava deixar o Espírito de Cristo, que nele habitava, falar e agir através dele (Gl 2.20; Fp 1.21);

desta forma, exortava os outros a imitá-lo, assim como ele imitava a Cristo.

Em At 7.60, ouvimos Estêvão imitando as palavras finais de Jesus ao morrer (Lc 23.34). Nas epístolas de Paulo, o tema de demonstrar a humildade, os sofrimentos e a morte de Cristo reaparece com bastante freqüência (*e.g.*, Rm 8.17, 18, 36; Fp 1.29-30; 2.5; 3.10-21) e Pedro diz explicitamente (1 Pe 2.21-23) que devemos seguir os passos de Cristo no sofrimento e na morte.

Na literatura pós-apostólica há um esforço consciente para se indicar como os mártires imitavam a Cristo na sua humildade, ao serem traídos, nas suas declarações inspiradas pelo Espírito e na sua morte triunfal (*e.g.*, Inácio; Aos Efésios 10.3; Aos Romanos 6.3; Martírio de Policarpo 1.1-2; 17.3; 19.1; Diogneto 10.4-5). Esta literatura fortalecia os milhares que nobremente imitavam o seu Senhor durante as terríveis perseguições romanas. Quando Constantino legalizou o cristianismo, as igrejas foram inundadas de cristãos "de qualidade inferior" e a imitação de Cristo limitou-se cada vez mais aos mosteiros. Multiplicavam-se experiências místicas que correspondiam àquelas de Cristo e dos santos, culminando nos estigmas de Francisco de Assis, uma reprodução física literal das feridas de Cristo. Tais experiências místicas continuam até aos dias de hoje.

Durante o século XV e depois, o misticismo quieto do livro de Tomás de Kempis, *A Imitação de Cristo*, influenciou todos os ramos da Igreja. Em nossos tempos, James Stalker: *Imago Christi* (1889) talvez seja o melhor, embora *Em Seus Passos que Faria Jesus?*, de Charles Sheldon (1899), tenha vendido mais exemplares. É discutível se o clássico devocional de John Bunyan, *O Peregrino*, deve ser classificado aqui, mas a devoção assume muitas formas; consciente ou inconscientemente, todas estas obras reproduzem uma imagem de Cristo no devoto, umas mais completas e mais claras do que as outras.

A psicologia moderna lança muita luz nova sobre o desejo de imitar a Cristo, ao ressaltar a necessidade de o homem identificar o eu com personalidades fortes (a figura da mãe, do pai, de um santo, etc.) a fim de edificar a personalidade, enfatizando a importância do subconsciente como um reservatório de onde surgem as nossas ações.

T. B. CRUM.

Veja também IRMÃOS DA VIDA COMUM; PIETISMO; FRANCISCO DE ASSIS; IDENTIFICAÇÃO COM CRISTO; MISTICISMO; TOMÁS DE KEMPIS; UNIO MYSTICA.

IMORTALIDADE. A qualidade ou o estado de imortal. Na Bíblia, o conceito de imortalidade é expresso diretamente apenas no NT. As palavras usadas são *athanasia*, *aphtharsia* e seu adjetivo cognato, *aphthartos*. *Athanasia* é o equivalente exato de "imortalidade" em português, sendo usado em 1 Co 15.53-54 onde descreve o corpo da ressurreição como não-sujeito à morte, e em 1 Tm 6.16, onde é declarado que Deus é o único que possui a imortalidade. Somente Ele, na Sua essência, é impassível da morte. *Aphtharsia* tem o significado básico de indestrutibilidade e, por derivação, de incorrupção, sendo assim interpretada no conhecido peã da ressurreição, em 1 Co 15.42ss. A tradução *imortalidade* (ARA "incorruptibilidade") pode ser usada em Rm 2.7, no entanto, onde há referência à vida de glória e de honra à qual o crente aspira; bem como em 2 Tm 1.10, onde é declarado que Cristo "não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade". O adjetivo *aphthartos* é usado para definir que Deus não está sujeito à diminuição nem à decadência (Rm 1.23; 1 Tm 1.17); ou coisas que não são perecíveis, tais como a coroa outorgada ao cristão bem-sucedido (1 Co 9.25), a herança que é reservada ao cristão (1 Pe 1.4), a semente da qual o cristão foi

regenerado (1 Pe 1.23).

Pode ser dito, portanto, que a imortalidade, no sentido bíblico, é uma condição segundo a qual o indivíduo não está sujeito à morte nem a qualquer influência que possa levar a ela. Deus é imortal de modo sem igual porque Ele não tem começo nem fim de vida e não é afetado de modo algum por mudança ou diminuição. O homem, por outro lado, é imortal somente por derivação, e isto quando seu corpo mortal tiver sido substituído por outro que é imortal. Este artigo diz respeito à imortalidade humana.

A idéia bíblica de imortalidade, portanto, é diferente de todas as demais em certos aspectos importantes. Um deles é que no ensino não-bíblico o homem é inerentemente imortal. Outro destes aspectos é que somente o aspecto espiritual da natureza humana é considerado imortal. A alma ou espírito humano sobrevive à morte. Um corolário destes dois ensinos não-bíblicos é que, em geral, o corpo humano é considerado a prisão do espírito ou, no máximo, uma parte muito transitória da personalidade humana. No pensamento bíblico, o homem não é inerentemente imortal; o homem inteiro, corpo e alma, é imortal, embora o corpo deva passar por uma transformação a fim de alcançar a imortalidade.

No AT, bem como no NT, o homem é um ser completo somente à medida que seu corpo e espírito estão em união. Ele é, então, uma alma ou pessoa viva (Gn 2.7). Embora alguns têm entendido que a narrativa em Gênesis ensina que o homem foi criado imortal e que o pecado trouxe a mortalidade, pareceria melhor interpretar o ensino da narrativa assim: o homem teria conquistado a imortalidade mediante um período de provas em que seria obediente aos mandamentos divinos. Se a morte era a penalidade pelo pecado, a vida seria o galardão da obediência.

Em todas as partes do AT, os mortos são descritos descendo ao Sheol, um lugar de obscuridade, esquecimento e relativa inatividade (Jó 10.20-22, 14.13ss.; Sl 88.10-12; etc.). O Sheol, no entanto, não estava fora da esfera de ação do Senhor (Sl 139.8; Am 9.2), e alguns dos escritores do AT indicavam que haveria um livramento do Sheol (Jó 19.25-27; Sl 16.10; 49.14ss.). Este livramento tomaria a forma de uma ressurreição, embora este clímax da esperança veterotestamentária seja expresso somente em Dn 12.2.

O NT deixa subentendido que os fiéis no AT não tinham o pleno conhecimento do significado da imortalidade, visto que nosso Senhor Jesus Cristo trouxe à luz a vida e a imortalidade (*aphtharsia*), mediante o evangelho (2 Tm 1.10). Os cristãos foram gerados em Cristo para uma herança imortal (*aphtharton* — 1 Pe 1.3-4).A herança é, segundo a descrição, de glória, honra, incorruptibilidade (*aphtharsia*) e vida eterna. Estar sem a vida em Cristo é não ter a imortalidade, no sentido bíblico do termo.

A imortalidade, para o cristão, inclui a ressurreição, e somente depois desta pode ser plenamente alcançada. Embora seja declarado que os crentes estão presentes com o Senhor quando estão ausentes do corpo (2 Co 5.8), ainda haverão de ser transformados com a vinda de Cristo. Tanto aqueles que morreram quanto os que estiverem vivos na Terra receberão um corpo como o corpo ressurreto de Jesus Cristo (Fp 3.21). Os que são os filhos de Deus serão como Cristo (1 Jo 3.2), aperfeiçoados na justiça (Fp 1.6), livres de todo o pecado, da tristeza, dor e morte (Ap 22.3ss.), e servirão a Deus continuamente.

D. W. KERR

Veja também ANIQUILAÇÃO; IMORTALIDADE CONDICIONAL; CÉU; ESTADO INTERMEDIÁRIO; RESSURREIÇÃO DOS MORTOS; SHEOL.

Bibliografia. S.D.F. Slamond, *Christian Doctrine of Immortality*; J. Orr, *Christian View of God and the World*, palestras iv, v e apêndice; O. Cullmann, "Immortality of the Soul and the Resurrection of the Dead," *HDSB*, 7-36.

IMORTALIDADE CONDICIONAL. A doutrina de que a imortalidade não era uma condição natural do homem quando este foi criado, mas é um dom de Deus aos redimidos que crêem em Cristo. Aqueles que não recebem Cristo, até ao fim da vida perdem toda a consciência ou existência. Relaciona-se com a aniquilação, que ensina que todos os homens foram criados imortais, mas que aqueles que não se arrependerem e não crerem em Cristo serão, por um ato positivo de Deus, privados da imortalidade e reduzidos à não-existência, por ocasião da morte.

Alguns dos mais antigos pais da igreja fizeram declarações que poderiam ser interpretadas no sentido de apoiarem a imortalidade condicional. Assim, Irineu argumentava que o homem livre, porém mortal, deve ser obediente a Deus, a fim de tornar-se imortal. A desobediência traz a morte, mas a obediência resulta na imortalidade (*Contra Heresias* 4.38.3; 5.23.1). Este ensino desfrutou de certo grau de popularidade no século XIX, por causa dos escritos de E. White, J. B. Heard e dos prebendados Constable e Row, na Inglaterra; Richard Rothe, na Alemanha; A. Sabatier, na França; E. Petavel e Ch. Secretan na Suíça; e, nos Estados Unidos, através de C. F. Hudson, W. R. Huntington, C. C. Baker, L. W. Bacon e Horace Bushnell.

Além do apoio histórico do tipo acima citado, os condicionalistas apelam às Escrituras para evidências adicionais. (1) É declarado que somente Deus é imortal (1 Tm 6.16); (2) a vida eterna é descrita como um dom de Deus outorgado somente à pessoa que crê (Jo 10.27-28; 17.3; Rm 2.7; 6.22-23; Gl 6.8); e (3) é declarado que os ímpios "perecem" ou são "destruídos", o que é entendido no sentido de os não-redimidos serem reduzidos à não-existência.

No entanto, em cada um dos casos acima é fornecida uma explicação alternativa satisfatória. (1) Embora somente Deus tenha a imortalidade inerente, é da Sua vontade outorgar a imortalidade a algumas das Suas criaturas. (2) Todos os homens têm uma imortalidade derivada. Não devemos ofuscar a distinção entre a imortalidade da existência e o dom da vida eterna que Deus dá ao crente em Cristo. A imortalidade é a existência contínua, ao passo que a vida eterna fala de um tipo de existência contínua na comunhão e na bênção do Deus trino e uno. (3) Não se pode pressupor arbitrariamente que a destruição dos ímpios signifique a sua não-existência. Pelo contrário, ela se refere à sua perda de bem-estar e privação.

Além disso, a doutrina da ressurreição dos ímpios para a condenação argumenta contra a imortalidade condicional (Jo 5.28-29; cf. Ap 20.6, sendo que "a primeira ressurreição" subentende uma segunda ressurreição que é "a segunda morte"). É esta doutrina da ressurreição que golpeia o conceito grego da imortalidade da alma, bem como o ponto de vista da imortalidade condicional. Deste modo, o conceito bíblico do homem diz respeito ao homem total (corpo e alma). A imortalidade é uma dádiva a todos os homens em virtude da sua criação, sendo que o homem total é imortal; daí a ênfase bíblica dada à ressurreição do corpo tanto para os ímpios quanto para os redimidos.

A. F. JOHNSON

Veja também ANIQUILAÇÃO.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; B. B. Warfield, *SHERK*, I, 183-86.

IMPASSIBILIDADE DE DEUS. A doutrina de que Deus não pode ser influenciado nem afetado emocionalmente por alguma coisa da criação.

Os tomistas argumentavam que a passibilidade envolve a potencialidade, e esta envolve mudança. O potencial não realizado e a mudança na Deidade pareciam contradizer o modo pelo qual compreendiam a imutabilidade, transcendência, auto-existência, auto-determinação e perfeição de Deus. O sofrimento, além disso, parecia incompatível com a perfeita bem-aventurança divina. Assim, os Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana afirmam que Deus não tem corpo, partes, nem paixões.

Tal conceito, porém, parecia, a outras pessoas, transmitir a idéia de que Deus era destituído de uma natureza afetuosa, essencial à personalidade e ao amor agape. Já na Conferência dos Bispos, em 1786, a palavra "paixões" foi omitida. Daí a declaração metodista restringir-se a dizer que Deus não tem corpo nem partes.

As duas hipóteses, de que Deus é passível e de que Ele é impassível, precisam ser submetidas ao teste das evidências bíblicas relevantes, juntamente com suas pressuposições a respeito do significado de outros atributos divinos.

O AT retrata Deus tomando Israel em Seus braços, como um pastor (Is 40.11), redimindo e restaurando Seus filhos dispersos (43.5-7), amando com um amor maior do que a ternura de uma mãe (49.15), e consolando como uma mãe consola o seu filho (66.13). Jesus constantemente Se referia a Deus como Pai, para transmitir o fato de que Deus pessoalmente Se importa com os filhos que são Seus pela criação e pela regeneração.

Todas estas expressões antropomórficas são figuras, mas as figuras de linguagem ilustram uma lição que não é figurada. O Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó tem sentimento, tem a capacidade de amar e de sentir a mágoa do amor rejeitado. O relacionamento entre o amor e o sofrimento destaca-se no Servo Sofredor de Deus (Is 53). Em algumas coisas Deus sente prazer, em outras, Se sente descontente. Deus derrama Sua justa indignação sobre os ímpios que perseguiam o Seu povo (63.1-6), mas sofria à medida que Seu povo sofria. "Em toda angústia deles foi ele angustiado, e o Anjo da sua presença os salvou; pelo seu amor, e pela sua compaixão ele os remiu, os tomou e os conduziu todos os dias da antigüidade" (63.9). Quando Seu povo se volta contra Ele, o Espírito Santo pode ser entristecido (63.10; Ef 4.30).

O Pai celestial ficou tão comovido pelo pecado humano que enviou Seu Filho ao mundo, para sofrer como os seres humanos sofrem e lançar os alicerces da Igreja. O Pai sofria com Jesus e os pobres, os órfãos, as viúvas e os estrangeiros, de modo empático. Mas o Pai não morreu na cruz. O Pai sofre mas, ao contrário do que dizem Kitamori e Moltmann, não morre, nem sequer simbolicamente. Mas antes de Jesus poder estabelecer o Seu reino futuro, deve sofrer muitas coisas e ser rejeitado por esta geração (Lc 17.25). Se desconsideramos a ira imputada do Pai e a agonia de Jesus ao ser abandonado pelo Pai, não vemos a parte comovente do evangelho.

Dietrich Bonhoeffer, em *Resistência e Submissão* pergunta: o próprio Jesus não usava a aflição como Seu ponto de contato com os homens? Somos desafiados a participar dos sofrimentos de Deus às mãos de um mundo ímpio. Bonhoeffer disse que, ao se colocarem lado a lado com Deus no Seu sofrimento, os cristãos se distinguem dos pagãos. H. Wheeler Robinson viu que o sofrimento surge do amor. Porque Deus ama a humanidade, Ele permite, ou sofre, o pecado, mas não tem prazer nele. A única maneira de o mal moral poder entrar na consciência dos moralmente bons é na forma de sofrimento. Qual significado, Robinson pergunta, pode haver num amor que não custa bastante?

Não adoramos, conforme alegou Dorothee Sölle, um Deus apático. Assim como Deus emprega perfeitamente os Seus poderes intelectuais e volitivos, ele usa com

perfeição Seus poderes emocionais. De modo negativo: Deus não tem dores físicas, nem emocionais, incoerentes com todos os Seus demais atributos. Deus não é vencido pelas emoções, não tem emoções fora de controle, fora de equilíbrio, nem impróprias. Deus não sofre de distúrbios emocionais. De modo afirmativo: Ele tem experiência emocional apropriada, saudável e controlada. À medida que Se revela em Jesus, o Pai pode ser visto chorando com os que choram e alegrando-Se com os que se alegram.

Um conceito biblicamente ativo, mais do que filosoficamente passivo, dos demais atributos de Deus evita a alegada antinomia que Leonard Hodgson considera insolúvel. A imutabilidade de Deus não reduz o Senhor vivo, ativo e pessoal de todos, a um princípio impessoal e estático. Ela afirma que Deus, em todos os Seus pensamentos, palavras e atos age de maneiras coerentes com Sua própria essência e propósitos. Deixe que a passibilidade envolva a mudança. A mudança que não nega quaisquer dos atributos essenciais de Deus está em harmonia com um conceito bíblico acerca dEle. Deus não é somente transcendente, mas também imanente, que Se relaciona tanto com os justos quanto com os ímpios. Embora somente Deus tenha vida em Si mesmo, Ele tem outorgado vida a muitos outros a fim de participar dos relacionamentos pessoais com eles. A alegria perfeita de Deus, por certo, não é irrealista, mas é inseparável do Seu conhecimento de todos os males e os valores da criação. O sofrimento aceito como inevitável, observou Kitamori, é depressivo, mas o sofrimento que nasce do amor produz poder e vida.

G. R. LEWIS

Veja também DEUS, ATRIBUTOS DE.

Bibliografia. J. O. Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*; J. Gill, *Body of Divinity*; V. A. Harvey, *A Handbook of Theological Terms*; L. Hodgson, *For Faith and Freedom*; K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*; J. Y. Lee, *God Suffers for Us*; G. R. Lewis, *ZPEB*, V, 530-33; J. Moltmann, *The Crucified God*; J. K. Mozley, *The Impassibility of God*; H. W. Robinson, *Suffering Human and Divine*; D. Sölle, *Suffering*; A. H. Strong, *Systematic Theology*; H. O. Wiley, *Christian Theology*.

IMPECABILIDADE DE CRISTO. O ensino de que Jesus Cristo não tinha pecado (impecável). Esta tem sido uma convicção universal da igreja cristã. Até mesmo hereges nos primeiros séculos e durante o período posterior do racionalismo (1650-1920), que atacavam a cristologia ortodoxa de Nicéia e de Calcedônia, nada disseram contra este ensino. Baseado no testemunho apostólico (2 Co 5.21; Hb 4.15; 7.26; 1 Pe 2.22; 3.18; Tg 5.6; 1 Jo 3.5), ele tem um significado tanto negativo quanto positivo. Negativamente, significa que Cristo era mantido livre de toda transgressão da lei de Deus. Aquele cuja "comida" era "fazer a vontade daquele que [O] enviou, e realizar a sua obra" (Jo 4.34) podia desafiar Seus inimigos a convencê-lO do pecado (Jo 8.46). De modo positivo, isto subentende a santidade de Cristo (Lc 1.35; 4.34; Jo 6.69; 10.36; At 3.14; 4.27, 30; Hb 7.26), isto é, Sua dedicação a Seu Pai, de todo o coração (Jo 5.30; Hb 10.7) e àquela missão pela qual fora enviado ao mundo (Jo 17.19).

A pergunta que surge, dado o fato da impecabilidade de Cristo, é se Suas alegadas tentações eram reais. O NT narra uma série de tentações imediatamente após o Seu batismo e antes do Seu ministério público (Mt 4; Lc 4), e ensina em outro trecho que Ele foi "tentado em todas as coisas, à nossa semelhança" (Hb 4.15; cf. Lc 22.28). Assim, tem sido considerado importante sustentar a realidade da tentação contra todas as tentativas de debilitá-la, e afirmar, ao mesmo tempo, a impecabilidade de Cristo. As frases usadas nos debates antigos, entre as quais as opiniões vacilavam, resumiam-se a se o Salvador era "capaz de não pecar" (*potuit non peccare*) ou "não capaz de pecar"

(*non potuit peccare*), sendo que a primeira expressão enfatiza Sua identificação com a humanidade pecaminosa e Sua luta conseqüente, e a segunda, a Sua identificação com Deus e o eterno propósito de Deus para a salvação do mundo. A posição adotada por alguns, de que a impecabilidade e a capacidade de ser tentado excluem uma a outra, tem sido reconhecida como baseada numa pressuposição falsa. Ela é adotada "segundo a pressuposição de que aquilo que é aplicável a nós é aplicável a Cristo; de que se há uma estreita ligação para nós entre nossa capacidade de pecar e nossas lutas, logo, deve haver semelhante ligação para Cristo" (Berkouwer). Em Cristo, no entanto, não há a propensão interna ao pecado que há em todo outro membro da raça humana. Ele tinha o Espírito Santo sem medida, para sustentá-lO no Seu ministério terrestre. A narrativa da tentação nos evangelhos é antecedida e seguida por referências ao Espírito Santo: Jesus estava "cheio do Espírito Santo... e foi guiado pelo mesmo Espírito, no deserto, durante quarenta dias, sendo tentado pelo diabo" (Lc 4.1-2). A partir de então, "Jesus, no poder do Espírito, regressou para a Galiléia" (v. 14). No decurso de toda a Sua permanência na terra, embora a tentação fosse genuína, o Deus de cuja vida Ele participava plenamente (Cl 1.19; 2.9), e a quem pertencia (Jo 1.1; 10.30), preservou-O de cometer qualquer pecado e, de igual importância, manteve-O dedicado à Sua missão messiânica. É neste último contexto que a tentação e a impecabilidade de Cristo devem ser estudadas. Sua luta era principalmente para ser um sumo sacerdote fiel, a fim de que, mediante o sofrimento, levasse muitos para Deus (Lc 24.26; Jo 12.27; Hb 2.17-18).

M. E. OSTERHAVEN

Veja também CRISTOLOGIA; JESUS CRISTO.

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*; A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ*; W. Pannenberg, *Jesus-God and Man*; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II.

IMPOSIÇÃO DE MÃOS. Um ato realizado de maneiras diferentes e com vários significados no AT, NT, judaísmo e na igreja cristã. A simples colocação (heb. *śîm* ou *šît*) das mãos numa pessoa era praticada ao se pronunciar uma bênção (Gn 48.14-22; *cf.* quando Jesus abençoava as crianças, Mt 19.13, 15; Mc 10.13, 16; Lc 18.15). A cura era acompanhada pelo toque no ministério de Jesus e em Atos (*e.g.*, Mc 1.41; 5.23; 6.5; 8.23; 25; Mt 8.15; Lc 4.40; At 28.8). A outorga do Espírito também foi acompanhada por imposição das mãos (At 8.14-17; 19.1-7). É debatido se esta era um situação normativa. O significado de Hb 6.2 é discutivel, mas com freqüência é ligado a passagens imediatamente anteriores como parte da "iniciação" na vida da igreja, talvez no batismo. A imposição das mãos acompanhou a cura que Paulo recebeu (At 9.17), quando, então, também recebeu a plenitude do Espírito.

Finalmente, a imposição das mãos estava associada principalmente com a ordenação. At 6.6; 13.3; 1 Tm 4.14; e 2 Tm 1.6 freqüentemente são citados nesta relação. Daube sugere que esta ação devia estar ligada ao hebraico *sāmak* mais do que com *śîm*, acima aludido. *Sāmak* era uma ação que envolvia mais de encostar do que meramente tocar. Este termo também era usado no AT com respeito à oferta de sacrifícios. A nomeação de Josué como sucessor de Moisés foi acompanhada por esta imposição das mãos (*sāmak*, Nm 27.18, 23), assim como também a nomeação dos levitas (Nm 8.10). Josué tinha o Espírito, assim como também os Sete em At 6.1-6, mas, segundo parece, de conformidade com Dt 34.9, ele recebeu o dom adicional do espírito da sabedoria. É duvidoso se esta nomeação de um sucessor é um antecedente genuíno da ordenação posterior de mestres autorizados. A posse dos anciãos (Nm 11.16-17,

24-25) não incluía a imposição das mãos. A consagração dos levitas para um serviço especial (Nm 8.14, 19) tem alguma semelhança com a consagração de Paulo e Barnabé para uma obra especial (At 13.2) e, nos dois casos, as mãos eram impostas (Nm 8.10; At 13.3). Nos dois casos, também, a imposição das mãos era feita por um grupo de colegas; em nenhum dos casos era uma ordenação para ensinar (Paulo e Barnabé já tinham estado no ministério cristão, e Paulo considerava que a sua autoridade vinha diretamente de Deus, e não dos homens, nem sequer por intermédio dos homens, Gl 1.1).

É difícil avaliar a importância da imposição das mãos no caso de Timóteo (1 Tm 4.4; 2 Tm 1.6). A maioria dos comentaristas toma por certo que a prática judaica da ordenação de rabinos existe como precedente. Apesar disso, embora seja tradicional pensar que aquela prática judaica remontava aos tempos de Moisés, faltam evidências no sentido de que existia a ordenação de mestres nos tempos de Cristo. Os exemplos judaicos da imposição das mãos, geralmente citados, não são necessariamente de ordenação. A imposição das mãos também era usada para admitir pessoas ao Sinédrio (M. Sanh. 4.4.), mas não era equivalente à ordenação rabínica. Timóteo recebeu um dom espiritual através de um pronunciamento profético juntamente com a imposição das mãos; Paulo não diz que as mãos transmitiram o dom espiritual. A ordenação posterior, judaica e cristã, era para um ministério de ensino autorizado, sendo caracteristicamente acompanhada, não pela profecia, mas pela oração. Daube entende que "a imposição das mãos do presbitério" (1 Tm 4.14) refletia a *s^{e}mîkat z^{e}qēnîm* (Bab. Sanh. 13b), que ele interpreta como a imposição (ou encostar) das mãos, não pelos anciãos, mas para consagrar anciãos. Pode-se questionar se isto estava em mente, se a prática já se tornara comum no judaísmo, e se, na realidade, é a palavra *sāmak* com suas associações, em lugar de *śîm*, que fornece os antecedentes históricos. 1 Tm 5.22 pode referir-se à mesma imposição de mãos que Timóteo recebeu, ou, menos provavelmente, ao recebimento dos penitentes. Segundo parece, a ordenação que o Rabino Yohanan ben Zakkai conferia era o exemplo mais antigo conhecido pelos escritores posteriores).

Paulo e Barnabé "nomeavam" [ARA "promoviam a eleição"] (*cheirotoneō*, "estender a mão") presbíteros em cada cidade (At 14.23), e um irmão foi "eleito" (o mesmo verbo) pelas igrejas para acompanhar Paulo ao levar a coleta (1 Co 8.18-19). Este verbo, *cheirotoneō*, que pode significar "eleger" ou "indicar", veio a ser, juntamente com seu cognato *cheirotonia*, um termo principal aplicado à imposição de mãos na ordenação. A palavra semelhante, *cheirothesia*, também se tornou importante nesta relação, embora não tenha sido usada nas Constituições Apostólicas. A imposição das mãos, juntamente com a oração, continua na ordenação cristã até aos dias de hoje, ao passo que a imposição das mãos deixou de ser usada para a ordenação no judaísmo, algum tempo depois do século II.

Várias igrejas cristãs também têm usado a imposição de mãos em cerimônias tais como a confirmação, a cura e a absolvição. No século III, a imposição de mãos e a unção com óleo usando-se o sinal da cruz (a crisma) recebeu um lugar de importância, ao lado do batismo. Os séculos seguintes, especialmente nas igrejas orientais, testemunharam importância ainda maior atribuída à crisma, que concorria com o batismo como o meio de se outorgar o Espírito Santo. A confirmação com a crisma continuava como um rito separado, e a imposição de mãos tornou-se menos importante em ligação com o batismo, embora continuasse a ser importante em outros rituais, especialmente na ordenação.

Uma questão teológica básica é se a imposição de mãos transmite qualquer poder especial em si mesma. Daube a vê como uma extensão da personalidade, até mesmo

no caso de oferecer sacrifícios. Naturalmente, o conceito generalizado de transmitir poder, por meio do toque numa pessoa, nunca está fora de cogitação. Mesmo assim, a própria Escritura não atribui poder ao ato, a não ser no caso da cura. Mesmo nesse caso, não se trata de magia, embora as pessoas talvez tivessem tais pensamentos ao se aproximar de Jesus ou dos apóstolos, a fim de tocarem suas roupas ou pertences, ou até mesmo estando próximas a eles (At 5.15-16; 19.11-12). A mulher em Mt 9.20-22; Mc 5.25-34; Lc 8.43-48 obteve poder de Jesus ao tocar nas roupas dEle. O dom de Timóteo foi recebido mediante (*dia*) a profecia, mas com (*meta*) a imposição de mãos (1 Tm 4.14). Alguns pensam que a ênfase dada à oração em tais circunstâncias e na ordenação posterior, juntamente com o fato de que a oração era comumente associado com a mão levantada, deve nos indicar um ato de impetração de bênção mais do que qualquer tipo de transferência. O certo é que Paulo e Barnabé foram enviados para uma obra específica numa atmosfera de adoração, oração e jejuns (At 13.1-3), uma ação que, segundo At 14.26, os "recomendou à graça de Deus". É impróprio atribuir a este texto outros significados, mormente aqueles que se desenvolveram mais tarde.

W. L. LIEFELD

Bibliografia. D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism.*

IMPUTAÇÃO. Um conceito amplo com seu centro teológico na expiação. O latim *imputare* significa literalmente "calcular", "creditar à conta de alguém", e é uma tradução adequada do termo grego *logizomai*. Esta idéia forense de imputação tem suas raízes parciais na linguagem comercial e jurídica do mundo greco-romano; a pessoa que tem algo que lhe seja imputado é responsável segundo a lei. É neste sentido que Paulo pede que Filemom lhe transfira as dívidas de Onésimo (Fm 18: "E se algum dano te fez, ou se te deve alguma coisa, lança tudo em minha conta"). A imputação também tem suas raízes distintivamente hebraicas (cf. *ḥāšāb*, "contar como, considerar"), que são usadas, por exemplo, com referência ao sistema sacrificial (cf. Lv 7.18: "nem lhe será atribuído o sacrifício"; Lv 17.4). É importante também notar que o AT usa o termo, ao incluir até mesmo aqueles julgamentos que não têm nenhuma base direta e objetiva (*e.g.*, Gn 31.15: "Não nos considera ele como estrangeiras?" 2 Cr 9.20).

No NT é declarado que os cristãos recebem a "justiça alheia" de Deus como "o dom pela graça de um só homem, Jesus Cristo" (Rm 5.15). Assim como Deus considerou Abraão como justo, exclusivamente com base em sua fé (Gn 15.6; Rm 4.3), assim também outros são abençoados de modo semelhante, quando o Senhor não lhes imputa a iniqüidade deles (Sl 32.1-2; Rm 4.7-8). Este ato judicial divino é baseado, não no mérito humano, mas no amor de Deus (Rm 5.6ss.).

Ao argumentar em favor de uma graça forense e comunitária arraigada exclusivamente no Senhor Jesus Cristo, Paulo contrasta a obra de Cristo com o pecado de Adão, pelo qual o pecado, a culpa e a morte entraram no mundo (Rm 5.12-14). Assim como em Cristo somos redimidos, da mesma forma em Adão somos julgados pecadores (Rm 5.15-21; cf. 1 Co 15.21-22). O significado exato desta comparação provocou debates acalorados no decurso de boa parte da história da Igreja. É possível dizer que a humanidade é julgada de acordo com uma "culpa alheia"? Semelhante idéia não é irracional, dura, arbitrária e até mesmo fatalista, fora de harmonia com o testemunho bíblico de que as pessoas agem livremente e são responsáveis por suas próprias culpas (cf. Ez 18.1-20)?

Pelágio, no século V, substituiu a idéia de *imputação* pelo conceito menos severo de *imitação*. Ele argumentou que, como agentes livres e responsáveis, nascidos com

a capacidade de não pecar, todas as pessoas, todavia, pecam concretamente, seguindo o exemplo de Adão. Pelágio recebeu a oposição de Agostinho e, desde então, seu conceito da possibilidade humana tem sofrido freqüentes rejeições pela igreja ortodoxa (embora a noção tenha se mostrado repetitiva, *e.g.*, no liberalismo protestante).

Como, pois, devemos entender a imputação do pecado de Adão à humanidade? Alguns têm argumentado que a imputação seja considerada não como forense, mas como real, sendo que a totalidade da humanidade realmente pecou com Adão. A culpa, portanto, é uma culpa própria e não alheia, de modo algum. Contudo, tais "realistas" têm dificuldade em explicar como poderíamos estar realmente presentes com Adão.

Uma solução alternativa, defendida pela Confissão de Fé de Westminster, por exemplo, é compreender que Adão é nosso representante. Deus, ao criar a comunidade humana, fez uma aliança com toda a humanidade através do seu cabeça, Adão. Portanto, a decisão tomada pela figura pública de Adão no sentido de pecar é nossa decisão também, e a sua culpa também é nossa. Semelhante explicação freqüentemente é chamada federalismo, de acordo com uma noção federal de governo.

Embora a natureza exata da imputação divina continue sendo um mistério, uma compreensão do conceito baseada na Bíblia precisaria sustentar o seguinte: (1) conforme a formulação de Paulo, a noção da imputação faz parte da doxologia a Deus pela Sua graça em Cristo. A imputação tem a ver, em última análise, com a salvação, com nossa "justiça alheia", com o fato de sermos considerados *como se* fôssemos justos. (2) Não somente Cristo é o tema da discussão de Paulo, como também Ele é o ponto de partida. Somente no contexto do "sim" que Deus nos falou na cruz (e na Lei) entendemos o pleno horror do Seu "não" à humanidade (Rm 5.13). Em Adão, Deus julgou culpada a raça humana inteira, mas somente em Jesus este fato é plenamente compreendido (cf. o clamor de Jesus: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" Mc 15.34; cf. Is 53.4-6; 2 Co 5.21).

(3) A doutrina da imputação do pecado nunca teve como seu propósito a negação da liberdade e culpa pessoais. Pelo contrário, sempre visou enfatizar a cumplicidade universal da parte da humanidade. A idéia de imputação não oferece para o pecado uma culpa ou uma explicação, mas somente um julgamento. Temos necessidade da graça de Deus (cf. Rm 6.23).

(4) A ênfase na natureza coletiva e original do pecado humano, na solidariedade humana da culpa, é apenas um dos polos da plena compreensão bíblica. A dimensão social do pecado precisa do equilíbrio contínuo, porém paradoxal, das dimensões individuais e pessoais do pecado (1 Jo 1.9-10). Como homens e mulheres caídos, vemos na prática uma vida de pecado (isto é, de independência de Deus) e concretizamos os nossos pecados. Devido ao juízo divino contra a humanidade e à Sua alienação de nós, somente poderemos adorar a criatura e não o Criador. Mesmo assim, somos nós que escolhemos não mais nos submeter, seguindo, pelo contrário, nossas paixões independentes.

(5) A analogia entre Adão e Cristo não é simples nem total. Embora a imputação da justiça seja *arbitrária*, um ato livre e imerecido da graça cuja realidade continua sendo forense, a imputação da culpa é *apropriada*, sendo que a sua conseqüência afirma o julgamento. O próprio Paulo enfatiza o perigo de se levar a analogia longe demais, e faz distinção entre o "dom gratuito" e a "ofensa" (Rm 5.15). (6) A imputação divina do pecado e da culpa, sendo um ato forense de Deus, não precisa ter base objetiva na vida da pessoa (cf. 2 Co 5.21: "Àquele [a Cristo] que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que nele [em Cristo] fôssemos feitos justiça de Deus"). Apesar

disso, o testemunho bíblico coerente, validado por todos quantos têm seguido a Adão, é de que a base é uma (cf. Rm 3.23: "todos pecaram e carecem da glória de Deus"). Deus não é um Ser dado a caprichos, mas justo e amoroso (Ez 18.25-32). A humanidade não foi simplesmente declarada culpada; ela tem colocado em prática sua culpa.

R. K. JOHNSTON

Veja também ADÃO; QUEDA DO HOMEM; PECADO.

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *Sin;* A. A. Hodge, *The Atonement;* H. W. Heidland, *TDNT*, Iv, 284-92; J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin.*

INÁCIO DE LOIOLA (1491-1556). O fundador da Companhia de Jesus (jesuítas). Inácio era filho de pais da nobreza basca em Guipúzcoa. Embora desde cedo fosse destinado a uma carreira eclesiástica, serviu na corte real até 1521, quando, então, ferimentos recebidos numa batalha forçaram-no a uma convalescença, durante a qual suas leituras sobre as vidas de Cristo e dos santos resultaram numa conversão religiosa. É frequentemente estereotipado como o santo dos soldados, mas sua carreira militar durou apenas poucos meses e este estereótipo detrai de qualquer compreensão verdadeira de Loiola.

Depois da sua conversão passou onze meses em oração e jejuns em Manresa, na Catalunha. Suas experiências religiosas ali vieram a ser a base e o âmago dos seus *Exercícios Espirituais*, publicados em 1548, depois de muitas revisões. Este livro, uma obra clássica da espiritualidade cristã, foi publicada em cinco mil edições em cerca de trinta idiomas, é um manual que tem o propósito de compartilhar as experiências místicas de Loiola num nível mais simples com cristãos comuns, porém sinceros, ajudando-os a reordenarem suas vidas, a fim de servirem a Deus com coração sincero.

Loiola completou uma peregrinação para Jerusalém em 1523 e, voltando à Europa, resolveu que poderia servir ao seu próximo de modo mais eficaz se tivesse bom nível educacional. Por isso, matriculou-se numa escola secundária em Barcelona durante dois anos, antes de entrar para a Universidade de Alcalá, onde atraiu uns poucos discípulos. A oposição da parte da Inquisição forçou-o a transferir-se para a Universidade de Salamanca. Ali, foi encarcerado pela Inquisição; embora inocentado, foi proibido de falar sobre tópicos religiosos até que tivesse completado os estudos teológicos. À vista disso, Loiola transferiu-se para a Universidade de Paris, onde estudou de 1528 a 1535 e reuniu ao seu redor companheiros tais como Francisco Xavier e Diego Lainez, que viriam a ser os pais fundadores da Companhia de Jesus. Em 1534, Loiola e seis companheiros fizeram os votos de pobreza e castidade perpétuas, e prometeram que, se fosse possível, trabalhariam em prol das almas na Palestina. Depois de visitar a Espanha por um breve período, reuniu-se com seus companheiros em Veneza, mas a guerra entre Veneza e os turcos impediu a saída deles para Palestina. Em vez disso, pregaram nas cidades do norte da Itália, e depois se colocaram à disposição do papa Paulo III. Loiola foi ordenado sacerdote em 1537. Paulatinamente, os companheiros vieram a reconhecer que somente a estrutura de uma ordem religiosa conservaria e perpetuaria a sua união e a sua obra apostólica. Paulo III autorizou a Companhia de Jesus em 1540. Loiola foi eleito o primeiro superior geral e recebeu a comissão de elaborar constituições.

Loiola morou em Roma de 1537 até à sua morte, em 1556, escrevendo as *Constituições* jesuítas e supervisionando a rápida expansão da nova ordem. Sua correspondência (quase todos os 6.795 itens relacionam-se com os anos em Roma) espelha as primeiras décadas da história dos jesuítas. Enquanto isso, as suas

experiências místicas, que tinham diminuído durante seus anos de estudo, voltaram com força ainda maior. Nos seus últimos anos, Loiola foi ao mesmo tempo um místico e um burocrata. Organizava seu tempo para dedicar parte dele a um apostolado ativo àqueles que considerava mais necessitados; estabeleceu uma casa de reabilitação para ex-prostitutas; uma hospedaria para jovens moças e instituições de caridade para meninos abandonados, convertidos do judaísmo e nobres empobrecidos. Sua autobiografia ditada a um subordinado, descreve a sua vida até 1537.

J. P. DONNELLY

Veja também COMPANHIA DE JESUS, A.

Bibliografia. J. Brodrick, *St. Ignatius: The Pilgrim Years,* 1491-1538; P. Dudon, *St. Inatius of Loyola*; M. Foss, *The Founding of the Jesuits 1540*; H. Rahner, *Ignatius the Theologian*; F. Wulf, *Ignatius Loyola: His Personality and Spiritual Heritage,* 1556-1956.

INCREDULIDADE, DESCRENÇA. Dentro do contexto do cristianismo e da cultura ocidental, "incredulidade" refere-se ao repúdio à fé e cosmovisão cristãs demonstrado por indivíduos e grupos. A incredulidade pode ser entendida, dentro de uma perspectiva cultural geral, como a secularização da sociedade ocidental e um desvio geral, da fé no Deus teísta e pessoal da tradição judaico-cristã. Podemos falar, também, de uma certa incredulidade relativa dentro da igreja, que se evidencia quando certas doutrinas cardinais da fé são negadas e atacadas dentro da cristandade. Neste sentido, o liberalismo teológico, pelo menos nas suas formas extremadas, representa um tipo de incredulidade.

Já nos tempos finais do período romano da história ocidental, a Europa fora cristianizada no sentido de a cosmovisão teísta se ter tornado dominante. Este consenso continuou sem receber desafios importantes no decurso do período medieval, e até mesmo a Reforma, com seu poderoso desafio ao domínio da Igreja Romana pouco fez diretamente para abalar o consenso básico. As diferenças entre os reformadores e Roma eram principalmente eclesiológicas, soteriológicas e concernentes à autoridade.

A descrença na cultura ocidental começou a constituir um sério desafio durante a Renascença, com a ascensão da ciência, e durante o Iluminismo. Nos séculos XVII e XVIII, os pensadores começaram e expressar ceticismo religioso militante, anticlericalismo e cientificismo, rejeitando a influência da síntese medieval entre a doutrina cristã e a ciência aristotélica. Pode-se dizer sem erro que o cristianismo tinha sido amarrado tão estreitamente a esta cosmologia antiquada que, à medida que começava a perder o seu domínio sobre a vida intelectual do Ocidente, ele sofria um declínio na influência espiritual e cultural. Secularistas como Denis Diderot, Voltaire e o Barão d'Holbach desafiavam convincentemente a cosmovisão cristã.

Apesar disso, os cristãos se dispunham a apoiar a fé com um apelo geral à razão, especialmente à teologia natural, e ao impacto moral positivo do cristianismo. William Paley representava muitas pessoas ao acreditar que havia ampla evidência a favor de um Projetista na ordem maravilhosa do universo. Depois, o cético David Hume começou a montar a primeira oposição concentrada contra a teologia natural, subvertendo o programa tradicional de fundamentar na razão as crenças religiosas. Hume sujeitou a uma crítica rigorosa o argumento de Paley baseado no desígnio, como também o argumento cosmológico, ou da Causa Prima, em prol da existência de Deus, na sua forma popular, argumento este que derivava, em última análise, de Tomás de Aquino. Na Alemanha, Imanuel Kant atacava argumentos que procurava fazer a fé depender da

razão, como parte do seu ataque geral contra o raciocínio metafísico. Em especial, opunha-se ao argumento ontológico, a tentativa de comprovar *a priori* a existência de Deus, baseada no conceito de Deus, segundo Anselmo da Cantuária, René Descartes e Gottfried Leibniz empregavam este argumento. Embora os filósofos dos nossos dias considerem ainda discutível o valor destes argumentos, o efeito histórico de tais críticas foi convencer os pensadores ocidentais de que deviam rejeitar a tentativa racional de basear na razão a sua fé.

Embora a descrença no século XVIII desafiasse os fundamentos intelectuais da fé, a descrença no século XIX foi um passo além, e tomava por certa a falsidade do teísmo. Embora John Stuart Mill ainda pudesse argumentar contra as razões do cristianismo, Ludwig Feuerbach, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche tomavam por certa a falsidade do cristianismo e sua falta de base racional e, portanto, dirigiram a sua atenção à especulação sobre as causas não-racionais da crença. Freud argumentava que o homem, necessitando uma "figura paterna" para capacitá-lo a sentir-se bem no mundo, projetou o conceito de Deus para satisfazer esta necessidade, ao passo que Nietzsche criticava o cristianismo no ponto em que este mais se estribava: seu impacto moral na sociedade. Para Nietzsche, as doutrinas éticas do cristianismo eram uma "moralidade de escravo", responsáveis por inibirem o desenvolvimento da excelência humana.

A divulgação da descrença no século XX tem continuado em ritmo acelerado. Os ateus, entre outros, voltaram-se ao existencialismo no continente europeu, conforme proposto pelo ateu Jean-Paul Sartre, ao passo que os pensadores anglo-americanos adotavam o positivismo lógico, segundo representado por A. J. Ayer. Sartre argumentava que a existência de Deus devia ser negada porque era incompatível com a liberdade humana, enquanto Ayer e Anthony Flew insistiam em que era lingüisticamente destituída de sentido a mínima referência a Deus na linguagem. Variedades de marxismo têm chegado ao poder em áreas importantes do mundo, e são invariavelmente antagônicas à fé religiosa. Na sociedade ocidental, as poderosas igrejas estabelecidas no século XIX têm experimentado no século XX um declínio drástico na freqüência e na influência, conforme predissera Søren Kierkegaard. Um ponto de vista secularizado domina os principais centros intelectuais e veículos de comunicações das sociedades ocidentais, e o humanismo naturalista se afirmou em *Os Manifestos Humanistas I e II* e na *Declaração Humanista Secular.* Dentro do próprio cristianismo a relativa descrença tem feito incursões devastadoras na teologia, à medida que algumas pessoas procuram reinterpretar a teologia tradicional para fazê-la concordar com o o ponto de vista secular moderno — talvez ninguém, de modo tão claro, como John A. T. Robinson em *Um Deus Diferente.*

Assim como a descrença tem tido avanços importantes nestes últimos poucos séculos, há, também, um ressurgimento vital do cristianismo ao redor do mundo. Elevado número de pessoas está sendo acrescentado à igreja em muitas áreas, e o ativismo e erudição evangélicos têm frutificado numa influência nova e maior no cenário cultural e religioso de muitos países.

D. B. FLETCHER

Veja também AGNOSTICISMO; ATEÍSMO; TEOLOGIA DA MORTE DE DEUS.

Bibliografia. P. Angles, *Critiques of God;* C. Brown, *Filosofia e Fé Cristã*; O. Guiness, *The Dust of Death*; P. Kurtz, ed., *The Humanist Manifestoes I and II; The Secular Humanist Declaration;* J. Sire, *The Universe Next Door;* J. Thrower; *A Short History of Western Atheism*; J. Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*; P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*; M. Marty, *Varieties of Unbelief.*

INDULGÊNCIAS. Os meios pelos quais a Igreja Romana alega dar remissão, diante de Deus, do castigo temporal devido aos pecados, cuja culpa já foi perdoada. A teologia desta idéia desenvolveu-se lentamente na igreja ocidental e a partir do século XVI no catolicismo romano; com freqüência acontece de a prática anteceder a teoria. Além disso, a concessão de indulgências, às vezes, tem sido ocasião para abusos e controvérsias, *e.g.*, a famosa controvérsia entre Martinho Lutero e J. J. Tetzel, em 1517, na Alemanha, no início da Reforma Protestante.

O que há de básico na teologia das indulgências é a distinção do castigo eterno e o temporal devido ao pecado. Os católicos romanos acreditam que na absolvição, dada pelo sacerdote após o arrependimento, o pecador arrependido recebe a remissão dos pecados e a remoção do castigo eterno por Deus, por amor a Jesus Cristo. Contudo, a questão do castigo temporal dos pecados permanece, e este pode ser removido por atos e esforços de penitência. É neste ponto que se acredita que as indulgências funcionam, sendo que a igreja (através do papa ou de um bispo) concede indulgências para apagar a totalidade ou parte do castigo temporal dos pecados. No caso de uma indulgência concedida a uma alma no purgatório, o efeito é garantir àquela alma a intercessão dos santos.

Com quais poderes a igreja concede tais indulgências? Acredita-se que existe uma tesouraria de méritos (os de Cristo, dos santos e dos mártires) disponível aos santos em e através da comunhão dos santos. O papa pode fazer uso deste mérito e aplicá-lo ao povo cristão, através das indulgências, a fim de remir os seus castigos temporais. Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja Romana tem feito esforços para revisar e melhorar a totalidade deste sistema.

P. TOON

Bibliografia. J. Neuner e J. Dupuis, eds., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*; P. Schaff, *Creeds of Christendom*, II, 205-9, 220, 433, 549.

INFALIBILIDADE. O estado de ser isento de erro. Em inglês, "infalível" aparece na AV ("Authorized Version") em At 1.3 com referência à ressurreição de Cristo. Todavia, não há palavra correspondente no grego, sendo omitida nas versões posteriores.

O fato de que a revelação de Deus em Jesus Cristo é infalível, no sentido geral de fornecer à humanidade o caminho infalível da salvação, é aceito por todos os cristãos, mas o lugar exato da infalibilidade é uma questão de controvérsia. Três principais linhas de pensamento podem ser discernidas, as quais correspondem à três divisões principais da cristandade. A Igreja Ortodoxa Oriental acredita que os concílios gerais da Igreja são guiados pelo Espírito Santo, de modo que não erram; a Igreja Católica Romana acredita que o papa é pessoalmente preservado do erro por Deus; e o pensamento protestante depende da suficiência da Escritura Sagrada como guia da auto-revelação de Deus. Podemos inter-relacionar estas três teorias da seguinte maneira: os cristãos de todas as tradições atribuem às Sagradas Escrituras um lugar sem igual na determinação do evangelho, e existe um extenso corpo de fé em comum que delas é derivado. Esta fé em comum é escrita e definida ainda mais pelos concílios realizados nos primeiros séculos, dos quais pelo menos quatro recebem aprovação universal. A Igreja Ortodoxa continua a depender de concílios, a Igreja Latina finalmente chegou a definir o papado como o lugar exato da infalibilidade, ao passo que os protestantes confiam nas Escrituras como derradeira fonte de autoridade. Atenção especial deve ser dada à doutrina da infalibilidade papal e à doutrina protestante da suficiência e supremacia das Escrituras.

A doutrina da infalibilidade do papa foi definida pela Igreja Católica Romana no ano de 1870. Declara que o papa é capacitado por Deus a expressar infalivelmente o que a Igreja deve crer, quanto às questões de fé e moral, quando fala na sua capacidade oficial de "vigário de Cristo na terra" ou *ex cathedra*.

Por trás deste dogma estão três pressuposições discutidas por outros cristãos: (1) que Cristo instituiu o cargo de "vigário" para Sua Igreja na terra; (2) que este cargo é exercido pelo bispo de Roma; e (3) que o vigário de Cristo é infalível nas suas declarações sobre fé e moral. Os fundamentos nos quais a Igreja de Roma baseia estas pressuposições podem ser resumidos da seguinte maneira: (1) A declaração de nosso Senhor a Pedro registrado em Mt 16.18: "Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja," subentende que Cristo fez de Pedro o cabeça da igreja ou o seu "vigário na terra". (2) Pedro foi bispo em Roma e, por isso, constituiu esta sé no bispado supremo sobre a terra, transmitindo aos seus sucessores a prerrogativa de ser o vigário de Cristo. (3) O vigário de Cristo deve ser infalível pela própria natureza do caso. Os três argumentos são necessários à doutrina da infalibilidade papal, e revelam uma falibilidade que torna impossível às Igrejas Ortodoxa e Protestante aceitá-los.

Recentemente, as atitudes católico-romanas diante da infalibilidade papal mudaram um pouco como resposta ao diálogo ecumênico, à investigação histórica e, mais recentemente, ao livro de Hans Küng. O desafio de Küng, provocado pela regra papal sobre os anticoncepcionais, deu origem a um debate vasto e ainda sem solução dentro do catolicismo. Küng argumentou que o a cargo didático do papa (*magisterium*), na realidade, tinha tomado muitas decisões oficiais contraditórias e errôneas no decurso dos séculos, e que os católicos devem, portanto, somente falar de uma "indefectibilidade da Igreja", posição esta de semelhança marcante àquela de alguns protestantes, conforme têm indicado muitos católicos. O debate tem forçado todos os católicos a definirem com maior clareza exatamente aquilo que a infalibilidade papal envolve, de modo que possam cortar muitas idéias exageradas sobre ela; e muitos católicos progressistas têm procurando incluir bispos, teólogos e até mesmo a igreja inteira na sua idéia de uma tradição de fé verdadeira, infalivelmente preservada. Enquanto isso, os historiadores têm demonstrado que a indefectibilidade da igreja era o conceito reconhecido no Ocidente até cerca de 1200, quando, então, foi lentamente substituído pela infalibilidade da igreja e, finalmente, pela infalibilidade do papado, posição esta proposta pela primeira vez em cerca de 1300, mas calorosamente debatida nas escolas e nunca sancionada oficialmente senão em 1870.

Quando nos voltamos ao pensamento protestante ou evangélico no tocante a esta questão, descobrimos que, quando a palavra é usada, a infalibilidade é atribuída às Escrituras do AT e do NT, como o registro profético e apostólico. Assim acontece no quádruplo sentido (1) de que a Palavra de Deus infalivelmente atinge o seu propósito, (2) de que nos dá testemunho fidedigno da revelação salvífica e da redenção divina em Cristo, (3) de que ela nos fornece uma norma autorizada de fé e conduta, e (4) de que através dela fala o Espírito de Deus infalível que a deu.

Em anos recentes, a concentração sobre as questões históricas e científicas, e a suspeita da infalibilidade dogmática alegada pelo papa, têm levado a críticas severas de todo o conceito, mesmo quando é aplicado à Bíblia; e deve ser concedido que o próprio termo não é bíblico e não desempenha um papel de muita importância na própria teologia da Reforma. Mesmo assim, nos sentidos indicados, está bem adaptado para ressaltar autoridade e autencidade das Escrituras. A Igreja aceita e preserva a Palavra infalível como o verdadeiro padrão da sua apostolicidade; porque a própria Palavra, isto é, a Sagrada Escritura, deve sua infalibilidade, não a qualquer qualidade intrínseca ou independente, mas ao assunto e Autor divinos, a quem o termo "infalibilidade" pode ser

apropriadamente aplicado.

Ironicamente, os ataques contra a infalibilidade bíblica, que durante mais de um século vinham principalmente dos protestantes liberais, vieram nesta última década da parte de conservadores, que argumentam que somente "inerrância" (outra palavra não achada nas Escrituras) protege adequadamente a total veracidade e fidedignidade da Bíblia. Os evangélicos dos grupos principais, portanto, especialmente aqueles que aceitam alguns dos métodos e conclusões do estudo moderno das Escrituras, são forçados a defender o conceito tradicional da infalibilidade da Bíblia contra os liberais, como base necessária para receber a revelação divina, colocando-se contra conservadores como base adequada.

W. C. G. PROCTOR e J. VAN ENGEN

Veja também EX CATHEDRA; PAPADO; PEDRO, PRIMAZIA DE; CATOLICISMO ROMANO.

Bibliografia. H. Küng, *Infallible?*; G. Salmon, *The Infallibility of the Church*; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible.*

INFERNO. De modo geral, a palavra "inferno" é usada nas Escrituras em referência a um lugar de castigo futuro para os ímpios mortos. No entanto, também há outros significados. Há ocasiões em que a palavra é aplicada ao túmulo, ou ao lugar dos mortos. Além disso, "inferno" é usado em referência ao lugar dos espíritos desencarnados, sem qualquer implicação da sua bem-aventurança nem do seu tormento.

Uma palavra hebraica e duas gregas recebem a tradução "inferno" (entre outras) nas nossas Bíblias. Elas se constituem no ensino principal no tocante ao inferno e à condenação eterna. O grego *tartaroō* aparece uma só vez e é traduzido por "inferno" em ARA (2 Pe 2.4). Segundo o conceito grego, este lugar ficava abaixo do Hades e ali as pessoas sofriam o castigo divino comparável ao do Hades.

O hebraico *š^{e}ôl* é traduzido de modos variados como "o sepulcro", "inferno" e "a cova". A palavra aparece uma só vez fora do AT, nos papiros judaicos de Elefantina, onde significa "sepulcro". A derivação ou a etimologia da palavra é incerta. No AT é usada várias vezes para referir-se ao sepulcro (Jó 17.13; Sl 16.10; Is 38.10). É aplicada, também, ao lugar onde habitam os mortos, tanto os bons quanto os maus (*e.g.*, Gn 37.35; Jó 14.13 e Nm 16.33; Sl 55.15; Pv 9.18). As trevas, escuridão, o esquecimento e a distância de Deus também estão subentendidos na palavra (Sl 6.5; Is 38.18).

Jacó, na sua morte desceu para o Sheol (Gn 37.35), mas assim também se deu com os ímpios Coré e Datã (Nm 16.30). Semelhante ensino tem levado à idéia de que o Sheol tinha duas divisões — um nível superior e outro inferior. Considera-se que Cristo libertou os justos no nível superior por ocasião da Sua ressurreição (1 Pe 3.19; Ef 4.9-10). Aqueles que rejeitam o conceito das duas divisões do Sheol geralmente sustentam que a palavra tinha um duplo significado. Originalmente, ela significa apenas "o sepulcro". Mais tarde, foi mais especializada e aplicada ao inferno. O inferno realmente parece estar mais em vista nas passagens posteriores, mas algumas das mais antigas parecem ter esta idéia, também.

A palavra grega *hadēs* forma um paralelo com "Sheol" em hebraico. Na LXX, a tradução grega do AT, "Hades" geralmente aparece como tradução de "Sheol".

"Hades" é usado no NT para referir-se ao mundo dos mortos, à região dos que já partiram deste mundo. Define o estado intermediário entre a morte e a ressurreição futura. Das onze ocorrências da palavra no NT, a ARA em geral traduz por "inferno",

mas às vezes emprega o termo "morte".

De um lado, o Hades parece ser o lugar onde todas as almas são reunidas (veja At 2.27, 31, onde é a tradução grega de "Sheol" em Sl 16.10). Em Lc 16.23-26, todos os mortos estão localizados no mundo inferior, mas a palavra "Hades" é aplicada ao lugar onde os ímpios são castigados.

Qualquer que seja o lugar para onde os justos tenham ido antes da ressurreição de Cristo – o Hades ou o céu – sabemos pelo testemunho de Paulo que estar ausente do corpo é estar presente com Cristo (2 Co 5.8). Os que morrem no Senhor nesta era vão imediatamente para a presença do Senhor. Os que morrem sem Cristo vão para o Hades, onde há tormento (Lc 16.19-31). Mais tarde, serão trazidos do Hades para aparecerem diante do grande trono branco do julgamento, e depois todos serão lançados para o lago do fogo e experimentarão a condenação eterna (Ap 20.11-15).

Geena, do grego *geenna*, é a habitação eterna dos ímpios. Enquanto Hades é o estado intermediário, Geena é o inferno eterno. Quando usada no NT, a palavra sempre significa o lugar da condenação eterna.

O vale de Hinom, ao sul de Jerusalém, era o lugar onde os sacrifícios humanos eram oferecidos ao deus pagão Moloque, nos dias de Acaz e Manassés (2 Rs 16.3; 21.6). Os cadáveres eram jogados ali e queimados. Os profetas advertiram a respeito do juízo vindouro por causa de tais pecados (Jr 7.32; 19.6; cf. Is 31.9; 66.24) e, por causa destas ameaças, o vale tornou-se um símbolo do juízo eterno.

No entanto, o ensino bíblico a respeito do inferno vai além destas três palavras. Com freqüência, especialmente nos evangelhos, o inferno é visto como "fogo inextinguível" (Mt 3.12; cf. 5.22; 18.9), "condenação" (Mt 23.33), "a fornalha acesa" (Mt 13.42, 50), "a negridão das trevas" (Jd 13), um "lago que arde com fogo e enxofre" (Ap 21.8), um lugar "preparado para o diabo e seus anjos" (Mt 25.41).

R. P. LIGHTNER

Veja também CASTIGO ETERNO; HADES; GEENA.

Bibliografia. R. L. Harris, *TWOT*, II, 892-93; J Jeremias, *TDNT*, I, 146-49; 657-58; R. A. Killen, *WBE*, I, 778-79; R. G. Rayburn, *WBE*, I, 418; M. F. Unger *Unger's Bible Dictionary*, pp. 235, 467; H. Bietenhard, *NDITNT*, II, 430ss.

INFRALAPSARISMO (em latim: "depois da Queda", sendo às vezes designado por "sublapsarismo"). Uma parte da doutrina da predestinação, especificamente aquela que se relaciona com os decretos da eleição e da reprovação. As questões envolvidas são os decretos eternos de Deus e a vontade do homem – como é possível afirmar os primeiros sem negar o último. Se argumentarmos a favor da predeterminação divina do destino do homem, isto tende a negar o livre arbítrio do homem e ameaça tornar Deus responsável pelo pecado. Por outro lado, se argumentarmos a favor da liberdade da humanidade, fazendo, assim, que o homem seja responsável pelo pecado, isto pode ameaçar a soberania e o poder de Deus, visto que Seus decretos passariam a depender das decisões da humanidade. O argumento/dilema não é novo. Pelágio e Agostinho debateram a questão no Sínodo de Orange, em 529, que se solidarizou com Agostinho. Na Idade Média, Duns Scotus e Guilherme de Occam questionaram a posição de Agostinho. Lutero e Erasmo defenderam a questão em *Liberdade da Vontade* e *Escravidão da Vontade*. Melanchthon ficou envolvido e foi acusado de sinergismo por Flácio, e antes do fim do século XVI a posição de Arminius despertou a controvérsia entre os reformados que procuraram solucionar a questão no Sínodo de Dort.

Qual é a ordem dos decretos eternos de Deus? Os infralapsários argumentam a

favor da seguinte ordem:

(1) Deus decretou a criação da humanidade — uma criação boa e abençoada, sem mácula nem defeito.

(2) Deus decretou que a humanidade teria a possibilidade de cair, mediante sua própria auto-determinação.

(3) Deus decretou que salvaria alguns dos caídos.

(4) Deus decretou que deixaria os demais para seu justo destino de condenação.

(5) Deus providencia o Redentor para os salvos.

(6) Deus envia o Espírito Santo para levar a efeito a redenção entre os salvos.

A chave para a ordem dos decretos é que Deus decretou a eleição à salvação depois da Queda — não antes; daí o nome do ponto de vista: "infralapsarismo". O ponto de vista supralapsário ofereceria uma ordem em que o decreto da eleição e da reprovação ocorre antes da Criação. As pessoas nos dois lados da questão citam argumentos poderosos a favor das suas posições, citam as Escrituras como fundamento, e recorrem a Agostinho, Calvino e outros, à procura de apoio. Geralmente, a maioria das assembléias reformadas têm recusado tornar normativo tanto o infra — quanto o supralapsarismo, embora a tendência tenha sido de favorecer o primeiro sem condenar os que sustentam o outro.

R. V. SCHNUCKER

Veja também ARMINIUS, JACOBUS; CALVINISMO; DORT, SÍNODO DE; PREDESTINAÇÃO; SUPRALAPSARISMO.

INÍQUO, INIQÜIDADE. Visto que a primeira e muito importante exigência que Deus faz do homem é a obediência perfeita à Sua vontade revelada (Gn 2.16-17), segue-se que qualquer falta de conformidade à lei de Deus, ou qualquer transgressão dela, é pecado. Tanto no AT como no NT várias palavras são usadas para descrever a condição pecaminosa do homem caído. São traduzidas em português por: mal, pecado, transgressão e iniqüidade. "Iníquo" (iniqüidade) é a interpretação de mais de uma dúzia de palavras hebraicas e de cinco gregas. Das primeiras, traduz mais freqüentemente *raša'* (252 vezes). "Iníquo", segundo parece, sempre envolve um estado moral, ao contrário de *ra'* (geralmente interpretado por "mal") que pode descrever infortúnios e aflições que resultam do pecado, bem como o próprio pecado. Iníquo é contrastado com "justo" (*ṣaddîq*), especialmente em Provérbios (*e.g.*, 12.5; 13.5; 29.2) e no Sl 37. A iniqüidade é um princípio ativo e destrutivo (Pv 21.10; 29.16). Esta oposição ativa a Deus e a Seu povo causa sofrimento e aflição (Sl 10). Mas ela é em vão; o iníquo (ou "ímpio") perecerá na sua própria iniqüidade (Sl 9.16). A oração e expectativa confiante dos justos é de que isto aconteça (Sl 11; 68.13). A prosperidade dos iníquos prova e testa a fé dos justos (Sl 73). "Iníquo" é usado menos freqüentemente no NT, onde em geral traduz a palavra enfática *poneros* (*e.g.*, Mt 13.19, 38, 49). Mas a palavra "pecador" (*hamartōlos*), que freqüentemente traduz *rāšā'* na LXX, também é usada muitas vezes no NT.

O. T. ALLIS

Veja também PECADO; MAL.

INSPIRAÇÃO PLENÁRIA. Esta teoria da inspiração bíblica surgiu no período posterior da Reforma, quando, pela primeira vez, se prestou uma séria atenção teológica à doutrina da inspiração e quando conceitos da inspiração parcial e verbal também

estavam sendo defendidos. O espírito da Renascença, os desenvolvimentos na filologia e na crítica textual, e a expressão inicial dos conceitos filosóficos que achariam seu ponto culminante no Iluminismo, todos eles ajudaram a precipitar a consideração teológica. Enquanto a inspiração verbal procurava erigir colunas contra a nova erudição, e a inspiração parcial fazia uma adaptação vultuosa, a inspiração plenária pode ser descrita como uma adaptação menor.

A inspiração plenária surgiu primeiramente entre os jesuítas, e permaneceu como uma opinião viável em certos círculos católico-romanos, até ao século XIX. Entre os protestantes, a inspiração plenária foi especialmente destacada entre os evangélicos de língua inglesa.

Os princípios mais destacados da inspiração plenária são: (1) Deus é o autor da Bíblia, de várias maneiras. (2) O enfoque da inspiração acha-se nos escritores da Bíblia. A orientação é mais segundo o autor do que segundo o texto. (3) Os escritores foram inspirados em tudo quanto escreveram, embora de modos variados. A inspiração da sugestão trata de questões de conteúdo que poderiam ser conhecidas somente pela revelação divina e em que os escritores foram inspirados de um modo semelhante ao da inspiração verbal. A inspiração da elevação relaciona-se com conhecimentos humanamente acessíveis, de onde era necessário tirar inferências e conclusões. Neste modo de inspiração, os processos mentais são elevados e aguçados. A inspiração da superintendência opera quando é feita uma cópia de documentos existentes, o que oferece exatidão de transmissão.

Certos plenaristas, refinando ainda mais a teoria, podem propor várias categorias adicionais: (4) Os dados da Bíblia são alegados como a origem desta teoria, tanto no seu ensino acerca de si mesma quanto nos seus fenômenos. (5) A Bíblia é totalmente de Deus e totalmente do homem, mas de maneiras diferentes. (6) A fraqueza humana dá motivo a qualquer lapso, infelicidade ou inexatidão. (7) Embora a palavra "inerrância" não seja geralmente usada, a Bíblia é descrita como sem erro, sem engano e infalível. (8) A autoridade da Bíblia estende-se especialmente à verdade revelada do cristianismo, mas, visto que a totalidade foi inspirada, nenhuma parte, por mais incidental que pareça ser, poderá causar equívocos ao ser corretamente interpretada.

A inspiração plenária possuía certos elementos concomitantes. Podia ser moderadamente flexível nas questões de crítica e interpretação bíblicas. Por exemplo, podia deixar que os reformadores sociais evangélicos rompessem as sanções bíblicas que a hermenêutica literalista parecia dar à escravidão. Era útil, também, aos evangelistas e missionários do primeiro e segundo Despertamentos Evangélicos (1735-1825), porque lhes fornecia uma Bíblia plenamente inspirada, dirigindo-os, porém, no sentido da concentração nas questões centrais da revelação redentora.

À medida que o evangelicalismo começava a perder parte da sua dinâmica no segundo quarto do século XIX, quando novas pressões começavam a ser sentidas, muitos plenaristas mudaram para a inspiração parcial ou verbal, embora entre alguns wesleyanos conservadores, por exemplo, a teoria pareça nunca ter desaparecido inteiramente.

I. S. RENNIE

Veja também BÍBLIA, INSPIRAÇÃO DA; BÍBLIA, INERRÂNCIA E INFALIBILIDADE DA; INSPIRAÇÃO VERBAL.

Bibliografia. G. T. Ladd, *The Doctrine of Sacred Scripture*, II; J. T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810;* B. Vawter, *Biblical Inspiration.*

INSPIRAÇÃO VERBAL. Desde a igreja primitiva até à Reforma, os cristãos se expressavam no tocante à inspiração da Bíblia de um modo que se pode chamar de pré-teológico. O que declaravam não estava necessariamente em conflito com a bem desenvolvida teoria posterior da inspiração verbal — embora suas declarações contivessem algumas partes essenciais da teoria — mas na questão da inspiração sua reflexão ainda não tinha evidenciado a intensidade que tornou possível a construção de teorias coerentes em si mesmas.

Mesmo no início do período da Reforma, não eram abordadas teorias detalhadas da inspiração, mas já em 1580 a situação estava mudando. O cristianismo ortodoxo, tanto o protestante quanto o católico romano, sentia que estava sendo forçado a enfrentar perguntas novas, e que estas diziam respeito especialmente à Bíblia e à sua inspiração. O espírito da Renascença, os desenvolvimentos na filologia e na crítica textual, o surgimento em alguns ambientes de idéias da inspiração parcial da Bíblia e a expressão inicial de conceitos filosóficos que achariam seu auge no Iluminismo — todas estas coisas ajudaram a precipitar a consideração teológica. E as teorias da inspiração plenária e, depois, da inspiração verbal, estavam entre as conseqüências.

A Natureza da Inspiração Verbal. Os expoentes da inspiração verbal em geral participavam da orientação filosófica aristotélica que mais uma vez varria a Europa, ao passo que na maioria dos casos também participavam das propensões teológicas agostinianas. Estavam envolvidos tanto católicos quanto protestantes na Europa continental, embora, conforme muitas vezes tem acontecido, o Canal da Mancha tenha servido de barreira, de modo que os britânicos daqueles tempos não se incluíram nos novos desenvolvimentos.

São vários os aspectos que compunham a teoria da inspiração verbal. (1) Deus é o autor da Bíblia no sentido de ser a causa formal. (2) O enfoque da inspiração acha-se nas palavras da Bíblia; dirige-se para o texto mais do que para o autor. (3) Todas as palavras e relacionamentos verbais são inspirados por Deus. Este conceito abrange todas as declarações que parecem periféricas, além daquelas que mais obviamente dizem respeito à questão em pauta. Todas elas têm relevância na totalidade das Escrituras inspiradas. Até mesmo relatos conhecidos de antemão pelos autores, provenientes de outras fontes, são inspirados da mesma maneira verbal para a inclusão na Bíblia. Desta forma, a totalidade das Escrituras compartilha da inspiração verbal uniforme. (4) Os dados na Bíblia são reivindicados como a origem da teoria — não os dados no sentido dos fenômenos, mas o ensino da Bíblia a respeito da sua própria natureza. Desta maneira, a inspiração da Bíblia é afirmada como indutiva, embora a dedução passe, então, a ser operante para declarar pormenorizadamente a pressuposição de quais devem ser as conseqüências de uma inspiração soprada por Deus e transmitida pelo Espírito. (5) Não está envolvido o processo de ditado; não há, portanto, violação alguma da personalidade do escritor. Deus já tinha preparado os autores, de modo soberano e concursivo, para a tarefa instrumental, de maneira que registrassem de boa vontade e espontaneamente a revelação de Deus da forma como Ele requeria. Assim, pode-se descrever a Bíblia como totalmente da parte de Deus e totalmente da parte do homem. (6) A conformação consciente da parte de Deus explica qualquer lapso, expressão infeliz ou inexatidão. (7) Apenas os autógrafos originais dos livros bíblicos são assim inspirados. (8) A inerrância é a qualidade desta Bíblia; ela fala com exatidão sobre todas as questões, a não ser quando, obviamente, tenha havido conformação. (9) De semelhante Bíblia flui autoridade sobre todas as questões em que ela toca, garantindo, assim, que o ensino divino seja comunicado no tocante a todas as questões sobre o que o cristão deve crer e como ele deve viver.

A inspiração verbal em geral tem sido acompanhada por certos corolários. Tem

tendido a estimular uma hermenêutica relativamente literalista, sendo muito cautelosa no assunto da crítica bíblica. Seu literalismo tem incentivado o ponto de vista de que o hierarquismo social foi divinamente estabelecido e, portanto, tem freqüentemente sido uma escora do conservantismo social. Tem sido muitas vezes sólida na sua defesa da ortodoxia cristã, em tempos difíceis, e seus partidários, geralmente, têm tido a convicção de que ela é o único conceito da Bíblia que pode sustentar adequadamente a fé.

A Inspiração Verbal na História. As forças que levaram os cristãos a reagirem, produzindo teorias da inspiração continuaram com tanta energia que, durante o século XVIII, praticamente tragaram a inspiração verbal, a não ser em certos ambientes restritos. A inspiração parcial veio a ser um ponto de vista comum durante aquele século entre os que se adaptaram de modo significativo ao Iluminismo, ao passo que os cristãos do primeiro e segundo Despertamentos Evangélicos, ambos dinâmicos, de 1735 até 1825, quase invariavelmente sustentavam a inspiração plenária. Durante suas duas gerações mais gloriosas, os evangélicos, embora apoiassem a inspiração plenária da Bíblia, não propagaram a teoria da inspiração verbal.

A inspiração verbal recebeu um novo alento, depois do fim das guerras napoleônicas em 1815, especialmente no movimento conhecido como o confessionalismo protestante. Seus partidários estavam cada vez mais descontentes com o modo pelo qual, aparentemente, boa parte do evangelismo desconsiderava a iniciativa divina. E, ao mesmo tempo, a teologia liberal parecia estar avançando com renovado vigor. Uma volta às confissões reformadas com a teologia delas parecia ser a estratégia necessária, e neste esforço foi redescoberta a inspiração verbal.

No mundo de língua inglesa, onde a inspiração verbal receberia pela primeira vez as boas-vindas de modo significativo, seu primeiro defensor protestante de destaque no século XIX foi Robert Haldane, o rico evangelista leigo escocês, que depois de seus contatos com o racionalismo do protestantismo de Genebra, em 1817, resolveu que era necessária uma nova linha de defesa bíblica. Suas opiniões foram particularmente expressas na sua obra, várias vezes reimpressa, *The Books of the Old and New Testaments Proved to be Canonical and Their Verbal Inspiration Maintained and Established* ("Os Livros do Antigo e Novo Testamentos Comprovados Canônicos, e Sua Inspiração Verbal Sustentada e Comprovada"). Seu ponto de vista sobre a inspiração foi acolhido por seu amigo Andrew Thomson, o evangélico de maior destaque na Igreja da Escócia, foi expresso com regularidade na revista *Christian Instructor* ("Instrutor Cristão") e veio a ser a doutrina oficial na Igreja Independente da Escócia na geração seguinte à separação denominacional, em 1843. Henry Cooke, outro amigo íntimo de Haldane e o poderoso defensor da ortodoxia na Igreja Presbiteriana da Irlanda, esposou e promulgou conceitos semelhantes. Nos Estados Unidos, Charles Hodge introduziu a teoria da inspiração verbal — descartando silenciosamente o conceito da inspiração plenária defendido por seu venerado antecessor no Seminário de Princeton, Archibald Alexander — fazendo com que esta fosse a opinião oficial entre os presbiterianos da velha escola nos estados do Atlântico central e do sudeste, e uma posição de longa continuidade entre os presbiterianos do norte e do sul da linhagem da velha escola.

A influência de Robert Haldane avançava em outras direções, também. Seu sobrinho, Alexander, tornou-se uma influência poderosa entre os anglicanos evangélicos ingleses, e ajudou a selar uma importante seção daquele partido com a doutrina da inspiração verbal. Dentre estes anglicanos evangélicos surgiram os fundadores dos Irmãos de Plymouth que, embora tenham transmutado o confessionalismo anglicano protestante naquilo que, segundo supunham, era o restauracionismo do século I, não deixaram de permanecer como fortes defensores da

teoria verbal. Quando a evangelização peripatética de Robert Haldane revelou-se inaceitável à liderança pré-evangélica da Igreja da Escócia, ele se tornou batista, assim como Alexander Carson, o irlandês que escrevia artigos assinados por Haldane, sendo que ambos promulgaram a inspiração verbal através das suas ligações com os batistas. Talvez o indíviduo mais importante na divulgação popular da inspiração verbal tenha sido Louis Gaussen, de Genebra, convertido por Haldane, cuja obra *Theopneustia* ainda é reimpressa. E enquanto estas coisas aconteciam no mundo de língua inglesa, o confessionalismo luterano estava ressuscitando a inspiração verbal nos países germânicos.

Por outro lado, a maioria dos evangélicos de meados do século XIX apegava-se à inspiração plenária. Entre as denominações metodistas e congregacionalistas, havia pouco interesse pela inspiração verbal.

A segunda obra de reação contra o liberalismo foi o fundamentalismo, que surgiu em fins do século XIX e continuou pelo século XX afora. Embora fosse diferente do confessionalismo no tocante a certos aspectos importantes, estavam unidos na defesa da inspiração verbal e cooperavam entre si para a disseminação deste conceito. Um dos sustentáculos mais capazes da inspiração verbal apareceu nesse período na pessoa de B. B. Warfield, do Seminário de Princeton. Embora não tivesse acrescentado nada de especificamente novo à teoria, seus numerosos artigos e avaliações de livros derramaram a luz da sua mente brilhante sobre o tema especial que escolhera. À medida que a controvérsia entre modernistas e fundamentalistas desenvolvia-se na sua intensidade e polarização, especialmente na América do Norte, muitos conservadores viam-se mudando da inspiração plenária para aceitar a inspiração verbal. Em muitos ambientes, a expressão "inspiração verbal plenária" começou a ser usada, mas tratava-se apenas de uma mudança de linguagem, sem subentender qualquer alteração do conteúdo da inspiração verbal. Surgiu, no entanto, um contraste interessante no Reino Unido, onde era quase impossível achar um porta-voz evangélico conservador reconhecido que, na primeira metade do século XX, ensinasse a inspiração verbal.

No catolicismo romano, o fim do século XIX testemunhou uma nova forma de inspiração verbal defendida pelo famoso exegeta francês M. J. Lagrange, mas esta forma era por demais receptiva ao reconhecimento dos estilos literários da Bíblia, e não pôde escapar à reação extremamente conservadora precipitada pelo modernismo católico durante o pontificado de Pio X. A partir de então, durante mais de uma geração, o ensino católico oficial sobre o assunto da inspiração assumiu uma posição quase pré-teológica.

Depois da Segunda Guerra Mundial, os protestantes evangélicos e os católicos romanos, até muito recentemente, foram quase os únicos cristãos que se interessaram pelo assunto da inspiração bíblica. Ao passo que os católicos romanos têm abandonado qualquer conceito semelhante ao da inspiração verbal, entre os evangélicos o conceito recebeu novas forças no Reino Unido depois da publicação da obra de J. I. Packer *"Fundamentalism" and the Word of God* ("O 'Fundamentalismo' e a Palavra de Deus") em meados da década de 1950. Mas em anos recentes, à medida que o evangelicalismo tem crescido e perdido parte da sua mentalidade de "fortaleza", tem havido muitas vozes dentro do movimento que propõem uma reconsideração da inspiração. E até mesmo entre os estudiosos que professadamente desejam sustentar a inspiração e inerrância verbais, parece que muitos estão adotando uma posição sofisticada no tocante à linguagem e às formas literárias das Escrituras, de modo que relembram Lagrange, e talvez este fato indique uma nova síntese evangélica.

I. S. RENNIE

Veja também INSPIRAÇÃO PLENÁRIA; ILUMINISMO; LIBERALISMO TEOLÓGICO; FUNDAMENTALISMO; BÍBLIA, AUTORIDADE DA; BÍBLIA, INERRÂNCIA E INFALIBILIDADE DA.

Bibliografia. G. T. Ladd, *The Doctrine of Sacred Scripture, II*; B. B. Warfield, *A Inspiração das Escrituras*; R. Preus, *The Inspiration of Scripture*; J. F. Walvoord, ed., *Inspiration and Interpretation;* J. T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810;* E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*; B. Vawter, *Biblical Inspiration*; J. W. Montgomery, ed., *God's Inerrant Word*; J. B. Rogers e D. K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*; N. Geisler, *Inerrancy*; D. F. Wright, "Soundings in the Doctrine of Scripture in British Evangelicalism in the First Half of the Twentieth Century," *TB* 31:87-106; J. Woodbridge, "Biblical Authority," *TJ* 2:165-236.

INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA. Uma explicação daquilo que não é imediatamente claro na Bíblia. Por causa do caráter multifacetado da Bíblia, sua interpretação adota uma variedade de formas. Os documentos bíblicos são antigos, escritos em hebraico, aramaico e grego, em vários períodos entre 1200 a.C. (senão antes) e 100 d.C., refletindo vários contextos históricos e culturais. Uma exigência básica para a compreensão destes documentos é sua interpretação histórico-gramatical, ou exegese – ressaltando no texto aquilo que os escritores pretendiam transmitir e aquilo que se esperava que os leitores entendessem. Esta exegese histórico-gramatical é comumente praticada na sala de aula, e é distinta da exposição, que é mais apropriada ao púlpito. A exposição visa aplicar o texto e o seu significado a homens e mulheres hoje, capacitando-os a responder à pergunta: Que mensagem isto tem para nós, na atual conjuntura? Para ser válida, a exposição deve ser firmemente baseada na exegese: o significado do texto para os ouvintes aos quais foi originalmente dirigido. O estudo dos princípios da interpretação – tanto a interpretação histórico-gramatical quanto a aplicação prática da interpretação no púlpito – é chamado hermenêutica.

A Exegese Histórico-Gramatical. Cada documento bíblico e cada parte dele devem ser estudados no seu contexto – tanto o contexto literário imediato quanto a situação mais ampla em que apareceu. Isto exige uma compreensão de:

Os Idiomas Bíblicos, sua estrutura e expressões idiomáticas.

Os Tipos de Literatura Representados. A não ser que o caráter literário de um documento seja óbvio desde o início, devemos perguntar se ele é prosa ou poesia, história ou alegoria, literal ou simbólico. Alguns gêneros achados na Bíblia têm aspectos peculiares que não acham facilmente paralelos em outros lugares, exigindo regras especiais de interpretação, *e.g.*, profecia e literatura apocalíptica.

O Pano de Fundo Histórico. Uma percepção de História, como a dos próprios escritores bíblicos, é necessária para a compreensão dos seus escritos. O pano de fundo histórico é o decurso total da civilização do Oriente Próximo desde o início do quarto milênio a.C. até o período da máxima expansão do Império Romano (sob Trajano, 98-117 d.C.). As mudanças dentro deste período de tempo foram tão extensas que um documento bíblico pode ser interpretado erroneamente, se for relacionado com o contexto cronológico errado. Uma apreciação deste fato evitará que julguemos preceitos e ações da Idade do Bronze Posterior segundo os princípios éticos do Sermão da Montanha. De modo semelhante, o livro de Jeremias pode oferecer algum proveito devocional, mesmo quando desconsideramos os movimentos revolucionários que ocorreram durante o ministério do profeta, mas não se pode fazer uma exposição adequada do livro sem avaliar aqueles movimentos e seu relacionamento com a mensagem de Jeremias.

As Condições Geográficas. A influência do clima e do terreno sobre o ponto de

vista e os padrões de comportamento de uma população é de grande importância. Os conflitos religiosos dos tempos do AT não podem ser compreendidos à parte de algum conhecimento da geografia da Palestina. A predominante adoração a Baal resultava do fato de que a Palestina dependia, para sua fertilidade, de chuvas regulares (cf. Dt 11.10-17; Os 2.8; Jr 14.22). Para os cananeus, Baal era o deus da chuva que fertilizava a terra, e a adoração a ele era um ritual mágico que visava fazer a chuva cair e aumentar as safras. Foi difícil para os israelitas, depois de se estabelecerem em Canaã, entender a lição de que o Deus dos seus pais, que os havia sustentado no deserto, podia igualmente sustentá-los neste novo meio-ambiente — Ele, e não Baal, enviava as chuvas e lhes dava colheitas. Uma parte muito grande da linguagem bíblica, literal e metafórica, tem referência direta às condições geográficas, de modo que um conhecimento destas situações é indispensável para a compreensão da linguagem.

O Contexto da Vida. Quais tipos de pessoas eram aquelas que encontramos na Bíblia? O esforço para nos colocarmos no lugar delas e vermos através de seus olhos, não é fácil, mas é necessário, para que obtenhamos afinidade com suas pressuposições indiscutíveis, suas ações e palavras, seus amores e ódios, seus motivos e aspirações. Neste ponto, descrições confiáveis da vida diária nos tempos bíblicos podem ser muito úteis.

A Exegese Teológica. Para aqueles que aceitam a Bíblia como um texto sagrado, como o Livro da Igreja, como o registro da auto-revelação singular de Deus, sua interpretação não pode ser levada a efeito somente no nível histórico-gramatical. Tal nível é fundamental, mas há um nível teológico. Os livros da Bíblia não se constituem simplesmente numa antologia ou numa biblioteca; perfazem um cânon — um cânon em duas etapas: o cânon das Escrituras hebraicas (que os judeus e os cristãos têm em comum) e o cânon do Novo Testamento grego (reconhecido pela Igreja). Assim, além das formas de contexto que a exegese histórico-gramatical leva em conta, todo o cânon fornece um contexto teológico dentro do qual cada documento é examinado, podendo ser avaliada sua contribuição para o registro da revelação divina e da resposta humana. Embora a exegese histórico-gramatical possa ressaltar a variedade de pontos de vista e ênfases representada na Bíblia, a exegese teológica pressupõe que há uma unidade global, à luz da qual a diversidade pode ser apreciada na sua perspectiva apropriada.

A Exegese Judaica. Na exegese judaica tradicional das Escrituras hebraicas, os Profetas e os Escritos eram geralmente tratados como comentários da Torá. Lado a lado com o significado superficial do texto, a *pᵉšat*, estava a aplicação mais extensa, o *dᵉraš*, que podia parecer forçado, às vezes, porém não mais do que a alegorização praticada no judaísmo alexandrino e em muitas áreas da igreja cristã. Os rabinos de destaque elaboravam regras a serem seguidas na interpretação das Escrituras: Hilel (c. de 10 a.C.) propôs sete; Ismael (c. de 100 d.C.), treze; e Eliezer ben Yose (c. de 150 d.C.), trinta e duas. Estas permaneceram normativas até aos tempos medievais.

A Exegese Cristã Primitiva. Os escritores do NT tratam dos oráculos do AT como uma unidade, ensinando o caminho da salvação mediante a fé em Jesus Cristo e fornecendo aos crentes tudo quanto é necessário para o serviço de Deus (2 Tm 3.15-17). A base desta unidade é que todos aqueles que "falaram da parte de Deus movidos pelo Espírito Santo" (2 Pe 1.21) davam testemunho de Cristo. Na interpretação cristã mais antiga, o AT é relacionado com o NT como promessa e cumprimento. A promessa é achada nas histórias que apontavam para Cristo bem como nas profecias que prediziam a Sua vinda; o cumprimento é encontrado nEle. O escritor de Hebreus contrasta as muitas maneiras pelas quais Deus outrora falara aos pais, pelos profetas, com Sua revelação perfeita e final em Cristo (Hb 1.1-2). Paulo segue os modos de Deus lidar com o mundo através de etapas sucessivas associadas com Adão, Abraão, Moisés

e Cristo. Este conceito da revelação bíblica como histórica e progressiva é fundamental; remonta à compreensão criadora do próprio Cristo. Ele traça um padrão coerente da ação divina através dos séculos, marcada por manifestações repetidas de julgamento e renovação, até achar sua exemplificação definitiva no evangelho.

A Era Pós-apostólica. A interpretação bíblica na era pós-apostólica é influenciada por uma teoria grega de inspiração que teve como seu corolário a exegese alegórica. Se um poeta como Homero era inspirado, logo, aquilo que dissera a respeito dos deuses somente poderia ser aceitável a pagãos pensadores, se fosse entendido como uma apresentação alegórica e velada de verdades que, de outra forma, seriam atingidas pelo raciocínio filosófico. Esta atitude influenciou a interpretação do AT feita pelo filósofo judaico Filo de Alexandria e, conseqüentemente, a interpretação bíblica dos cristãos alexandrinos Clemente e Orígenes. Para eles, muita coisa na Bíblia que era intelectualmente incrível ou moralmente inaceitável, ao ser entendida de modo literal, poderia tornar-se inteligível e aceitável ao ser alegorizada. Mediante a alegorização, acreditava-se, era possível atingir a intenção do Espírito que falou através dos profetas e apóstolos. Mas esta abordagem era arbitrária em grande medida, porque a interpretação aprovada dependia grandemente da preferência pessoal do intérprete e, na prática, violava a intenção original das Escrituras, quase ocultando a relevância histórica da revelação que registravam. Em oposição à escola de Alexandria estava a escola de Antioquia que, embora não rejeitasse totalmente a alegorização, prestava muito mais atenção ao sentido histórico do texto. No Ocidente, o comentarista paulino anônimo, geralmente citado como Ambrosíastro e, acima de todos, Jerônimo, atribuíam importância suprema ao sentido gramatical, ao passo que Ambrósio e Agostinho foram mais influenciados pelos métodos alegóricos de Alexandria. Mas o entendimento teológico de Agostinho, especialmente seu reconhecimento do amor divino como o elemento essencial na revelação, forneceu-lhe um princípio hermenêutico sadio e manteve a sua alegorização dentro dos limites bíblicos.

A Idade Média. A distinção patrística entre os sentidos literal e "superior" da Escritura foi elaborada na Idade Média. Os escolásticos meditavam no quádruplo sentido das Escrituras: (1) o sentido literal, que narrava as coisas feitas e ditas no registro bíblico segundo seu significado superficial; (2) o sentido moral, que ressaltava lições para a vida e a conduta; (3) o sentido alegórico, que do texto deduzia a doutrina; (4) o sentido anagógico, que derivava significados celestiais dos dados terrestres. Por exemplo, uma referência à água poderia denotar, em níveis diferentes: (1) água literal, (2) a pureza moral, (3) a prática e a doutrina do batismo, (4) a vida eterna na Jerusalém celestial (como em Ap 22.1). Alguns destes sentidos podiam ser subdivididos ainda mais: assim, variedades do significado alegórico eram o sentido místico e o que, hoje em dia, é chamado o sentido tipológico. Um excelente exemplo do sentido místico é fornecido por Bernardo de Claraval em suas homilias sobre Cantares. Havia um desenvolvimento paralelo (chamado *sōd*) na interpretação judaica: esta extraía o significado mais sublime que levava pelo conhecimento mediante o amor até o êxtase e a visão beatífica. O sentido tipológico, quando era corretamente controlado, baseava-se numa comparação de exemplos repetidos de um padrão específico no decurso de toda a Escritura. O sentido tipológico dos pormenores materiais do tabernáculo no deserto e dos sacrifícios levíticos foi achado na adoração espiritual da ordem cristã.

Lado a lado com o cultivo dos sentidos derivados, muitos centros na Europa Ocidental cultivavam a interpretação literal; esta freqüentemente estava ligada com o estudo do hebraico, cujo conhecimento era facilmente obtido dos rabinos. Um destes centros foi a Abadia de São Vítor, em Paris, onde uma escola de interpretação literal,

segundo a tradição de Jerônimo, floresceu no século XII. Nicolas de Lira, o maior hebraísta cristão da sua era, produziu comentários sobre a Bíblia inteira. Eles eram tanto literais quanto figurados, mas o autor ressaltava a primazia do sentido literal, por ser o único que podia apresentar provas. Lutero, que foi muito pouco influenciado por ele, chamou-o "uma alma magnífica, um bom hebraísta e um cristão verdadeiro".

Novos Começos. No fim do século XV e no século XVI uma série de novos desenvolvimentos fez cessar o divórcio iminente entre a exegese histórico-gramatical e a teológica. Lutero, pelo menos em princípio, recusou-se a fazer uma distinção entre estas duas formas de exegese: "O que é a teologia", perguntou ele, "senão a gramática aplicada ao texto?" Mas, uma geração antes de Lutero, outros estavam expressando pensamentos semelhantes. O estudioso inglês, John Colet, chamou atenção quando, do continente europeu, voltou para Oxford, em 1496 e, numa série de preleções sobre as epístolas paulinas, fez uma exposição delas à luz do seu contexto histórico, segundo o sentido claro do texto. Seus métodos de exegese influenciaram Erasmo.

Aos "insights" da Renascença, Martinho Lutero acrescentou os da Reforma, e fez com que a doutrina da justificação somente pela fé em Cristo fosse o princípio central da interpretação bíblica como também de tantas outras coisas. Ele rejeitou a alegoria como lixo, embora realmente tenha feito uso dela de vez em quando. João Calvino era um exegeta sistemático da escola histórico-gramatical; seu primeiro exercício neste campo foi um comentário sobre um tratado do filósofo romano Sêneca. Seus comentários bíblicos volumosos ainda são consultados com proveito.

A Contra-Reforma também deu sua contribuição ao reavivamento da exegese sadia. Num período quando o Apocalipse era exageradamente visto como arsenal de armas a serem usadas por um lado contra outro no cisma da Reforma, F. Ribera e L. Alcasar voltaram aos pais cristãos anteriores, para acharem um método mais satisfatório de interpretação daquele livro. Do lado reformado, o primeiro exegeta que abandonou a identificação do anticristo com o papado foi o jurista holandês Hugo Grotius, cujas *Annotationes in Novum Testamentum* (1641-46) foram tão objetivas que ele foi criticado por racionalismo.

Os Sentidos Básicos e Plenários. Uma vez que a Bíblia é o Livro da igreja, um contexto adicional, dentro do qual qualquer parte dela possa ser lida, é fornecido pela totalidade da história da cristandade. Aquilo que a Bíblia veio a significar nas experiências dos leitores cristãos, geração após geração, acrescentou algo a seu significado para os leitores cristãos de hoje. Este aumento de significado perfaz aquilo que é chamado de sentido plenário (*sensus plenior*). O sentido básico é aquilo que o autor pretendia transmitir, estabelecido pelo método histórico-gramatical; mas o sentido plenário, no caso de não violar o bom-senso, enriquece a apreciação da Bíblia tanto na vida da igreja como um todo, quanto na experiência pessoal de homens e mulheres cristãos. A história de Jacó lutando com o anjo no Vale de Jaboque (Gn 32.22-23), por exemplo, apresenta alguns problemas exegéticos, quando estudada no seu contexto original, mas isto não prejudica as lições que leitores em muitas eras têm aprendido dela. Oséias, nos seus dias, achou relevância na história (Os 12.3, 4), e para gerações posteriores ela tem servido como ilustração da lição que Paulo aprendeu de uma experiência diferente: "Quando sou fraco, então é que sou forte" (2 Co 12.10). Este sentido plenário, no entanto, é aceitável porque é coerente com o sentido primário, de acordo com o qual o Jacó que prevaleceu com Deus e obteve Sua bênção não foi o Jacó lutador e ardiloso, mas o Jacó que chorava, incapaz, e que se apegava numa luta corporal.

Tendências Contemporâneas. Desde a Segunda Guerra Mundial a interpretação existencial das Escrituras (especialmente do NT) tem sido amplamente cultivada, em

especial sob a influência de Rudolf Bultmann. O pensamento do próprio Bultmann foi influenciado por Wilhelm Dilthey, que insistia em que o intérprete devia projetar-se dentro da experiência do autor a fim de revivê-la, e por Martin Heidegger, que pensava no homem verdadeiramente "autêntico" experimentando a liberdade, pelo fato de ter enfrentado a realidade. Este conceito de Heidegger forneceu a "pré-compreensão" da teologia de Bultmann e, de modo não totalmente surpreendente, Bultmann achou esta "pré-compreensão" confirmada no texto do NT. Segundo a opinião dele, Heidegger estava dizendo, de modo bem independente, aquilo que os escritores do NT já tinham dito. O discípulo de Bultmann, Ernst Fuchs, considera que a tarefa hermenêutica é a criação de um "evento da linguagem" em que a linguagem autêntica da Bíblia vem ao encontro dos leitores hoje, desafiando-os à decisão, despertando a fé e realizando a salvação.

Ainda mais recente é a abordagem estruturalista, que abandona toda a preocupação no sentido de manter o significado plenário em harmonia com o significado básico. Pode-se desconsiderar todas as perguntas a respeito do pano de fundo de um texto, do seu contexto vivencial imediato e do decurso da sua transmissão; pode, até mesmo, não haver nenhum interesse pela intenção do autor, visto que a sua preocupação é com a forma final do texto como um fenômeno lingüístico independente.

Abordagens mais frutíferas são a hermenêutica da "história da salvação" representada preeminentemente por Oscar Cullmann, e a "exegese canônica" proposta por Brevard S. Childs — sendo que o primeiro olhava o texto à luz do contínuo registro da atividade salvífica de Deus que tem seu clímax em Cristo; o outro o olhava dentro do contexto da totalidade do cânon bíblico.

F. F. BRUCE

Veja também ALEGORIA; BULTMANN, RUDOLF; DEMITIZAÇÃO; DODD, CHARLES HAROLD; HEILSGESCHICHTE; ALTA CRÍTICA, TIPO, TIPOLOGIA.

Bibliografia. G. W. Anderson, ed., *Traditon and Interpretation;* J. Barr, *Old and New in Interpretation;* E. C. Blackman, *Biblical Interpretation*; C. E. Braaten, *History and Hermeneutics;* R. Bultmann, *Faith and Understanding*, I; B. S. Childs, *Exodus: A Commentary*; O. Culmann, *Salvation in History*; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*: F. W. Farrar, *History of Interpretation*; H. G. Gadamer, *Truth and Method*; L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the OT in the New*; R. M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*; B. Lindars, *NT Apologetic*; I. H. Marshall, ed., *NT Interpretation;* D. E. Nineham, ed., *The Church's Use of the Bible Past and Presence*; J. M. Robinson and J. B. Cobb, *The New Hermeneutic*, II; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*; P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*; A. C. Thiselton, *The Two Horizonts*; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*; J. Weingreen, *From Bible to Mishna*; J. D. Wood, *The Interpretation of the Bible.*

INVEJA. No AT, *qānā'* e seus derivados são traduzidos por "inveja" e, em alguns casos, "ciúmes" ou "zelo". O significado radical do verbo hebraico é "tornar-se intensamente vermelho", isto é, o enrubescer que resulta da emoção.

Ocorrências típicas no AT estão em Gn 30.1 — onde Raquel tem inveja (ou "ciúmes") da sua irmã Lia, que dá filhos ao marido das duas, Jacó, enquanto ela permanece estéril — e Gn 37.11, onde os irmãos de José ficam com inveja dele, depois de ouvirem a interpretação do seu sonho.

Em várias passagens do AT há referências antropomórficas ao zelo de Deus (Ex 20.5, no contexto do mandamento contra a adoração a outros deuses; Dt 4.24, a admoestação contra a adoração de imagens). Calvino observa a respeito do segundo

mandamento: "É como se [Deus] dissesse que somente a Ele devemos nos apegar... Não devemos transferir a outro aquilo que pertence a Ele" (*Institutas* 2; 8.16.18).

As expressões no AT "maus olhos" e "olhar" também indicam inveja e ciúmes. Em 1 Sm 18.9, o verbo indica a inveja que Saul tinha de Davi após as vitórias publicamente aclamadas deste último. Uma implicação adicional é que a inveja é o resultado do fato de Saul ter sido possuído por um espírito mau depois de o Espírito de Deus Se afastar dele (1 Sm 16.14-16). De modo coerente com a rejeição do dualismo pelo AT, o espírito mau é caracterizado por ser da parte de Deus.

O termo "maus olhos" (lit.) também ocorre no NT (Mc 7.22 onde, numa lista de atos pecaminosos, é geralmente traduzido por "inveja"). Inveja e ciúmes no NT são principalmente traduções de *phthoneō* e *phthonos*. O verbo é usado em Gl 5.26, "tendo inveja uns dos outros", que é contrastado com o ser orientado pelo Espírito. Conforme observa D. H. Field, a inveja é destacada em várias listas de maus hábitos que se acham nas epístolas paulinas. Em Rm 1.29, é "uma identificação daqueles que foram entregues por Deus a uma disposição mental reprovável"; em Gl 5.21, uma obra da carne; em Tt 3.3, uma característica da vida anterior à conversão, que deve ser despojada por aqueles que tiveram a experiência da salvação; e em 1 Tm 6.4 "é sintomática do ensino pseudo-cristão que depende da controvérsia e das disputas de palavras".

Sem dúvida, a inveja, e não a lealdade a Roma, motivou os judeus a entregarem Jesus para ser julgado e a exigirem a Sua crucificação (veja esp. Mc 15.10), fato este que foi percebido por Pilatos (Mt 27.18).

O significado de *phthonos* em Tg 4.5 é largamente debatido. A referência pode dizer respeito à natureza invejosa do espírito humano que Deus deu à humanidade ou à característica de Deus que "anseia com zelo [cf. Ex 20.5] pelo espírito que ele fez habitar em nós". Douglas Moo oferece uma resenha completa da discussão.

Embora o ciúme possa, em raras ocasiões, ter uma conotação boa, a inveja é universalmente má. O exemplo bíblico mais impressionante é seu efeito ruinoso e mortífero sobre Saul, cujo ciúme de Davi "fez mais para arruinar a sua saúde do que seus anos avançados" (R. McCracken). A inveja bem merece seu lugar entre os pecados cardinais.

V. CRUZ

Bibliografia. D. H. Field, *NDITNT*, II, 440s.; S. Laws, *The Epistle of James*; R. J. MacCracken, *What is Sin? What Is Virtue?*; D. Moo, *Tiago, Introdução e Comentário*.

INVOCAÇÃO DOS SANTOS. Pedidos a pessoas no céu, visando a sua intercessão diante de Deus para apoiar as orações daquele que suplica.

A prática da invocação dos santos deriva da doutrina da comunhão dos santos, a fraternidade entre todos os membros do Corpo de Cristo, incluindo a igreja militante, na terra, e a igreja triunfante, no céu. Se a comunhão cristã impele os crentes aqui na terra a levar os fardos uns dos outros em oração, parece razoável concluir que a compaixão daqueles que morreram os dispõe ainda mais a orar por aqueles que ainda lutam contra o mal e o sofrimento, especialmente porque aqueles que estão no céu já não têm cuidados para enfrentar.

O apoio bíblico para a prática é indireto. O fato de que os crentes devem orar uns pelos outros é explícito (Rm 15.30; Tg 5.16); a preocupação dos mortos com os vivos aparece no caso do rico no Hades (Lc 16.27-28). O ensino das igrejas católica e ortodoxa infere que os santos no céu conhecem as necessidades dos fiéis e se deleitam em ajudar seus irmãos, por amor ao reino de Deus. Com gratidão respeitosa, os que

estão na terra invocam a intercessão eficaz dos santos. Semelhante intercessão não deprecia a Cristo, o Mediador, mas, pelo contrário, honra-O, pois é através dos Seus méritos que todas as orações são proferidas. Embora os crentes possam, com certeza, orar diretamente a Deus, o louvor da Sua glória é aumentado ao se reunirem as orações dos bem-aventurados no céu com aquelas que provêm da terra.

Tendo começado no século III, a prática da invocação intensificou-se durante a Idade Média, associada com a veneração exagerada dos santos padroeiros e das relíquias. O Concílio de Trento moderou a prática, ao declarar que era "bom e útil" invocar os santos, sem, porém, ordenar a invocação nem excomungar os que negassem a sua eficácia.

A teologia da Reforma identificou como blasfêmia a idéia de que almas humanas escutam a oração. A doutrina luterana reconhecia que os santos realmente oram de um modo geral pela igreja militante, mas não recebem as orações da parte desta. Calvino negava que os santos que já partiram "abandonam seu próprio repouso para serem envolvidos nos cuidados terrestres".

A moderna teologia católico-romana afirma que a invocação é apropriada, enquanto faz distinção entre a adoração divina (*latria*) e o respeito pelos santos (*dulia*). Recentemente, alguns não-católicos começaram a levar em conta a união entre os crentes vivos e os mortos em Cristo, mediante a qual se roga a Deus que receba por "comprecação" os louvores dos bem-aventurados no céu em uníssono com os da igreja na terra.

P. D. STEEVES

Veja também COMUNHÃO DOS SANTOS, A; VENERAÇÃO DOS SANTOS.

Bibliografia. P. Brown, *The Cult of the Saints*; J. Calvin, *As Institutas da Religião Cristã,* 3.20.20-27; J. Gibbons, *The Faith of Our Fathers*; T. G. Tappert, ed., The Augsburg Confession, Art. 21, in *The Book of Concord;* J. Pelikan, *The Christian Tradition,* III: The Growth of Medieval Theology.

IRA. Esta emoção é ricamente representada por sete palavras na terminologia hebraica, mas apenas por duas em grego. Porque o nariz se destacava na respiração forte que acompanhava o aumento da adrenalina no sangue, a "ira" era comumente representada por "nariz", "narina" (heb. *'ap*). A intensidade da ira era expressa por palavras como "fúria", "calor", "arder de raiva" (heb. *ḥēmâ, hārâ, 'ebrâ, zā'ap, qāṣap*) ou "ficar irritado", "ficar magoado" (*pā'am*). O NT empregava *thymos* para descrever a ira emocionalmente intensa, e *orgē* como a conseqüência de um julgamento moral, mas na LXX os dois termos eram intercambiáveis.

A ira de Deus é uma reação deliberada contra tudo quanto viola a Sua natureza santa. O povo da aliança foi ordenado a imitar a santidade de Deus (Lv 11.44), e quando deixava de fazer assim, sentia a Sua ira, quer através de circunstâncias naturais (Nm 21.6), quer através de outras nações (Is 10.5). Até mesmo os servos escolhidos de Deus experimentaram a Sua ira punitiva, conforme aconteceu com Moisés (Ex 4.14), Miriã (Nm 12.9), Jonas (Jn 1.4) e outros. Todas as violações do acordo segundo a aliança expunham os israelitas à ira de Deus, que somente poderia ser desviada pelo arrependimento verdadeiro.

Jesus irou-se contra Seus discípulos, quando estes não deixaram que as crianças fossem trazidas a Ele (Mc 10.14), e contra os membros da sinagoga em Cafarnaum, que tinham os corações endurecidos (Mc 3.5). Expressões semelhantes de ira foram dirigidas contra os saduceus (Mc 12.24-27), os escribas e os fariseus (Mt 23.13-36), e Pedro (Mt 16.23), sendo que em cada ocasião a Sua ira representava Sua rejeição da

injustiça. A ira humana pode ser egoísta (Gn 4.5; Nm 24.10), justa (Ex 16.20; 2 Sm 12.5) ou uma combinação das duas (Gn 34.7; 2 Sm 13.21). No NT, a ira humana geralmente é condenada (Gl 5.19-21; Cl 3.8).

R. K. HARRISON

Veja também EMOÇÃO; IRA DE DEUS.

Bibliografia. H. C. Hahn, *NDITNT*, II, 441-49.

IRA DE DEUS. A ira, o furor e a indignação são partes integrantes da proclamação bíblica do Deus vivo em Sua oposição ao pecado. Ao passo que o amor de Deus é espontâneo em Seu próprio Ser, Sua ira é provocada pela iniqüidade de Suas criaturas. Desta forma, é o ferir do Seu amor gracioso, a rejeição da Sua misericórdia oferecida, que evoca a Sua ira santa. O ato da ira de Deus é a Sua obra estranha (Is 28.21). C. H. Dodd observou muito bem: "A ira é o efeito do pecado humano; a misericórdia não é o efeito da bondade humana, mas é inerente ao caráter de Deus".

Por outro lado, os estudos exaustivos de Fichtner no AT e de Staehlin no NT não sustentam a tese de que a ira é uma retribuição impessoal, o resultado automático e causal de uma lei abstrata. No AT, a ira é expressão do livre-arbítrio pessoal e subjetivo de Javé, que castiga ativamente o pecado, assim como no NT é a reação pessoal de Deus, não uma hipóstase independente. Diante do mal, o Santo de Israel não foge da responsabilidade de executar o julgamento. Às vezes, ele demonstra Sua ira do modo mais pessoal possível. "Agora em breve derramarei o meu furor sobre ti, cumprirei a minha ira contra ti..." (Ez 7. 8-9). Em passagens do NT como Jo 3.36; Rm 1.18; Ef 5.6; Cl 3.6; Ap 19.15; 11.18; 14.10; 16.19; 6.16; cf. Rm 9.22, a ira é especificamente descrita como a ira de Deus, a Sua ira, a Tua ira, ou a ira do Cordeiro. A ira de Deus está sendo constantemente revelada do céu, entregando ativamente os maus à impureza, a vis paixões, a mentes réprobas, e castigando-os no dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus (Rm 1.18-2.6). Em 2 Ts 1.7-9, Paulo redige da maneira mais pessoal possível uma descrição do ato do Senhor Jesus ao castigar diretamente os desobedientes.

No retrato bíblico total a ira de Deus não é tanto uma emoção ou estado de ânimo irado, mas é a firme oposição da Sua santidade ao mal. Assim, a ira de Deus é vista nos seus efeitos, no castigo divino do pecado nesta vida e na do porvir. Estas inflições incluem a pestilência, a morte, o exílio, a destruição de cidades e nações iníquas, o endurecimento dos corações e a eliminação do povo de Deus por causa da idolatria ou da descrença. Este alcança a vida do porvir nas descrições dadas por Jesus do castigo eterno num inferno de fogo, onde o verme não morre e o fogo não é apagado. O dia da ira é o julgamento final de Deus contra o pecado, Sua condenação irrevogável dos pecadores impenitentes.

A descrição de Deus no AT: "lento em irar-Se e abundante em misericórdia" é melhor entendida como uma bendita revelação cheia de admiração e reverente temor. Pois somente aquele que apreende a realidade da ira de Deus é dominado pela grandeza da Sua misericórdia, conforme declarada em Is 54.7-10 ou no Sl 30.5: "Porque não passa de um momento a sua ira; o seu favor dura a vida inteira". Assim como a misericórdia obtém a primazia nestas passagens do AT, também no NT a palavra suprema é a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus Pai que se torna nosso na comunhão do Espírito Santo.

Assim, a via de escape da ira do Onipotente é apresentada abundantemente nos dois Testemunhos. Embora os esforços frágeis do homem sejam insuficientes, o coração amoroso do próprio Deus fornece uma via de salvação. Ele chama os homens

ao arrependimento, a que se voltem a Ele, para receberem o Seu perdão e renovação. Ele aceita a intercessão dos Seus servos – de Abraão, Moisés, Eliézer e Jeremias – em favor do Seu povo, e Ele mesmo providencia o sistema sacrificial do AT mediante o qual a Sua ira pode ser desviada.

No NT, a chamada é à fé, ao arrependimento, ao batismo em nome do Senhor Jesus que nos salva da ira vindoura (1 Ts 1.9-10). Porque quando somos justificados pelo Seu sangue e reconciliados pela Sua morte, somos salvos da ira pela Sua vida (Rm 5.9-10). A palavra mais pungente a respeito do castigo divino é que ele é a ira do Cordeiro que tomou sobre si os pecados do mundo, e os suportou.

W. C. ROBINSON

Veja também JULGAMENTO; CASTIGO ETERNO.

Bibliografia. H. Schönweiss e H. C. Hahn, *NDITNT, II, 441ss.*; G. Bornakamm, *Early Christian Experience*; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*; H. Kleinknecht *et al.*, *TDNT, V, 382ss.; R. V. G. Tasker, The Biblical Doctrine of the Wrath of God*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; G. H. C. Macgregor, "The Concept of the Wrath of God in the NT", *NTS* 7:101ss.

IRINEU (c. de 130 - c. de 200). Um pai grego da igreja primitiva. Na sua juventude, Irineu escutou a Policarpo, bispo de Esmirna, discípulo de João. Na sua maturidade, foi bispo de Lyon, na Gália. Irineu ("pacífico") procurou mediar entre as igrejas da Ásia Menor e Roma nas disputas montanista e quartodecimana.

Dois de seus tratados ainda existem. *Demonstração* (ou Prova) *da Pregação Apostólica* pode ter sido escrito com um propósito apologético ou catequético. Ele apresenta Cristo e o cristianismo como o cumprimento da profecia do Antigo Testamento. A história da salvação é estruturada de conformidade com as várias alianças que Deus fez com o homem.

Contra Heresias ("A Refutação da Falsa Gnosis") é uma obra polêmica que se opõe ao gnosticismo. Contra a interpretação mitológica das Escrituras feita pelos gnósticos, contra sua associação entre a matéria e o mal, e contra sua escatologia espiritualizante, Irineu propôs uma interpretação das Escrituras, em conformidade com um resumo da pregação apostólica (a "regra da verdade"), das doutrinas da criação, redenção e ressurreição, e da teologia quiliasta.

A contribuição mais original que Irineu deu à teologia foi sua doutrina da recapitulação (*recapitulatio*). O Cristo plenamente divino tornou-Se plenamente homem a fim de resumir em Si mesmo toda a humanidade. O que foi perdido mediante a desobediência do primeiro Adão foi restaurado através da obediência do segundo Adão. Cristo passou por todas as etapas da vida humana, resistiu a todas as tentações, morreu e ressuscitou Vencedor sobre a morte e o diabo. A analogia com Adão foi estendida para incluir Maria como uma nova Eva. Os benefícios da vitória de Cristo estão disponíveis mediante a participação nEle.

Irineu contribuiu com a doutrina da sucessão apostólica para a organização eclesiástica em desenvolvimento. Os gnósticos alegavam possuir uma tradição secreta derivada dos apóstolos. Irineu argumentava que se os apóstolos tinham segredos a transmitir, eles os teriam entregue aos homens que nomearam como bispos das igrejas. A sucessão passava de um ocupante da cátedra de ensino para o ocupante seguinte em cada igreja, e não do ordenador para o ordenado. A natureza pública do ensino administrado pelos bispos e a uniformidade deste ensino entre todas as igrejas garantiam que a tradição apostólica era genuína. A igreja de Roma, fundada por Paulo e Pedro, e refletindo todas as demais igrejas, desempenhou um importante papel neste

argumento.

Irineu é o autor mais antigo cujas obras sobrevivem e que argumenta com base nas Escrituras como um todo: o NT bem como o AT, e uma seleção de escritos do NT que se aproxima do cânon atual.

E. FERGUSON

Bibliografia. V. Ammundsen, "The Rule of Truth in Irenaeus," *JTS* 13:574-580; F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum;* J. Lawson, *The Biblical Theologyof Saint Irenaeus*; E. Molland, "Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession," *JEH* 1:12-28; G. Wingren, *Man and the Incarnation*; E. P. Meijering, "God, Cosmos, History," *VC* 28:248-76; D. R. Schultz, "The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature," *VC* 32:161:90.

IRMÃOS DA VIDA COMUM. Uma sociedade religiosa na Holanda, que existiu entre o século XIV e o início do século XVII. Segundo se relata, desenvolveu-se a partir de reuniões regulares realizadas em Deventer, onde Gerhard Groote e alguns de seus amigos se congregavam na casa de Florent Radewijns. Groote, um pregador leigo, era o primeiro líder da nova comunidade, que consistia de clérigos e leigos. Os membros não faziam votos, não se filiavam a ordem religiosa alguma, mas procuravam viver na presença de Deus uma vida de dedicação total e preparar-se para a vida eterna. Contudo, além disso, esta linha mística foi complementada de modo saudável pela filantropia ativa com os pobres e o estabelecimento de albergues para estudantes. A partir daí desenvolveram-se algumas das melhores escolas no século XV. Entre aqueles que receberam benefícios do treinamento pelos Irmãos esteve Erasmo, o maior humanista dos seus tempos. Tomás de Kempis, outro estudante e, depois, membro da comunidade, produziu sua *Imitação de Cristo*, que reflete boa parte do espírito e dos ideais do movimento.

Os Irmãos representavam uma reação contra a frouxidão moral e a falta de zelo religioso então existentes. Muitas das suas comunidades (que já se tinham espalhado na Alemanhã e, de lá, para a Suíça) obtinham sua renda do trabalho de copiar manuscritos, principalmente Bíblias, missas e livros de orações. "Vocês devem ordenar o trabalho das suas mãos", foram as instruções que os copistas receberam, "de modo a serem levados à pureza de coração, porque vocês são fracos e não podem estar sempre praticando os exercícios espirituais; por essa razão foi instituído o trabalho manual". Florent assumiu a liderança depois da morte de Groote em 1384; ele e alguns outros expandiram os interesses dos Irmãos ao se tornarem cônegos agostinianos e ao fundarem a famosa congregação de Windesheim. Este movimento, às vezes conhecido como a *Devotio Moderna*, foi ultrapassado pela Reforma, e não sobreviveu por muito tempo após o início do século XVII.

J. D. DOUGLAS

Veja também DEVOTIO MODERNA; TOMÁS DE KEMPIS; GROOTE, GERARD.

Bibliografia. A. Hyma, *The Brethren of the Commom Life* e *The Christian Renaissance;* S. Kettlewell, *Thomas à Kempis and the Brethren of the Common Life*, 2 vols.

IRONSIDE, HENRY ALLEN (1876-1951). Mestre bíblico, evangelista, pastor e autor de grande popularidade. Nascido em Toronto, no Canadá, "Harry" Ironside foi de mudança com sua família para a Califórnia, em 1886. Ali, converteu-se com a idade de quatorze

anos, e começou a pregar. Depois de um breve período como oficial do Exército de Salvação, Ironside pediu demissão, porque já não aceitava o conceito do movimento da santidade no tocante à "inteira santificação". Filiou-se aos Irmãos de Plymouth e deu início a um ministério de pregação e ensino que se tornaria muito bem sucedido. Embora fosse essencialmente autodidata, sempre era muito procurado como expositor nas conferências e institutos bíblicos. De 1925 a 1943, serviu como professor visitante no Seminário Teológico de Dallas. De 1930 a 1948 foi pastor da Igreja Memorial Moody em Chicago, posição esta que lhe trouxe muitas críticas dos Irmãos de Plymouth, que rejeitam as idéias de "ministérios de um só homem" e de um salário estipulado para pregar o evangelho. Durante uma viagem de pregação na Nova Zelândia, Ironside sofreu um ataque fatal do coração e foi enterrado em Auckland, em janeiro de 1951.

Além dos seus ministérios itinerantes e pastorais, Ironside é mais conhecido por sua produção literária prolífica. Produziu quase cem livros e panfletos de importância, principalmente sobre temas expositivos e proféticos. Ironside foi um personagem de destaque na popularização do dispensacionalismo entre os evangélicos norte-americanos e, na maioria das vezes, seguiu os pontos de vista da *Bíblia de Referência de Scofield*.

T. P. WEBER

Veja também DISPENSAÇÃO, DISPENSACIONALISMO.

Bibliografia. E. S. English, *Ordained of the Lord*; H. A. Ironside, *The Mysteries of God, The Lamp of Prophecy, A Historical Sketch of the Brethren Movement, The Great Parenthesis* e *The Prophet Isaiah.*

IRRACIONALISMO. A crença filosófica que afirma que se faz contato com a realidade de modo não-racional. Aquilo que é real é supra-racional ou trans-racional e, portanto, exige uma abordagem não-racional a fim de se entrar em contato com ele. A abordagem pode ser pela intuição (Bergson), pela vontade (Schopenhauer), pela emoção (o romantismo) ou pelo misticismo (Plotino).

O irracionalismo na teologia é a crença de que se faz contato com Deus de modo não-racional. O intuicionismo, o misticismo e o existencialismo religiosos são formas de irracionalismo religioso. O liberalismo, arraigado na filosofia romântica ou panteísta, tem fortes conotações de irracionalismo, assim como também boa parte da teologia contemporânea que tem sido influenciada pelas doutrinas de Kierkegaard, acerca da dialética e do paradoxo, e pela separação que o existencialismo faz entre a existência e a essência (também de Kierkegaard).

B. RAMM

IRVING, EDWARD (1792-1834). Ministro evangélico da Igreja da Escócia, que procurou voltar atrás na posição anticarismática da Reforma Protestante e reintroduzir no protestantismo a dimensão carismática. Um homem de criatividade e poderes singulares de expressão, passou a criticar seus colegas evangélicos já no começo do seu ministério. Crendo que tinha sido chamado como um profeta de Deus com uma mensagem – que ainda não era clara – ao protestantismo britânico dos seus dias, aceitou com muito bom grado o convite para se tornar ministro de uma pequena congregação em Londres, em 1822. Ali foram logo reconhecidos seus dons no púlpito, e, já em 1827, a grande Igreja de Regent Square foi construída, a fim de comportar ali as multidões.

Temeroso do liberalismo, e desiludido com o otimismo empreendedor do

evangelicalismo, seu romantismo levou-o, acompanhado por um grande número de protestantes confessos, a buscar as respostas às necessidades do presente numa era dourada do passado. A era em consideração foi a Reforma, mas ao passo que a maioria dos confessionalistas britânicos procurava a resposta na doutrina de Reforma, ele, como de costume, trilhou seu próprio caminho. Discerniu que boa parte do poder da Reforma achava-se na sua teologia sacramental e, assim, enfatizou especialmente a presença e o poder do Espírito Santo no batismo — um sacramentalismo carismático.

Suas expectativas aumentaram quando entrou em contato com alguns dos primeiros anglicanos evangélicos pré-milenistas. Na volta iminente de Jesus Cristo, via a remoção do liberalismo e do evangelicalismo; mas, além disso, via um breve período antes da Segunda Vinda em que haveria um derramamento das chuvas serôdias do Espírito Santo. Com sua exuberância e expectativa, tornou-se o primeiro grande popularizador do pré-milenismo do século XIX, conduzindo a esta nova forma de pensamento pais reconhecidos do movimento, tais como J. N. Darby e outros irmãos de Plymouth mais antigos. Àquela altura, ele estava defendendo uma escatologia carismática.

A etapa seguinte no desenvolvimento de Irving foi sua convicção de que os dons "extraordinários" do Espírito Santo seriam novamente dados, logo antes da Segunda Vinda. Assim ele pregava, e por eles esperava. Durante este período também desenvolveu uma cristologia carismática em que ensinava que, na encarnação, Jesus Cristo recebeu a natureza humana de após a Queda, mas que a atividade do Espírito O guardava do pecado. Semelhantes conceitos criaram muita oposição na Igreja da Escócia, oposição esta que se intensificou quando ele anunciou que suas novas opiniões descortinavam um triunfo universal de Cristo que já não poderia reconciliar-se com o calvinismo tradicional.

Depois, na primavera de 1830, surgiu uma notícia de que o falar em línguas ocorrera no oeste da Escócia e, depois de um ano, as manifestações estavam presentes na Igreja de Regent Square. Excluído do seu púlpito pelo presbitério, e depois deposto pela Igreja da Escócia na sua assembléia geral (1833), Irving e seus seguidores, quase todos antigos anglicanos evangélicos, acharam seu caminho naquilo que veio a ser conhecido como a Igreja Apostólica Católica. Aqueles que tinham o dom do apostolado conferiram a Irving uma categoria bastante inferior, que ele aceitou, morrendo poucos meses depois.

I. S. RENNIE

Bibliografia. M. Oliphant, *The Life of Edward Irving,* 2 vols; G. Carlyle, *The Collected Writings of Edward Irving*, 5 vols.; A. L. Drummond, *Edward Irving and His Circle*; R. A. Davenport, *Albury Apostles*; E. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*; G. Strachan, *The Pentecostal Theology of Edward Irving;* W. Oliver, *Prophets and Millennialist*; H. C. Whitley, *Blinded Eagle*.

ISHI. Segundo Os 2.16-17, este é o novo título com o qual Israel se dirigirá a Javé, seu Senhor da aliança (heb. *'îšî*, "meu marido"); já não usará o nome Baal (heb. *ba'ᵉlî*, "meu senhor") em contexto algum. Assim, Oséias conclama a um rompimento total com a adoração sincretista praticada em Israel no século VIII (2. 19), e promete uma nova aliança de "casamento" entre Javé e o Seu povo (2.16, 20-22).

S. F. NOLL

ISRAEL, O NOVO. Uma descrição da Igreja, que surge da convicção de que a posição de Israel como o povo eleito de Deus foi transferida à Igreja, de modo que Israel já não

tem direito ao título. A descrição não é usada diretamente no NT, mas é claro que o NT pode adotar este conceito do relacionamento sem usar a expressão. Tem sido usada desde os tempos de Tertuliano, e para a teologia é claramente vital saber se o NT apóia o seu uso. Perguntamos, portanto: A Igreja poderia ter sido chamada o Novo Israel no NT?

O NT apresenta um quadro da continuidade bem como da descontinuidade entre si mesmo e o AT.

Descontinuidade. Há algumas horríveis expressões de julgamento contra Israel por sua não-aceitação do Cristo (*e.g.*, Mt 23.37-38; Mc 13.2; Lc 19.41-44; Jo 8.24; Rm 9.27-29; 11.8-10; 1 Ts 2.16), bem como fortes expressões da insuficiência e natureza provisória da lei do AT (Rm 3.20; 8.3; Gl 3.23-25; Fp 3.6-7; Hb 8.13) e, ainda, uma polêmica contra instituições israelitas (*e.g.*, o ofício do ensino — Mt 23.2ss.; o sistema sacrificial — Hb 10.3-4, 11; o templo — Jo 2.13-22; At 7.48-53; a adoração na sinagoga — 2 Co 3.14-15).

Continuidade. O NT também afirma a origem divina do Antigo e sua compatibilidade com o evangelho (Mt 5.17-18; 22.41-46; Jo 5.37-39; 10.35; Rm 3.2, 31; 7.12, 14; 13.8-10; 15.4), e, como conseqüência, achamos figuras de linguagem, instituições e profecias do AT aplicadas a Cristo e à Igreja. Paulo assevera a certeza da derradeira salvação de Israel (Rm 11.25-26), e a igreja primitiva (seguindo o exemplo de Jesus) sentiu-se completamente à vontade nas instituições de Israel ou as adotou para si mesma (o templo — Lc 2.49; Jo 5.1; At 3.1; o ofício do ensino e a profecia — Mc 1.21; At 13.15-16; a sinagoga — Lc 4.16; At 13.5).

Harmonização. Como estas duas atitudes devem ser harmonizadas? Alguns têm sustentado que os escritores do NT simplesmente não conseguiam esclarecer sua relação com Israel e a Lei, porque estavam numa posição de profundo envolvimento pessoal. Mas isto, geralmente, é um incentivo vital à clareza mental. Paulo, entre outros, tinha que pensar com muito cuidado a respeito desta questão, porque na sua missão entre os gentios ela se levantou em duas frentes opostas: de um lado, os "judaizantes" argumentavam que a vinda de Cristo não importava em nenhuma alteração mesmo na situação preexistente: Israel ainda é o povo eleito de Deus, de modo que os convertidos gentios deviam filiar-se a Israel (pela circuncisão) bem como à Igreja (pelo batismo). Contra eles, certos cristãos gentios argumentavam que Israel tinha perdido definitivamente o direito à sua posição especial, sendo que Deus estabelecera em Cristo uma nova ordem gentílica de salvação, em que a Lei não tinha lugar algum.

Paulo caminhava cuidadosamente entre estes extremos. Alguns estudiosos sustentam que a reação dele foi diferente da de outros autores do NT, mas examinando o NT como um todo, surge o seguinte quadro:

(1) *Cristo, e não qualquer grupo específico de pessoas, é o centro dos propósitos de Deus.* "Porque quantas são as promessas de Deus tantas têm nele o sim", diz Paulo (2 Co 1.20). Em Gálatas, Paulo retrata a Cristo como "o descendente de Abraão" quando este recebeu a promessa "a ti e ao teu descendente" (Gn 17.7-8), na qual foi baseada a eleição de Israel (Gl 3.16). Em certo sentido, portanto, o próprio Cristo é o povo de Deus, concretizando em Si tudo quanto Deus pretendia para os eleitos. Mateus desenvolve o mesmo argumento de modo vívido, quando mostra que Deus reencenou os grandes eventos da eleição de Israel. Ele desce ao Egito para evitar a destruição (Mt 2.13; Gn 45.7; 50.20), sendo trazido de volta como Filho de Deus (Mt 2.15; Ex 4.22). Ele passa pela água como Israel (Mt 3.13-17; 1 Co 10.1-2; Ex 14.22), e é tentado no deserto (Mt 4.1-11; Dt 8.3). Finalmente, senta-Se numa montanha e Seus discípulos se reúnem ao Seu redor para ouvir a Sua Torá, exatamente como Moisés no Sinai, ao receber a Torá da parte de Deus (Mt 5.1-12; Ex 19.20-20.17).

(2) *Segue-se que o povo de Deus e o AT devem ser entendidos de modo cristocêntrico.* Somente em Cristo, diz Paulo, são cumpridas as promessas feitas a Abraão. "Se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão, e herdeiros segundo a promessa" (Gl 3.29). Visto que todos, quer judeus, quer gentios, podem aceitar Cristo pela fé, segue-se que Abraão não é meramente o pai do Israel histórico como também "o pai de todos os que crêem", qualquer que seja sua origem nacional (Rm 4.11; cf. Mt 8.5-13). De modo inverso, os direitos de reivindicar Abraão como pai e de desfrutar da filiação a Israel são perdidos pelos judeus que se recusam a crer (Rm 9.6-7; Jo 8.39-44; cf. Rm 2.28-29). Desta forma, o nome de Israel é corretamente aplicado somente àqueles judeus que formam o remanescente salvo em Cristo (cf. Gl 6.16: aqui a frase "Israel de Deus" pode referir-se à igreja inteira, com judeus e gentios, mas é provável que Paulo esteja orando especialmente pelos cristãos judaicos); e os cristãos gentios podem retratar sua posição como "enxerto" na "árvore" antiga do povo de Deus (Rm 11.17-24).

Cristo, portanto, fornece a chave para a compreensão certa do AT. Suas instituições (*e.g.*, o sumo sacerdote — Hb 4.14; o rei davídico — Lc 1.32-33) e suas profecias (*e.g.*, o profeta como Moisés — At 3.22-23; Jo 5.46; o Servo do Senhor — Mc 10.45; At 3.13; a Nova Aliança — Hb 8.6-13) são aplicadas a Jesus, e a própria Lei acha seu significado somente ao apontar para Ele (Rm 3.21; 10.4; Gl 3.24).

(3) *O juízo contra Israel não cancela a sua eleição.* Interpretar o AT por meio de Cristo não importa em qualquer mudança repentina de direção. Assim como Zacarias proclamou o cumprimento da aliança em Cristo (Lc 1.67-79), assim também Paulo insiste que a palavra de Deus permanece firme (Rm 9.6), que Ele não rejeitou o Seu povo (Rm 11.1) e que Israel será salvo (vv. 25-26), porque "os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis" (v. 29). Mas Israel será salvo através de um juízo que removerá a escória e o purificará de uma vez por todas (Rm 9.27-29; Is 1.24-26).

(4) *Modos veterotestamentários de entender o povo de Deus podem ser aplicados à Igreja.* Os eventos salvíficos do AT, especialmente o Êxodo, são usados para iluminar a salvação em Cristo (*e.g.*, Jo 6; 1 Co 10.1-11); o verdadeiro significado da religião do AT é achado no evangelho (*e.g.*, Rm 3.24-25; Hebreus; 1 Pe 1.18-19); e muitas vezes figuras de linguagem atribuídas a Israel são aplicadas aos crentes (*e.g.*, Lc 12.32; Jo 15.1; 1 Pe 2.9).

Conclusão. Devemos concluir que o Novo Israel não reflete a plenitude do pensamento do NT. O Israel renovado subentenderia uma linha divisória menos marcante entre os testamentos e ajudar-nos-ia, hoje, levar a sério a declaração radical de Paulo de que o evangelho trata "primeiro do judeu e também do grego" (Rm 1.16).

S. MOTYER

Veja também IGREJA, A.

Bibliografia. D. L. Baker, *Two Testaments: One Bible*; F. F. Bruce, *The NT Development of OT Themes;* W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; H. L. Ellison, *The Mystery of Israel*; D. J. Harrington, *God's People in Christ: NT Perspectives on the Church and Judaism*; W. Hendriksen, *Israel in Prophecy*; H. Räisänen, *Paul and the Law;* P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church.*

ISRAEL E A PROFECIA. A declaração da Palavra de Deus ao povo de Deus (Israel). Em qualquer consideração de Israel no contexto de profecia há dificuldade na definição exata dos termos. Em primeiro lugar, a palavra "profecia" deve ser claramente entendida, porque, se for mal usada, pode distorcer qualquer tentativa de se compreender o lugar de Israel na profecia. O conteúdo da profecia, levando-se em conta

a definição fundamental acima, pode variar. A Palavra de Deus pode referir-se ao passado, ao presente ou ao futuro, embora em primeira instância sempre tenha alguma relevância para seu presente, nos tempos do profeta. Quando a Palavra divina se ocupa com o futuro distante, é meramente uma parte da profecia bíblica, a saber: a escatologia profética. Visto que os profetas no AT eram israelitas, e uma vez que a sua mensagem dizia respeito ao povo escolhido, segue-se que quase toda a profecia, incluindo a escatologia profética, tinha como seu enfoque básico Israel (incluindo o reino unido e, depois de 922 d. C., os Estados separados de Judá e Israel). Esta declaração de princípios fundamentais é crucial, porque no uso popular atual a palavra "profecia" já se tornou mais ou menos sinônimo de predição e futurologia. Esta abordagem popular e moderna da profecia é tipificada numa famosa brochura atual: "A profecia é simplesmente a história escrita de antemão". Esta abordagem do assunto é uma distorção fundamental da idéia veterotestamentária de profecia.

Uma segunda dificuldade pertence ao uso da palavra "Israel". Nas discussões modernas da escatologia profética da Bíblia, referências freqüentes são feitas a Israel. Mas nem sempre é fácil determinar a partir das fontes se a referência diz respeito a Israel no sentido do AT (a nação do povo escolhido), em algum sentido nacionalista futuro (um Israel restaurado) ou se a referência aplica-se à Igreja, que pode talvez ser aludida como o Novo Israel. Embora a primeira dificuldade surja simplesmente de uma interpretação errônea, a segunda relaciona-se com a interpretação de textos difíceis tais como Gl 6.16 (veja Richardson).

A Mensagem Profética Básica a Respeito de Israel. Os profetas, de modo geral, dirigiram a Palavra de Deus a Israel no decurso da história da nação nos tempos do AT, durante e depois do Exílio, continuando até o período quando o povo escolhido já não sobrevivia como nação distinta e independente. Antes do começo do Exílio (587/6 a.C.), a mensagem dos profetas era de que o fracasso de Israel no relacionamento da aliança tinha sido tão fundamental que, se não houvesse arrependimento, viria o juízo; a aliança estaria terminada. A mensagem visava provocar o arrependimento e, assim, evitar o julgamento; o fracasso final da nação em redescobrir a essência do seu relaciomento de aliança com Deus culminou com o fim do Estado independente de Israel.

Durante e após o Exílio, os profetas continuaram a dirigir a palavra de Deus ao Israel que sobreviveu, não como uma nação, mas como um povo. Parcialmente, sua mensagem era dirigida àqueles que estavam no Exílio e aos que voltavam à terra prometida. Os profetas continuavam a falar do juízo vindouro, mas, no tocante ao futuro, falavam também de uma restauração de Israel que estava além do juízo. Na interpretação de passagens proféticas específicas, às vezes é difícil saber se a restauração da qual falam é cumprida na volta de Israel à terra prometida, depois do Exílio, com o conseqüente restabelecimento da adoração no templo, ou se a referência é a um futuro mais distante. Embora seja freqüentemente difícil fazer a distinção num texto específico, fica claro que nos escritos proféticos como um todo desenvolve-se uma escatologia profética distintiva; os profetas davam expressão à sua expectativa de um Israel novo e restaurado num mundo transformado, onde a violência e o mal acabariam sendo eliminados. Mesmo assim, conforme se pode esperar quando a mensagem divina é declarada através de pessoas diferentes, a substância das várias escatologias proféticas difere quanto aos pormenores; não é o caso de as respectivas mensagens se contradizerem, mas, sim, de que a verdade que indicam escapa à capacidade descritiva da linguagem humana. Num simbolismo profundo, que nem por isso deixa de ser limitado pela insuficiência da linguagem humana, os profetas anteviram um mundo transformado, onde o reino e o governo de Deus finalmente seriam

estabelecidos.

Da Profecia à Literatura Apocalíptica. No fim do período do AT e continuando nos tempos intertestamentários, ocorreu uma transformação da profecia para a literatura apocalíptica; ou seja: a proclamação da palavra divina na profecia (especialmente a parte com significado escatológico) cedeu lugar aos escritos apocalípticos em que os "segredos" do futuro eram afirmados no relato de visões ou em narrativas escritas na forma de relatos de visões. O Livro de Daniel, que, tecnicamente, não é um livro profético, forma uma ponte entre a profecia do AT e os escritos apocalípticos intertestamentários e neotestamentários (notavelmente o Apocalipse de João). Embora os temas da escatologia profética continuem presentes nos escritos apocalípticos, sua preocupação é menos imediata do que a dos profetas, que dirigiam a Palavra de Deus com urgência à sua própria geração. Na tentativa de interpretar a literatura apocalíptica, enfrentamos dificuldades semelhantes àquelas que se acham na interpretação da escatologia profética; nem sempre é fácil diferenciar entre aquilo que claramente se refere a eventos que agora estão no passado e aquilo que ainda pertence a uma realidade futura.

Problemas de Interpretação. O lugar de Israel na escatologia profética e na literatura apocalíptica é assunto com consideráveis dificuldades de interpretação. (1) Embora a Bíblia claramente afirme uma fé no tocante ao futuro, a saber, a segunda vinda de Cristo, um mundo transformado, e um novo Israel, ela também adverte contra os perigos de se procurar determinar o tempo exato de semelhantes eventos. É correto estar perpetuamente pronto, mas a prontidão deve ser acompanhada por uma consciência de que não sabemos com exatidão o futuro, nem podemos sabê-lo (Mc 13.22; At 1.6-7). (2) Toda a linguagem a respeito do futuro deve necessariamente ser misteriosa e simbólica, por transmitir verdades além do nosso conhecimento atual da realidade histórica. Como tal, a verdade geral da linguagem deve ser captada, mas não devemos reduzir as declarações proféticas a um significado completamente literal, como se fossem horários de uma empresa aérea, determinando saídas e chegadas dos lugares celestiais. (3) No decurso da história do cristianismo, cada era tem tido intépretes que identificaram as "predições" proféticas e apocalípticas com as pessoas e os eventos da sua própria época. Várias e várias vezes, o passar do tempo tem demonstrado que estavam fundamentalmente errados; assim, embora devamos manter uma prontidão e um espírito aberto diante da intervenção de Deus na história humana, um ceticismo saudável pode ser adotado no tocante a alguns "profetas" populares da nossa própria era, cujas interpretações de textos bíblicos não são menos dignas de suspeita do que a de seus antecessores. (4) As tentativas de relacionar o papel de Israel na história futura com o *milênio* mencionado em Ap 20.1-10 são igualmente frágeis, e devem ser apresentadas com bastante cautela, levando-se em conta as dificuldades genuínas na interpretação dos textos bíblicos no que diz respeito às suas implicações modernas e futuras. (5) O restabelecimento do Estado moderno de Israel, em 1948, tem dado origem, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, à renovada especulação no tocante à restauração de Israel e ao cumprimento das expectativas escatológicas dos profetas. Certamente devemos reconhecer que este é um evento extraordinário, e que o movimento sionista, durante estes últimos cem anos, tem sido parcialmente motivado pelas expectativas proféticas de restauração da nação e do retorno do povo da diáspora. Mas nem sequer um evento tão extraordinário pode ser interpretado automaticamente como um cumprimento da antiga esperança profética. Dentro do Estado de Israel, há partidos de judeus ultra-ortodoxos (*e.g.*, o Neturei Karta) que se opõem ao governo de Israel exatamente porque, no conceito deles, o Estado não foi estabelecido pela intervenção de uma figura messiânica e como ato de Deus. Na

realidade, o Neturei Karta proclamou o primeiro governo de Israel "um regime de blasfemos".

Resumindo, a perspectiva bíblica que surge dos escritos dos profetas é que a história humana tem uma direção e um movimento dentro da providência de Deus, em que Israel continua tendo um lugar. Da perspectiva do NT, a fé na segunda vinda de Cristo, ligada com a escatologia profética no tocante a Israel, é algo a ser entendido pela fé. Manter a fé vital no clímax da história humana conforme a conhecemos, e ainda refrear-nos de vincular a mensagem profética a respeito de Israel a nossos próprios esquemas e cronogramas intricados, são desafios que perpetuamente enfrentamos em nossa tentativa de compreender o lugar de Israel na profecia.

P. C. CRAIGIE

Veja também ESCATOLOGIA; MILÊNIO, CONCEITOS DO; SEGUNDA VINDA DE CRISTO.

Bibliografia. C. E. Armerding e W. W. Gasque, eds., *Dreams, Vision, and Oracles;* G. E. Ladd, *ISBE* (rev.), I, 151-71; G. P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church.*

ISRAELISMO BRITÂNICO. As idéias deste movimento remontam ao livro de John Sadler, *The Rights of the Kingdom* ("Os Direitos do Reino" – 1649), mas sua forma moderna teve sua origem com John Wilson: *Our Israelitish Origin* ("Nossa Origem Israelita" – 1814). A primeira sociedade que propagou os conceitos do Israelismo Britânico foi a Associação Anglo-saxônica, fundada na Inglaterra, em 1879. Hoje, o Israelismo Britânico está em declínio, e permanecem apenas poucos grupos espalhados; mesmo assim, sua influência, de uma forma um pouco distorcida, acha-se em publicações tais como *The Plain Truth* ("A Pura Verdade"), de Herbert W. Armstrong.

Não existe nenhuma versão autorizada do Israelismo Britânico, mas o esboço seguinte resume as suas idéias principais. Na Bíblia, Deus prometeu a Abraão que enquanto durassem o sol, a lua e as estrelas Israel sobreviveria como nação. Com base nas promessas que se encontram no AT, fica claro que Israel deve existir em algum lugar hoje, e deve ter tido uma existência contínua como entidade nacional que remonta aos tempos de Abraão. Esta continuidade necessária significa que o Estado de Israel, que veio a existir em 1948, não pode ser a nação de Israel. O atual Estado de Israel é judaico e, portanto, não deve ser confundido com a nação histórica de Israel. Combinando uma variedade de argumentos tirados da Bíblia e da história, o Israelismo Britânico argumenta que o povo anglo-saxão é o verdadeiro Israel.

Os israelistas britânicos alegam que, depois da destruição do reino de Davi, as filhas de Zedequias (Jr 41.10) escaparam da morte no Egito (Jr 44.12-14) e se refugiaram (Is 37.31-32) numa das "ilhas do mar" (Jr 31.10), para onde viajaram de navio com Jeremias. Estas "ilhas" eram a Irlanda, de onde seus descendentes chegaram à Inglaterra e tornaram-se a família real. Assim, a família real britânica tem ligação direta com a casa de Davi. O povo comum, no entanto, chegou à Inglaterra depois de uma peregrinação através do continente europeu, onde foram "sacudidos entre todas as nações" (Am 9.9). Durante estes movimentos, alguns israelitas verdadeiros permaneceram na Europa ocidental, o que permitiu ao Israelismo Britânico reclamar membros na Alemanha, Holanda e em outras partes do mundo anglo-saxão.

Uma vez estabelecidas as origens do povo britânico, as profecias do AT são aplicadas à história do império britânico. Os Estados Unidos estão incluídos no esquema pela aplicação de Gn 49.22 que, segundo se diz, prediz a emigração dos pais peregrinos que deixaram para trás seus parentes, a fim de estabelecerem uma nova

nação. Além de adotarem um conceito altamente literalista da Bíblia, os israelitas britânicos alegam que a Grande Pirâmide do Egito entesoura estas verdades nas suas medidas, que são sagradas.

O Israelismo Britânico não é uma seita nem um grupo separado, mas, pelo contrário, uma fraternidade que se acha em muitas igrejas. No seu auge, por volta do ano de 1900, alegava possuir mais que dois milhões de membros. Hoje, seus membros consistem de alguns milhares de pessoas um pouco idosas. Um exame cuidadoso dos textos usados pelos israelitas britânicos como apoio de seus argumentos demonstra que desrespeitam as regras da exegese bíblica. Mesmo se os seus argumentos fossem verdadeiros, o comentário de Paulo em Cl 3.11 indicaria que não são importantes. O Israelismo Britânico deixa de reconhecer que as promessas de Deus no AT, às vezes, eram condicionais (Dt 28.58-68; 1 Sm 2.30), ao passo que em outros trechos a linguagem profética tem uma qualidade simbólica ou poética. Os argumentos históricos dos israelitas britânicos são igualmente tênues, e nenhum historiador de reputação os apóia. Embora a Bíblia não declare explicitamente o fato, fica claro que as chamadas tribos perdidas de Israel foram, em grande medida, absorvidas pela tribo de Judá.

I. HEXMAM

Veja também GLASTONBURY.

Bibliografia. H. L. Goudge, *The British Israel Theory*; M. H. Gayer, *The Heritage of the Anglo-Saxon Race;* B. Wilson, ed., *Patterns of Sectarianism*, cap. 10; J. Tuit, *The Truth Shall Make You Free*; L. Deboer, *The New Phariseeism*.

Jj

JACTÂNCIA. Jr 9.23-24 resume a perspectiva bíblica sobre a jactância: "Não se glorie o sábio na sua sabedoria, nem o forte na sua força, nem o rico nas suas riquezas; mas o que se gloriar, glorie-se nisto: em me conhecer e saber que eu sou o SENHOR, e faço misericórdia, juízo e justiça na terra". Esta passagem, assim como também o AT e o NT inteiros, repudia a jactância dirigida ao homem, como sendo louvor indevido, e ordena que o homem se glorie em Deus, tratando-se de louvor corretamente dirigido e oferecido a quem é digno de louvor. A premissa teológica da impropriedade de o homem jactar-se em si mesmo e da propriedade de se gloriar em Deus é a distinção entre a criatura e o Criador e a pressuposição de que aquilo que o homem é e faz é um dom de Deus (1 Co 4.7) e de que aquilo que Deus é e faz é intrínseco a Ele. Se o homem se jacta em si mesmo, está reivindicando o louvor e a glória que pertencem a Deus; isto é arrogância (cf. Tg 4.16). Gloriando-se em Deus, o homem dá a Deus o louvor e a glória que Lhe pertencem de direito.

Conforme se evidencia em Jr 9.23-24, a mesma palavra pode ser aplicada à jactância no homem, que é proibida (*e.g.*, 1 Rs 20.11; Sl 10.3; 49.6; 52.1; 97.7; Pv 20.14; 25.24; 27.1), e à jactância em Deus, que é estimulada (*e.g.*, Sl 34.2; 44.8). Isto se aplica aos termos mais freqüentemente usados, a raiz hebraica veterotestamentária *hālal* e os termos no grego do NT com a raiz *kauch* (negativamente 1 Co 3.21; Tg 4.16; positivamente 2 Co 1.12; 2 Ts 1.4). Outros termos — *e.g.*, com a raiz *alaz* no grego do NT — são usados negativamente (Rm 1.30; 2 Tm 3.2; Tg 4.16).

No NT, é Paulo quem tem mais a dizer sobre a jactância — 57 das 63 ocorrências da família *kauch* de palavras (cinco casos se acham em Tiago e um em Hebreus). Paulo repudia toda a jactância em nossa própria justiça, sabedoria ou posição diante de Deus (Rm 2.23; 3.27; 4.2; 1 Co 1.29; Ef 2.8-9). Para Paulo, a única forma apropriada de jactância é: "Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor" (Jr 9.24 citado em 1 Co 1.31). O fato de nos gloriarmos em Deus "por nosso Senhor Jesus Cristo" (Rm 5.11) e "na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo" (Gl 6.14) abrange todos os aspectos da obra de Deus em nossa vida e, portanto, estas também se tornam ocasiões mediante as quais podemos nos gloriar em louvor e ações de graças a Deus. Desta forma, Paulo pode jactar-se de igrejas específicas (2 Co 1.14; 7.4, 14; 8.24; Fp 2.16; 1 Ts 2.19; 2 Ts 1.4) e até mesmo da obra de Deus em sua própria vida (2 Co 1.12), porque agir assim é louvar a Deus por aquilo que Ele tem feito.

G. W. KNIGHT, III

Veja também GLÓRIA; ORGULHO.

Bibliografia. H. C. Hahn, *NDITNT*, II, 473-75.

JANSEN, CORNELIUS OTTO (1585-1638). Teólogo católico flamengo. Jansen nasceu em Accoi, perto de Leerdam, no sul da Holanda, sendo educado primeiramente em Louvain e, depois, em Paris, onde recebeu o seu doutorado em 1617. Pouco tempo depois, foi nomeado diretor do Seminário de S. Pulcherie, em Louvain, e professor de exegese na universidade. Em 1630 foi nomeado Professor Regius das Sagradas Escrituras, e em 1635 foi reitor da Universidade. No ano seguinte, foi consagrado Bispo de Ypres, onde morreu de uma epidemia, em 1638.

Depois da morte de Jansen, foram publicados alguns comentários que ele havia escrito para suas preleções acadêmicas sobre os livros da Bíblia. Mais significativo, no entanto, foi seu importante tratado sobre Agostinho. Jansen já se interessava pelo pensamento religioso de Agostinho, desde seus dias de estudante. No início da década de 1620, vindo a crer que a teologia agostiniana da graça predestinadora eficaz estava sendo ameaçada pelas tendências humanistas dos teólogos jesuítas da Contra-Reforma, lançou-se a um estudo intensivo das obras de Agostinho, principalmente seus escritos antipelagianos. O volumoso tratado resultante deste trabalho, chamado *Augustinus*, foi publicado postumamente em 1640. Suas três partes apresentavam a teologia agostiniana da graça numa síntese sistemática e contínua. A Parte I descrevia as heresias pelagiana e semipelagiana que Agostinho procurava refutar; a Parte II expunha a interpretação agostiniana do estado original de inocência do homem e sua queda subseqüente, e a Parte III demonstrava sua doutrina da salvação mediante a graça redentora de Deus em Jesus Cristo.

A publicação desta obra deu origem a uma controvérsia acalorada nos círculos católico-romanos de países europeus, especialmente a França. A teologia de Jansen encontrou forte oposição não somente da instituição eclesiástica como também do poder civil. Em 1653, cinco proposições, alegadamente derivadas de Jansen, foram condenadas pelo papa Inocêncio X na sua bula *Cum Occasione*. Estas proposições, que se relacionavam com a predestinação, sustentavam que sem a graça capacitadora de Deus, o homem não pode cumprir os mandamentos divinos, e que a operação da graça de Deus, outorgada aos Seus eleitos, é irresistível. No entanto, apesar de semelhante oposição oficial, o jansenismo, por tentar defender a ortodoxia tradicional, aprofundar a piedade pessoal e estimular o rigor ascético na conduta moral, conseguiu o apoio de certas personagens de destaque. Uma delas foi Blaise Pascal, cujo *Cartas Provinciais* é um dos documentos clássicos desta controvérsia. Outros partidários incluíram o teólogo e filósofo Antoine Arnauld e sua irmã, a abadessa do convento de Port Royal, que se tornou um importante centro da influência jansenista. Mas, em 1709, Port Royal foi fechado e suas ocupantes, dispersas; em 1713 o papa Clemente XI, na sua bula *Unigenitus*, condenou oficialmente certas proposições atribuídas a Pasquier Quesnel, um teólogo jansenista de importância. Embora o movimento na França tenha sido seriamente atingido desta maneira, em 1723 os jansenistas da Holanda nomearam um arcebispo cismático de Utrecht como seu líder eclesiástico, e este grupo mantém sua existência até aos dias de hoje e, na segunda metade do século XIX, tornou-se parte da Igreja Católica Antiga.

N. V. HOPE

Veja também PASCAL, BLAISE.

Bibliografia. N. Abercrombie, *The Origin of Jansenism*; R. A. Knox, *Enthusiasm*; E. Romanes, *The Story of Port Royal*; A. Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth Century France.*

JASPERS, KARL (1883-1969). Filósofo existencialista alemão. Tendo estudado medicina, começou a trabalhar em psiquiatria, passando, depois, através da psicologia, para a filosofia, aceitando, finalmente, uma cadeira nesta disciplina, em Heidelberg, em 1921. Foi demitido deste seu cargo durante a era nazista, mas voltou a ela depois da guerra. Seu primeiro livro de importância: *General Psychopathology* ("Psicopatologia Geral" — 1913), tratava dos méritos e limites de vários procedimentos psicológicos, distinguindo entre o internamente compreensível e os eventos na vida da mente que podem ser reconhecidos apenas em sua causa.

Em obras posteriores — *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), *Philosophie* (3 vols., 1932), *Man in the Modern Age* (1932), *Reason and Existence* (1935), *Existenzphilosophie* (1938) e muitas outras — desenvolveu as idéias centrais do seu existencialismo. A natureza do eu é descoberta através da "iluminação da existência", que revela que o homem é uma entidade que procura a compreensão e a existência. A existência é o eu autêntico e está infinitamente aberta a novas possibilidades. Não pode ser conceptualmente determinada pela filosofia, mas é iluminada pela reflexão e comunicada. É o eterno no homem e a liberdade total; mas visto que a vida é um fluxo no qual o homem procura achar ancoragem, a existência é necessariamente limitada por "situações de fronteira", tais como a morte, o sofrimento, a culpa e a luta. O homem tem liberdade de escolha, e quando escolhe, age. Mas ao agir assim corre riscos, porque a escolha original determina a sua existência posterior. Visto não haver fuga das limitações humanas, o homem é condenado a um esforço sem fim, mas no paradoxo entre a existência finita e a luta pela infinitude, acha-se a transcendência, o derradeiro símbolo da sua salvação.

Nestes e noutros de seus volumes teológicos mais importantes — *Nietzsche and Christianity* (1946), *The Perennial Scope of Theology* (1948), e *Myth and Christianity* (1954) — Jaspers vê respostas religiosas surgindo das descrições metafísicas da existência. Rejeita o teísmo, o panteísmo, a religião revelada e o ateísmo como meras "nulidades" ou símbolos que não devem ser levados a sério como se fossem literais, e argumenta que devemos procurar as descrições fenomenológicas nas orlas das experiências interiores e exteriores para recebermos os entendimentos geralmente articulados pela teologia e pela metafísica. Usa a expressão "aquilo que abrange" para designar os limites ulteriores, porém indefinidos, da existência, à medida que pensamos, concebemos ou conceptualizamos, ao passo que reserva "transcendência" para o esforço pessoal, devotado e dedicado do homem para alcançar aquilo que abrange. Com efeito, faz um apelo à "fé filosófica" na liberdade do homem e na transcendência que lhe fornece ajuda e na qual o mundo é fundamentado, rejeitando o alegado "absolutismo" do cristianismo tradicional, preferindo a receptividade e a tolerância daquela fé.

Nos seus últimos anos, Jaspers voltou-se mais para o ativismo social — *The Idea of the University* (1946), *The Future of Mankind* (1957), *The Question of German Guilt* (1946) — e também publicou muitas obras na área de História da Filosofia.

R. V. PIERARD

Veja também EXISTENCIALISMO.

Bibliografia. P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Jaspers*; E. T. Long, *Jaspers and Bultmann*; O. F. Bollnow, *RGG*, III, 549-50; P. Koestenbaum, *Encyclopedia of Philosophy*, IV, 254-58.

JEJUM. O ato de abstinência total ou parcial de alimentos durante um período limitado de tempo, geralmente praticado por razões morais ou religiosas. As máximas religiosas

a respeito do jejum variam entre o zoroastrismo, que o proibia, e o jainismo, que ensina que o alvo do fiel é uma vida de desprendimento sem paixões, que culmina idealmente na morte pela fome, induzida com espontaneidade.

Quase todas as religiões promovem ou sancionam o jejum de alguma forma. Nas religiões primitivas, é freqüentemente um meio de controlar ou aplacar os deuses, de produzir a virilidade ou de fazer os preparativos para uma observância cerimonial — tal como a iniciação ou o luto. O jejum era praticado por gregos antigos quando consultavam oráculos, por índios norte-americanos para obterem seu totem particular e por xamãs africanos para entrarem em contato com os espíritos. Muitas religiões orientais o praticam para obter clareza de visão e entendimento místico. O judaísmo, vários ramos do cristianismo e o islamismo, todos eles têm dias fixos de jejum, e geralmente associam a disciplina da carne com o arrependimento pelo pecado. O islamismo empreende o jejum anual de Ramadã, um mês inteiro durante o qual os muçulmanos são obrigados a abster-se de todo alimento e água, desde o raiar até ao pôr do sol.

No judaísmo, o Dia da Expiação é o único dia de jejum público estipulado pela Lei (Lv 16.29-31; 23.26-32; Nm 29.7-11). No entanto, o AT também se refere a muitos jejuns públicos especiais e particulares, em geral ligados com a oração, como sinal de luto (1 Sm 31.13; 2 Sm 1.12), de arrependimento e remorso (2 Sm 12.15-23; 1 Rs 21.27-29; Ne 9.1-2; Jl 2.12-13) ou para demonstrar preocupação séria diante de Deus (2 Co 20.1-4; Sl 35.13; 69.10; 109.24; Dn 9.3). Mesmo assim, o jejum que não era acompanhado por arrependimento genuíno e atos de justiça era denunciado como observância legalista e vazia pelos profetas (Is 5.8; Jr 14.11-12).

O próprio Jesus, segundo parece, jejuou durante a Sua experiência no deserto, como parte da preparação para Seu ministério formal (Mt 4.1-2; Lc 4.1-2). Apesar disso, os evangelhos registram que Ele falou apenas duas vezes a respeito do jejum — uma vez para advertir Seus discípulos de que ele deve ser um ato particular de simples devoção a Deus, e outra vez para indicar que seria apropriado que Seus seguidores jejuassem depois de Ele os ter deixado (Mt 6.16-18; 9.14-15; cf. Mc 2.18-20; Lc 5.33-35). Fica claro que Ele não enfatizou o jejum nem determinou quaisquer regras no tocante à sua observância, conforme João Batista e os fariseus tinham feito para os discípulos deles.

A comunidade cristã primitiva não enfatizava o jejum, mas o observava em ligação com certas ocasiões de dedicação solene (At 13.2-3; 14.23). Além disso, parece que os cristãos judeus seguiam o costume judaico de jejuar e orar às segundas e quintas-feiras até perto do fim do século I, quando, então, eram observadas as quartas e sextas-feiras, provavelmente como reação contra os judaizantes. Contudo, tais jejuns geralmente terminavam no meio da tarde, e não eram universalmente obrigatórios. Além disso, do século II em diante, dois dias de jejum intensivo eram observados como preparação para a Páscoa.

No século IV, quando, por fim, o cristianismo se tornou a única religião oficialmente reconhecida do Império Romano, a institucionalização conseqüente da Igreja levou a uma ênfase muito maior nas formas, nos rituais e na liturgia. O jejum, portanto, ficou cada vez mais ligado com uma teologia legalista e com o conceito de obras meritórias. Por exemplo, o jejum de dois dias que a igreja primitiva observava antes da Páscoa veio a ser, no século IV, a observância da Quaresma, com a duração de quarenta dias de jejuns. que já no século X era obrigatória para toda a igreja ocidental. Além disso, o jejum era um elemento comum de disciplina nas comunidades monásticas primitivas, a partir do século II. Quando o modo monástico substituiu o martírio como o ato mais sublime de devoção na vida cristã no século IV, práticas monásticas tais como o jejum

também eram enaltecidas aos olhos dos fiéis.

A igreja de Roma acrescentou vários dias de jejum ao calendário do ano cristão, durante a Idade Média. Adotou os dias das principais operações agrícolas da Itália como jejuns obrigatórios chamados têmporas: a quarta-feira, a sexta-feira e o sábado depois do primeiro domingo da Quaresma; o Pentecoste; e o dia 14 de setembro. Um quarto período de jejuns, do dia 13 de dezembro até ao Natal foi acrescentado mais tarde. Também durante a Idade Média, a Igreja Ortodoxa Oriental acrescentou dias obrigatórios de jejuns a partir de 15 de novembro durante o Advento, do Domingo da Santíssima Trindade até o dia 29 de junho, e as duas semanas antes do dia 15 de agosto.

Os reformadores protestantes do século XVI, com exceção dos anglicanos, rejeitavam dias obrigatórios de jejuns juntamente com boa parte dos demais rituais e outros atos religiosos formais ordenados pela igreja romana. Os anabatistas, mais do que qualquer outro grupo de reforma naquele período, relegavam de novo o jejum para a esfera particular, deixando ao indivíduo crente resolver se ele era apropriado para melhorar a auto-disciplina e a oração.

A Igreja Católica Romana manteve seu calendário eclesiástico de dias de jejum até ao século XX, quando, então, foi modificado por vários decretos ligados com o Concílio Vaticano II. Além disso, a abordagem católica atual tem sido ligar o jejum à conclamação de amar ao próximo e de vê-lo como um símbolo da identificação do cristão com os pobres e os famintos do mundo. Em alguns círculos cristãos — católicos e não-católicos, evangélicos e não-evangélicos — existe o costume sempre crescente de se promoverem reuniões para uma refeição simples, pagando-se o preço da refeição normal para aliviar a fome mundial, como um tipo de versão atual do jejum. Os carismáticos pentecostais têm escrito muito a respeito do jejum, e quase sempre o ligam com a oração, como um meio de se aprofundar a vida espiritual e/ou obter o favor de Deus. Alguns carismáticos alegam até mesmo que o decurso da história mundial pode ser determinado pela oração e pelo jejum.

Assim como ocorre em qualquer prática religiosa, há perigos no jejum, especialmente quando ele é enfatizado às expensas de outros ensinos bíblicos, ou mal usado, visando-se fins egoístas. A Bíblia observa abusos como jejuar como meio de obter coisas da parte de Deus, como substituto para o arrependimento genuíno, como mera convenção e, portanto, como fim em si mesmo, uma ocasião para a religiosidade externa (Is 58; Zc 7.5; Mt 6.16). Além disso, há evidência psicológica de que o jejum se presta a visões induzidas pela própria pessoa, que às vezes se revelam danosas. Por outro lado, há evidência bíblica de que o jejum e a oração, praticados juntos, podem ser uma parte útil da vida individual e congregacional, embora nunca se deva permitir que a prática degenere numa observância formal vazia nem num artifício para se procurar manipular a Deus.

R. D. LINDER

Bibliografia. H. Franke, *Lent and Easter*; A. Wallis, *God's Chosen Fast*; J. L. Beall, *The Adventure of Fasting;* D. Prince, *Shaping History Throught Prayer and Fasting;* A. Cott, *et. al.*, *Fasting: A Way of Life;* A. M. Fulton, ed., *The Fasting Primer*; D. Dewelt, *What the Bible Says about Prayer and Fasting.*

JERÔNIMO (c. de 347-419). Estudioso e tradutor da Bíblia que tinha por alvo introduzir o melhor da erudição grega no cristianismo ocidental. Tinha consciência da inferioridade do Ocidente, e labutava para acrescentar a erudição à glória pública da Igreja.

Jerônimo, cujo nome em latim era Eusebius Hieronomous, nasceu na cidadezinha de Strido, perto da fronteira entre a Itália e a Dalmácia (hoje, Iugoslávia). Seus pais

eram católicos prósperos que enviaram o filho para Roma, a fim de receber uma educação superior. Ali, ouviu o grande gramático Donato, lançou os alicerces da sua biblioteca de autores latinos clássicos, e adotou Cícero como seu modelo de estilo em latim.

No fim dos seus estudos, quando tinha cerca de vinte anos de idade, viajou para a Gália. Em Treves, a capital imperial, experimentou um tipo de conversão, e renunciou a carreira secular a favor da meditação e da obra espiritual. Esta mudança de carreira levou-o de volta para casa e para Aquília, ali perto, onde conheceu Rufino e outros clérigos, bem como mulheres devotas que se interessavam pelo asceticismo. Desta maneira, começou sua carreira de cultivo de interesses ascéticos e eruditos.

Em 373, Jerônimo resolveu viajar ao Oriente. Estabeleceu-se durante algum tempo no deserto da Síria ao sudeste de Antioquia. Ali, dominou o hebraico e aperfeiçoou seu conhecimento de grego. Depois da ordenação em Antioquia, foi para Constantinopla e estudou com Gregório de Nazianzo. Em 382, voltou a Roma, onde se tornou amigo e secretário do Papa Damaso. Temos de agradecer a Damaso o primeiro impulso em direção à versão da Bíblia em latim, feita por Jerônimo: a Vulgata.

Quando Damaso morreu, em fins de 384, Jerônimo resolveu ir para o Oriente pela segunda vez. No início, depois de andar um pouco por Antioquia e Alexandria, estabeleceu-se em Belém, onde passou o restante de sua vida. Achou companheiros num mosteiro e atuou como conselheiro espiritual para algumas senhoras ricas que lhe seguiram de Roma.

A maior realização de Jerônimo foi a Vulgata. O caos da versão mais antiga em latim era bem conhecido. Trabalhando com o AT hebraico e o NT grego, Jerônimo, depois de vinte e três anos de labuta, deu novamente a Bíblia à cristandade. Embora o texto tenha sido deturpado durante a Idade Média, sua supremacia foi reafirmada pelo Concílio de Trento em 1546, e até hoje continua sendo a Bíblia latina clássica.

Uma segunda parte da herança que Jerônimo deixou, relacionada àquela versão, acha-se nas suas exposições das Escrituras. Como todos os intérpretes bíblicos da igreja primitiva, Jerônimo afirmou um significado tríplice (histórico, simbólico e espiritual) das Escrituras, e repudiou como "judaica" uma interpretação exclusivamente histórica. A mera letra mata. Ele exigia somente que a interpretação histórica não fosse considerada inferior à alegórica (ou espiritual).

Jerônimo não foi nenhum teólogo criativo nem um grande mestre da Igreja. Ocupava-se em amargas controvérsias, uma após a outra, com paixão vingativa. Contudo, apesar de todas as suas fraquezas pessoais, a reputação de Jerônimo como estudioso bíblico permanece.

B. L. SHELLEY

Bibliografia. H. von Campenhausen, *Men Who Shaped the Western Church*; J. N. D. Kelly, *Jerome*; C. C. Mierow, *Saint Jerome: The Sage of Bethlehem;* Nolan, *Jerome and Jovinian*; J. Steinmann, *Saint Jerome and His Times*.

JERUSALÉM. As origens da cidade estão perdidas nas brumas da antigüidade, mas evidências de civilização no local remontam a 3.000 a.C., e a cidade é mencionada nominalmente nos textos egípcios já no início do segundo milênio a.C. Segundo Ez 16.3, o local era antigamente habitado por amorreus e heteus; e, caso seja identificado com Salém (Gn 14.18; Sl 76.2), era governada nos dias de Abraão pelo régulo Melquisedeque, que também era "sacerdote do Deus Altíssimo". Alguns sustentam que a "região de Moriá" (Gn 22.2), onde Abraão foi provado com o sacrifício de Isaque, era

o lugar que veio a ser o local do templo, mas esta ligação não foi comprovada.

Jerusalém na História. No tempo da conquista, Jerusalém (também conhecida como Sião, o nome originalmente dado à colina do sudeste onde estava localizada a fortaleza mais antiga) era habitada pelos jebuseus, uma tribo semítica governada por Adoni-Zedeque. Josué derrotou estrondosamente uma aliança de governantes chefiada por Adoni-Zedeque (Js 10), mas nunca tomou Jerusalém, que se tornou uma cidade neutra entre Judá e Benjamim. Continuou sendo administrada pelos jebuseus, embora os homens de Judá tivessem invadido e incendiado pelo menos algumas partes da cidade (Jz 1.8, 21). Esta situação foi alterada quando o rei Davi resolveu mudar de Hebrom a sua capital. Conquistou de modo decisivo os jebuseus (2 Sm 5.6-10) e estabeleceu Jerusalém (ou Sião) como seu centro estratégico e sua capital política. Chamando-a a cidade de Davi (2 Sm 5.9), fortificou-a e embelezou-a até à sua morte, e seu sucessor, Salomão, seguiu o mesmo curso de modo ainda mais esmerado.

A divisão do reino, imediatamente após a morte de Salomão, marcou o início de várias etapas de declínio. Jerusalém, agora capital somente do reino do sul, foi saqueada pelos egípcios comandados por Sisaque, já no quinto ano de Roboão (1 Rs 14.25-26). Mais pilhagem foi levada a efeito no reinado de Jeorão, desta vez por um ataque conjunto de filisteus e árabes; e parte dos muros foi destruída em conflitos entre Amazias do reino do sul e Jeoás do norte. Os reparos realizados permitiram que a cidade, no reinado de Acaz, resistisse ao ataque feito pela Síria e por Israel, e outra vez a cidade escapou providencialmente, quando o reino do norte foi destruído pelos assírios. Mas, finalmente, a cidade foi conquistada (597 a.C.), depois destruída (586 a.C.) pelos babilônios, e a maioria dos habitantes foi morta ou deportada.

O domínio persa levou a efeito o retorno de alguns milhares de judeus ao seu país e cidade, bem como a edificação de um templo menor do que o centro majestoso edificado por Salomão; mas os muros não foram reedificados senão na metade do século V, sob a liderança de Neemias. A situação de Jerusalém como subordinada continuou sob os gregos, quando Alexandre Magno derrubou o Império Persa; mas depois da sua morte precoce (323 a.C.) Jerusalém tornou-se o centro de um conflito brutal entre a dinastia dos selêucidas no norte e os ptolomeus do Egito, no sul. Esta luta provocou a revolta judaica dirigida pelos macabeus, que conseguiram rededicar o templo, em 165 a.C. Lutas internas e corrupção contribuíram para a derrota decisiva da cidade pelos romanos, em 63 a.C., e na sua pacificação em, 54 a.C.

Herodes, o Grande, subiu ao poder em 37 a.C. como rei subordinado, responsável diante de Roma, e entregou-se à ampliação e embelezamento do templo e de outros edifícios, empreendimentos estes que não foram completados senão décadas após a sua morte. A revolta dos judeus que começou em 66 d.C. levou inevitavelmente à destruição da cidade pelos romanos em 70 d.C. Uma revolta adicional comandada por Bar Kochba em 132 d.C. levou mais uma vez à destruição da cidade (135). Desta vez, os romanos reedificaram a cidade numa escala menor, como centro pagão, proibindo a habitação de todos os judeus ali — proibição esta que foi cancelada apenas no reinado de Constantino. A partir do início do século IV, Jerusalém tornou-se uma cidade "cristã" e local de muitas igrejas e mosteiros. Os ocupantes sucessivos — os persas, árabes, turcos, cruzados, britânicos, israelitas — todos deixaram sua marca religiosa e cultural na cidade, que desde 1967 foi unificada pela força militar israelita.

A Centralidade de Jerusalém. Desde o tempo em que Jerusalém se tornou a capital política e cultual dos filhos de Israel, ela serviu progressivamente como símbolo de dois focos: de um lado, refletia o povo com toda a sua pecaminosidade e inconstância; do outro lado, representava o lugar onde Deus Se tornava conhecido e o antegozo de toda a bênção escatológica que Deus reservara para o Seu povo. Nas

Escrituras, Sião é a cidade de Deus (Sl 46.4; 48.1-2) e, portanto, a alegria de toda a terra (Sl 48.2). O próprio Senhor escolheu a Sião (Sl 132.13-14), que é, conseqüentemente, Sua habitação. Mas se Jerusalém torna-se praticamente equivalente de "templo", pode, em outras figuras de linguagem, representar a totalidade do povo da aliança de Deus; realmente, ter "nascido em Sião" é conhecer a Deus e experimentar a Sua salvação (Sl 87.5). Estes elementos se juntam pelo menos parcialmente, porque o templo está localizado no monte santo chamado Sião (Sl 15.1; Is 31.4; Jl 2.1); igualmente, o monte santo é colocado em paralelo com Jerusalém (Is 45.13; Dn 9.16-17). Jerusalém, portanto, é a cidade santa (Ne 11.1; Is 48.2; 52.1), tanto que subir a Sião é quase o mesmo que se aproximar de Javé (Jr 31.6) e a salvação da parte de Sião é, logicamente, da parte do Senhor (Sl 14.7; cf. Sl 128.5; 134.3).

O Pecado de Jerusalém. Exatamente por causa destas associações, o pecado do povo da cidade de Jerusalém é muito mais grave. Os profetas (esp. Isaías, Jeremias, Ezequiel e Miquéias) falam de Jerusalém como uma prostituta, afastada de Deus, culpada de idolatria e de desconsideração flagrante dos mandamentos de Deus. A cidade deve ser submetida ao juízo divino (*e.g.*, Is 1.21; 29.1-4; 32.9ss.; Jr 6.22ss.). As transgressões sociais e religiosas de Jerusalém são tão grosseiras e persistentes que Ezequiel a chama "a cidade que derrama sangue no meio de si" (Ez 22.2-3; 24.6). No seu pecado, Jerusalém é contada como parte do mundo pagão (Ez 16.1-3) e certamente será destruída (Ez 15.6). Os cidadãos de Jerusalém são piores de que os de Samaria e de Sodoma (Lm 4.6; Ez 16.44-58; cf. Am 2.4-5; Ml 2.11). A cidade tomada por Davi agora será levada em julgamento (Is 29.1-7).

Numa analogia deste papel bifocal do significado simbólico de Jerusalém, temos o entrelaçamento profético entre a ameaça de destruição e a promessa de bênção escatológica. Porque Jerusalém é tão pecaminosa, deve ser julgada e destruída (Is 1.21; 32.13-14; Ez 22.19); os culpados devem ser levados a prestar contas (Sf 1.12). Em certo nível, este julgamento é executado nos horrores do exílio (2 Rs 24.13, 20; Jr 42.18; 44.13; Lm 1-5); mas, de conformidade com Jesus, este não é o único julgamento que Jerusalém deverá enfrentar (Mt 23.37-39).

A Glória de Jerusalém. Nem tudo é sombrio, no entanto. As próprias nações usadas por Deus para castigar Jerusalém terão que prestar contas (Sl 137.1, 4-9; Is 10.12). As promessas de restauração de Jerusalém após o exílio estão ligadas às promessas da bênção escatológica (Is 40.1-5; 54.11-17; 60; cf. Ag 2.19; Zc 1.12-17). Javé não pode Se esquecer de Jerusalém assim como uma mulher não pode se esquecer de seu filho (Is 49.13-18). Ezequiel prevê a volta de Javé a Sião (43.1-9). Em Sião, Javé inaugurará Seu reino escatológico (Sl 146.10; 149.2; Is 24.23; 52.7; Ob 21; Mq 4.7; Sf 3.15; Zc 14.9), quer pessoalmente, quer mediante o Messias (Zc 9.9-10). Seu Servo (Is 40-66).

Embora haja freqüentes exigências de que Jerusalém (e, por metonímia, a totalidade de Israel) se arrependa como presságio da glória escatológica, em última análise a glória de Jerusalém depende da intervenção salvífica de Deus (Is 62; 66.10-15). É Ele quem lava as imundícias do pecado de Sião (Is 4.4). Jerusalém será a capital escatológica (Is 16.1; 45.14), receberá um novo nome que expressará o deleite de Javé e os Seus direitos (Is 62.4, 12; Jr 3.17; 33.16; Ez 48.35; Zc 8.3), será edificada com opulência insondável (Is 54.11-17), e ficará em segurança de todo inimigo (Is 52.1; Jl 2.32; 3.17). Os redimidos que voltam a Sião constituem o remanescente santo (2 Rs 19.31; Is 4.3; 35.10; 51.11) — tema este que sugere que a primeira volta para Jerusalém depois do exílio constitui um antegozo de uma volta escatológica (Is 27.13; 62.11; Zc 6.8, 15). O templo é um elemento central da cidade (Ez 40-48; cf. Is 44.28; Zc 1.16).

A glória escatológica a ser experimentada por Sião é acompanhada por uma

transformação da natureza e por uma vida longa e abundante, força heróica, prosperidade econômica, alegria e grato louvor (Is 11; 12.4-6; 61.3; 62.8-9; 65.20; Jr 33.11; Zc 2.4, 5). Embora haja a repetida garantia de que as nações que atacaram ferozmente Jerusalém serão devastadas por sua vez, numa outra ênfase, as nações da terra, depois de uma campanha mal-sucedida contra Jerusalém (Is 29.7-8; Mq 4.11), reúnem-se numa grande peregrinação para Sião, onde são ensinadas por Javé a viverem de acordo com a Sua vontade (Is 2.2-4; Jr 33.9; Mq 4.1-3; Zc 2.11). Em tudo isto, Jerusalém mantém uma posição central.

Jerusalém nos Ensinos do NT. No NT, "Sião" ocorre apenas sete vezes: Rm 9.33 e 1 Pe 2.6 (citando Is 28.16), Rm 11.26 (citando Is 59.20), Mt 21.5 e Jo 12.15 (cf. Zc 9.9; Is 40.9; 62.11 — todas com referência aos habitantes que são chamados a filha de Sião), e em dois casos independentes, Hb 12.22 e Ap 14.1 (nos dois "o monte Sião"). Mas "Jerusalém" ocorre 139 vezes. Até mesmo muitas das ocorrências nos evangelhos e Atos que, à primeira vista, pareçam ter nada mais do que um sentido geográfico tendem a classificar-se em padrões identificáveis. Jerusalém ainda é a "cidade santa" (Mt 4.5; 27.53), o lar do Templo e do seu serviço sacerdotal, bem como o centro da autoridade rabínica. Jesus deve morrer na área de Jerusalém (Mt 16.21; Mc 10.33-34; Lc 9.31), em conflito direto com estas instituições judaicas centrais. Sua morte e ressurreição são o cumprimento de tudo quanto elas representavam; mas a ironia e a tragédia do sacrifício é que as pessoas ligadas com estas instituições pouco reconheciam este cumprimento dentro da história da salvação. O templo se tornara um covil de salteadores (Mc 11.17), e a própria Jerusalém agiu à altura de sua reputação de matadora de profetas (Mt 23.37-39; cf. Lc 13.33). Jerusalém deve ser destruída por invasores estrangeiros (Mt 23.38; Lc 19.43-44; 21.20, 24). Em Atos, Jerusalém é o ponto central de onde o evangelho irradia para fora (At 1.8), o local tanto do Pentecoste quanto do concílio apostólico; mas embora seja o centro moral do cristianismo segundo a história da salvação, também é o lar ideológico dos judaizantes que querem fazer de todo o código mosaico uma condição prévia para a conversão dos gentios a Jesus, o Messias — posição esta que Paulo condena (Gl 1.8-9). O próprio Paulo, no entanto, reconhece rapidamente o quanto todos os demais crentes devem ao remanescente cristão em Jerusalém (Gl 2.10; 2 Co 8-9) que, no sentido da história da salvação, é verdadeiramente a igreja-mãe.

Uma associação ainda mais profunda liga o tratamento que o AT dá a Jerusalém à "Jerusalém celestial" (Hb 12.22), à qual os cristãos fiéis já chegaram, e à "Jerusalém lá de cima" (Gl 4.26), que, numa tipologia extensa, abrange os crentes da Nova Aliança e relega a Jerusalém geográfica e seus filhos à escravidão: Jesus *cumpre* e, neste caso, *substitui* os tipos e sombras do AT que apontavam para Ele. Jesus entra em Jerusalém como rei messiânico (Mc 11.1-11 par.) e preocupa-se em ver purificado o Templo de Jerusalém (Mc 11.15-17 par.) exatamente porque a cidade e o Templo prenunciam Sua própria morte e ressurreição iminentes — eventos estes que mudam o foco do encontro entre Deus e os homens para o próprio Jesus (Mc 14.57-58; Jo 2.19-22). Este fato faz parte de um padrão mais amplo desenvolvido detalhadamente na Epístola aos Hebreus, onde o evangelho e suas conseqüências necessárias cumprem as instituições e as expectativas do AT e, ao mesmo tempo, as tornam absoletas (*e.g.*, Hb 8.13). O alvo final é a nova Jerusalém.

Jerusalém e a Igreja. As dificuldades no estabelecimento da relação correta entre matérias do AT e do NT no tocante a Jerusalém têm contribuído para as diferenças de percepções que a Igreja tem tido a respeito de si própria, dos judeus e de Jerusalém. Especialmente como seqüela da destruição de Jerusalém em 132-35 d.C., os cristãos consideravam-se os herdeiros exclusivos do povo da aliança da antigüidade: os cristãos

constituíam a Jerusalém verdadeira. A Jerusalém geográfica veio a ser um foco de piedade e tradição cristãs, um local ideal para mosteiros e basílicas, especialmente depois de Helena, mãe de Constantino, ter dedicado tanta atenção aos locais cristãos em derredor da cidade. O Acordo de Constantino (nos princípios do século IV) continuava a ver o cristianismo como o legítimo herdeiro do judaísmo, mas sua mistura de autoridade eclesiástica e de autoridade espiritual levou tanto à perseguição dos judeus quanto a uma desilusão substancial, quando Roma, vista como a sucessora de Jerusalém, foi saqueada pelos bárbaros. Este último evento instigou Agostinho a escrever sua famosa obra *Cidade de Deus*, que mudou o enfoque da cidade verdadeira de Jerusalém ou Roma para a dimensão espiritual; mas esta tomada de posição foi facilmente esquecida durante o auge do catolicismo medieval, quando a autoridade de Roma freqüentemente se estendeu a todas as esferas temporais. A Reforma, e especialmente o despertamento puritano na Inglaterra, embora conservasse certa aspereza para com os judeus, tornou-se cada vez mais interessada na evangelização dos judeus – não a fim de restaurar os judeus para Jerusalém, mas para reincorporá-los no povo de Deus e, assim (no caso da esperança puritana), introduzir a esperada era milenar.

Os tratamentos teológicos modernos freqüentemente focalizam o tema da substituição (W. D. Davies: *Gospel and Land* – "O Evangelho e a Terra") ou usam a cidade como símbolo de uma mistura colorida de sociologia e bartianismo. (J. Ellul: *The Meaning of the City* – "O Significado da Cidade"). Os conservadores tendem a disputar entre si quantas das promessas veterotestamentárias a respeito da restauração de Jerusalém estão abrangidas no cumprimento tipológico no NT. As posições variam entre uma afirmação total da tipologia (várias formas de amilenismo) e uma dissociação igualmente total (várias formas de dispensacionalismo). O aspecto tipológico não pode ser desconsiderado, nem pode passar despercebido o silêncio substancial do NT sobre o futuro de Jerusalém e daquele país; mas algumas passagens, notavelmente Lc 21.21-24, parecem antever a restauração da sorte de Jerusalém.

D. A. CARSON

Veja também JERUSALÉM, A NOVA.

Bibliografia. F. F. Bruce, "Paul and Jerusalem," *TB* 19:3-23; M. Burrows, *IDB*, II, 843-66; G. Fohrer e E. Lohse, *TDNT*, VII, 292-338; J. Jeremias, *Jerusalém no Tempo de Jesus*; K. M. Kenyon, *Digging up Jerusalem;* B. Mazar, *The Mountain of the Lord*; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*; G. F. Oehler, *Theology of the OT*, 509-21; D. F. Payne, *IBD*, II, 752-60; J. B. Payne, *ZPEB*, III, 459-95; G. N. H. Peters, *The Theocratic Kingdom*, III, 32-63; N. W. Porteous, "Jerusalem-Zion: the Growth of a Symbol," in *Living the Mystery*; G. A. Smith, *Jerusalem*, 2 vols.; Y. Yadin, ed., *Jerusalem Revealed*.

JERUSALÉM, A NOVA. Já em Paulo e na Epístola aos Hebreus, Jerusalém se torna um símbolo antitípico da Igreja, da comunidade da nova aliança, do "Monte Sião" que é o local dos primogênitos (Gl 4.26; Hb 12.22). No Apocalipse este tema se estende a uma expressão adicional, "a nova Jerusalém" (3.12; 21.2).

Na primeira ocorrência (Ap 3.12), uma das recompensas prometidas aos crentes em Filadélfia (3.7-13) é "o nome do meu Deus, o nome da cidade do meu Deus, a nova Jerusalém que desce do céu, vinda da parte do meu Deus". Todas as sete cartas de Ap 2-3 utilizam elementos que falam bem alto ao pano de fundo cultural e histórico daqueles que originalmente as receberam. Filadélfia havia sofrido uma série de terremotos desastrosos que tinham causado insegurança em grande escala; e a igreja, pequena e fiel, mas não forte, sofria sentimentos semelhantes de insegurança. O Cristo

ressurreto, portanto, dá segurança ao Seu povo quando promete uma recompensa eminentemente apropriada: eles serão tornados colunas no templo de Deus (numa zona de terremotos!), templo este que nunca deixarão, e serão caracterizados pelo nome da nova Jerusalém, a cidade de Deus. Seja qual for o valor teológico desta categoria, ela simboliza também, neste contexto, a derradeira esperança e recompensa da Igreja, a habitação de Deus, soberanamente interposta por Deus e caracterizada por sólida estabilidade e durabilidade perpétua.

A nova Jerusalém recebe um extenso tratamento em Ap 21-22. O derradeiro estado da Igreja, e a sua recompensa, é apresentado com várias metáforas: a Igreja é, ao mesmo tempo, "ataviada como noiva para o seu esposo" — realmente, ela é "a noiva, a esposa do Cordeiro" (21.2, 9), e "a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus" (21.2). A cidade é perfeitamente simétrica (21.16) e construída com materiais de riqueza fabulosa (21.18-21, usando linguagem de Is 54.11). Ela brilha com a glória de Deus (21.11) e tem alicerces com os nomes dos apóstolos e portas com os nomes das doze tribos de Israel (21.12, 14). A água da vida flui do trono de Deus e desce pela sua rua principal (22.1), e em cada lado da correnteza a árvore da vida produz uma safra diferente de frutas todos os meses. O trono de Deus e do Cordeiro está na cidade (22.3); a noite e as lágrimas foram banidas (21.4; 22.5). E, acima de tudo, os servos de Deus verão a Sua face, e esta fornecerá toda a luz que precisarem (22.4-5). As "nações" não representam outra coisa senão a Igreja, pois têm livre acesso a esta cidade que não admite qualquer sinal de impureza (21.24-27; 22.2); pelo contrário, a cidade se torna o ponto central da existência de todos os redimidos no novo céu e na nova terra.

O rico simbolismo ultrapassa nossa mais elevada imaginação, atingindo não somente uma visão beatífica, como também uma existência renovada, alegre, diligente, ordeira, santa, amorosa, eterna e abundante. Talvez o elemento mais comovente na descrição seja aquilo que não está ali: não há templo na nova Jerusalém, "porque o seu santuário é o Senhor, o Deus Todo-poderoso e o Cordeiro" (21.22). Esta omissão aqui declarada supera em muito as expectativas do judaísmo, e assinala a reconciliação total e final.

D. A. CARSON

Veja também JERUSALÉM; IGREJA, A.

JESUS CRISTO. A expressão é uma combinação do nome "Jesus" (de Nazaré) e do título "Messias" (hebraico) ou "Cristo" (grego), que significa "ungido". Em At 5.42, onde lemos uma referência a "pregar Jesus, o Cristo", esta combinação entre o nome e o título ainda é aparente. No entanto, com o passar do tempo, o título associou-se tão estreitamente com o nome que a combinação em pouco tempo foi transformada a partir da confissão — Jesus (que é) o Cristo — para um nome confessional — Jesus Cristo. Este título era tão apropriado para Jesus que até mesmo os escritores cristãos judaicos passaram rapidamente a referir-se a Jesus Cristo, em lugar de Jesus o Cristo (cf. Mt 1.1; Rm 1.7; Hb 13.8; Tg 1.1; 1 Pe 1.1).

Fontes de Informações. As fontes de nosso conhecimento acerca de Jesus Cristo podem ser divididas em dois grupos principais: não-cristãs e cristãs.

Fontes Não-Cristãs. Estas fontes podem ser subdivididas em dois grupos: pagãs e judaicas. Os dois tipos são limitados quanto ao seu valor. Há, essencialmente, apenas três fontes pagãs de importância: Plínio (*Epístolas* x.96), Tácito (*Anais* xv.44) e Suetônio (*Vidas* xxv.4). As três datam da segunda década do século II. As principais fontes judaicas são Josefo (*Antigüidades* xviii. 3.3 exx.9.1) e o Talmude. As fontes não-cristãs

oferecem poucas informações a respeito de Jesus, mas estabelecem o fato de que Ele realmente viveu, reuniu discípulos ao Seu redor, operou curas e foi condenado à morte por Pôncio Pilatos.

Fontes Cristãs. As fontes cristãs não-bíblicas consistem, em sua maior parte, dos evangelhos apócrifos (150-350 d.C.) e dos "ágrafos" ("palavras de Jesus não escritas, isto é, expressões de Jesus supostamente autênticas que não se acham nos evangelhos canônicos). Seu valor é muito duvidoso, sendo que aquilo que não é totalmente fantástico (cf. o Evangelho da Infância, segundo Tomé) nem herético (cf. o Evangelho da Verdade) é, na melhor das hipóteses, apenas possível e não pode ser comprovado (cf. Evangelho segundo Tomé 31, 47).

As matérias bíblicas podem ser divididas nos evangelhos e Atos até o Apocalipse. As informações que podemos obter de Atos a Apocalipse são essencialmente as seguintes: Jesus nasceu como judeu (Gl 4.4) e era descendente de Davi (Rm 1.3); era manso (2 Co 10.1), justo (1 Pe 3.18), sem pecado (2 Co 5.21), humilde (Fp 2.6) e foi tentado (Hb 2.18; 4.15); instituiu a ceia do Senhor (1 Co 11.23-26), foi transfigurado (2 Pe 1.17-18), traído (1 Co 11.23), crucificado (1 Co 1.23), ressuscitou dentre os mortos (1 Co 15.3ss.) e subiu aos céus (Ef 4.8). Certas expressões específicas de Jesus são conhecidas (cf. 1 Co 7.10; 9.14; At 20.35), e também podem-se encontrar possíveis alusões a palavras suas (*e.g.*, Rm 12.14, 17; 13.7, 8-10; 14.10).

As principais fontes de nosso conhecimento sobre Jesus são os evangelhos canônicos. Estes evangelhos são geralmente divididos em dois grupos: os evangelhos sinóticos (os evangelhos "com pontos de vista semelhantes": Mateus, Marcos e Lucas) e João. Considera-se que os primeiros têm "pontos de vista semelhantes" devido a um mútuo relacionamento literário. A explicação mais comum para este relacionamento literário é que Marcos escreveu primeiro e que Mateus e Lucas usaram Marcos e outra fonte literária, agora perdida, que continha principalmente ensinos de Jesus (chamada "Q") e que também empregaram outros materiais ("M" = material achado somente em Mateus; "L" = material achado somente em Lucas).

Jesus de Nazaré. Em Mateus e Lucas encontramos relatos do nascimento de Jesus. Os dois relatos ressaltam que Jesus nasceu de uma virgem chamada Maria, na cidade de Belém (Mt 1.18-2.12; Lc 1.26-2.7; as tentativas de achar alusões ao nascimento virginal em Gl 4.4 e Jo 8.41 são bastante forçadas). As tentativas de explicar estes relatos como paralelos aos mitos gregos fracassam, devido à falta de quaisquer paralelos realmente substanciais na literatura grega e, acima de tudo, devido à natureza judaica destes relatos.

O ministério de Jesus começou com Seu batismo realizado por João (Mc 1.1-15; At 1.21-22; 10.37) e Sua tentação levada a efeito por Satanás. Seu ministério envolveu a seleção de doze discípulos (Mc 3.13-19), o que simbolizou o reajuntamento das doze tribos de Israel; a pregação da necessidade de arrependimento (Mc 1.15) e a chegada do reino de Deus no Seu ministério (Lc 11.20); a oferta da salvação aos proscritos da sociedade (Mc 2.15-17; Lc 15; 19.10); as curas dos enfermos e endemoninhados (que são aludidas no Talmude judaico); e Sua volta gloriosa para consumar o reino.

O momento decisivo no ministério de Jesus veio em Cesaréia de Filipos, quando, depois de ter sido confessado como Cristo por Pedro, reconheceu que esta confissão era correta e passou a falar aos discípulos a respeito da Sua morte vindoura (Mc 8.27-31; Mt 16.13-21). Avançando para Jerusalém, Jesus purificou o templo e, ao assim fazer, condenou a religião de Israel (note como Marcos colocou o relato entre 11.12-14 e 11.20-21 assim como o conteúdo dos dois capítulos que se seguem). Na noite em que foi traído instituiu a ordenança da ceia do Senhor, que se refere à nova aliança selada no Seu sangue sacrificial e ao reajuntamento glorioso no reino de Deus (Mc 14.25; Mt

26.29; Lc 22.18; 1 Co 11.26). Imediatamente depois, foi preso no Jardim do Getsêmani, julgado diante do Sinédrio, de Herodes Antipas e, finalmente, diante de Pôncio Pilatos, que o condenou à morte por causa de acusações políticas de que alegava ser o Messias (Mc 15.26; Jo 19.19). Na véspera do sábado, Jesus foi crucificado pelos pecados do mundo (Mc 10.45), fora da cidade de Jerusalém (Jo 19.20), num lugar chamado Gólgota (Mc 15.22), entre dois ladrões que podem ter sido revolucionários (Mt 27.38).

Ele entregou a Sua vida antes da chegada do sábado, de modo que não houve necessidade de apressar a Sua morte mediante o crurifrágio, isto é, a quebradura de Suas pernas (Jo 19.31-34). Foi sepultado no túmulo de José de Arimatéia (Mc 15.43; Jo 19.38) na véspera do sábado. No primeiro dia da semana, que era o terceiro após a Sua morte (sexta-feira até às 18 horas = 1º dia; sexta-feira às dezoito horas até sábado às dezoito horas = 2º dia; sábado às dezoito horas até domingo de manhã = 3º dia), ressuscitou dentre os mortos, o túmulo vazio foi descoberto, e Ele apareceu aos Seus seguidores (Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jo 20-21). Permaneceu quarenta dias junto com os discípulos, e depois subiu ao céu (At 1.1-11).

Assim terminou o ministério de três anos (Jo 2.13; 5.1; 6.4; 13.1) de Jesus de Nazaré.

O Cristo da Fé. A autocompreensão singular de Jesus pode ser verificada por dois meios: a cristologia implícita, revelada pelas Suas ações e palavras, e a cristologia explícita, revelada pelos títulos que Ele escolheu para descrever a Si mesmo.

A Cristologia Implícita. Jesus, durante o Seu ministério, claramente agiu como quem possuía uma autoridade sem igual. Assumiu para Si a prerrogativa de purificar o templo (Mc 11.27-33), de trazer os proscritos para o reino de Deus (Lc 15) e de ter autoridade divina para perdoar pecados (Mc 2.5-7; Lc 7.48-49).

Jesus também falou como quem possuía autoridade maior do que o AT (Mt 5.31-32, 38-39), do que Abraão (Jo 8.53), do que Jacó (Jo 4.12), e do que o templo (Mt 12.6). Ele declarou ser Senhor do sábado (Mc 2.28). Chegou a afirmar que o destino de todas as pessoas dependia de como reagiam a Ele (Mt 10.32-33; 11.6; Mc 8.34-38).

A Cristologia Explícita. Juntamente com a cristologia implícita do Seu comportamento, Jesus também fez certas reivindicações cristológicas por meio dos vários títulos que aplicou a Si mesmo. Ele se referiu a Si mesmo como o Messias ou o Cristo (Mc 8.27-30; 14.61-62), e Sua sentença formal de morte por motivos políticos (note a inscrição na cruz) somente faz sentido no caso de Jesus ter reconhecido ser o Messias. Referiu-Se também a Si mesmo como o Filho de Deus (Mc 12.1-9; Mt 11.25-27), e uma passagem como Mc 13.32 em que distinguia claramente entre Si mesmo e outros deve ser autêntica, porque ninguém na igreja teria criado um dito como este, em que o Filho de Deus afirma ignorância quanto ao tempo do fim. A autodesignação predileta de Jesus, devido à sua natureza de ocultação bem como de revelação, era o título Filho do homem. Jesus, ao empregar este título, é claro, tinha em mente o Filho do homem em Dn 7.13, como fica evidente em Mc 8.38; 13.26; 14.62; Mt 10.23; 19.28; 25.31. Por isso, em vez de ser um título que ressalta a humildade, fica claro que este título revela a autoridade divina que Jesus possui como o Filho do Homem para julgar o mundo e Seu senso de ter vindo da parte do Pai (cf. aqui também Mc 2.17; 10.45; Mt 5.17; 10.34). Muitas tentativas têm sido feitas para se negar a autenticidade de todos os ditos do Filho do homem, ou de alguns deles, mas tais tentativas tropeçam no fato de que este título é achado em todas as camadas dos evangelhos (Marcos, Q, M, L e João) e satisfaz perfeitamente o "critério da dessemelhança", que declara que se um dito ou título como este não poderia ter surgido do judaísmo ou da igreja primitiva, ele deve ser autêntico. A negação da autenticidade deste título, portanto, baseia-se não tanto em questões exegéticas quanto em pressuposições racionalistas que negam a

priori que Jesus de Nazaré pudesse ter falado assim a respeito de Si mesmo.

A Cristologia do NT. Dentro do NT são feitas numerosas reivindicações a respeito de Jesus Cristo. Mediante a Sua ressurreição, Jesus foi exaltado e recebeu o senhorio sobre toda a criação (Cl 1.16-17; Fp 2.9-11; 1 Co 15.27). A aplicação do título "Senhor" para Jesus resultou rapidamente na associação entre a Pessoa e a obra dEle com o Senhor do AT – isto é, Javé. (Cf. Rm 10.9-13 com Jl 2.32; 2 Ts 1.7-10, 1 Co 5.5 com Is 66.5; 1 Co 16.22 e Ap 22.20; Fp 2.11). Sua preexistência é mencionada (2 Co 8.9; Fp 2.6; Cl 1.15-16); Ele é referido como Criador (Cl 1.16); declara-se que Ele possui a "forma" de Deus (Fp 2.6) e que Ele é a "imagem" de Deus (Cl 1.15; cf. também 2 Co 4.4). Em vários lugares refere-se a Ele explicitamente até mesmo como "Deus" (Rm 9.5; 2 Ts 1.12; Tt 2.13; Hb 1.5-8; 1 Jo 5.20; Jo 1.1; 20.28; embora a exegese de algumas destas passagens seja debatida, fica claro que algumas delas evidentemente se referem a Jesus como "Deus").

A Busca do Jesus Histórico. O início da busca do Jesus histórico pode ser datado em 1774-78, quando o poeta Lessing publicou postumamente as anotações das preleções de Hermann Samuel Reimarus. Estas anotações questionavam o retrato tradicional de Jesus achado no NT e na Igreja. Segundo Reimarus, Jesus nunca fez nenhuma reivindicação messiânica, nunca instituiu qualquer sacramento, nunca predisse a Sua própria morte nem ressuscitou dentre os mortos. A história de Jesus era, na verdade, um embuste deliberado feito pelos discípulos. Ao retratar Jesus assim, Reimarus levantou a pergunta: "Como era realmente Jesus de Nazaré?" E então surgiu a busca do Jesus "verdadeiro". Durante a primeira parte do século XIX, o método de pesquisa dominante nesta busca foi o racionalismo, sendo feitas tentativas para se explicar "racionalmente" a vida de Cristo (cf. K. H. Venturini: *A Non-Supernatural History of the Great Prophet of Nazareth* – "Uma História Não-Sobrenatural do Grande Profeta de Nazaré"). Um momento crucial surgiu quando a obra de D. F. Strauss, *A Vida de Cristo*, foi publicada em 1835, porque Strauss, ao indicar a futilidade da abordagem racionalista, argumentou que o aspecto milagroso nos evangelhos devia ser entendido como "mitos" não-históricos. Esta nova abordagem foi, por sua vez, sucedida pela interpretação liberal da vida de Jesus, que reduzia ao mínimo e negligenciava a dimensão milagrosa dos evangelhos e a considerava a "casca externa" que tinha de ser eliminada a fim de se concentrar nos ensinos de Jesus. Não é de estranhar que esta abordagem achasse nos ensinos de Jesus doutrinas liberais tais como a paternidade de Deus, a fraternidade do homem e o valor infinito da alma humana.

A "morte" desta busca ocorreu por várias razões. Entre outras coisas, tornou-se aparente, através da obra de Albert Schweitzer, que o Jesus liberal nunca existiu, mas era simplesmente uma criação dos liberais, baseada em desejos e não em fatos. Outro fator que contribuiu para pôr fim à busca foi o reconhecimento de que os evangelhos não eram simples biografias objetivas que facilmente poderiam ser pesquisadas à busca de informações históricas. Este foi o resultado da obra de William Wrede e dos críticos da forma. Ainda outra razão para a morte desta busca foi o reconhecimento de que o objeto da fé da Igreja no decurso de todos os séculos nunca tinha sido o Jesus histórico do liberalismo teológico, mas o Cristo da fé, isto é, o Cristo sobrenatural proclamado nas Escrituras. Martin Kähler foi especialmente influente neste aspecto.

Durante o período entre as duas guerras mundiais, a busca foi abandonada, devido principalmente a falta de interesse e dúvidas quanto à sua possibilidade. Em 1953, surgiu uma nova busca, mediante a instigação de Ernst Käsemann. Käsemann receava que a lacuna entre o Jesus da história e o Cristo da fé era muito semelhante à heresia docética, que negava a humanidade do Filho de Deus. Como resultado, argumentou que era necessária estabelecer uma continuidade entre o Jesus histórico

e o Cristo da fé. Além disso, ressaltou que o ceticismo histórico atual no tocante ao Jesus histórico era injustificado, porque alguns dados históricos estavam disponíveis e eram inegáveis. Os resultados desta nova busca foram um pouco decepcionantes, e o entusiasmo que a acolheu pode agora ser considerado quase totalmente desaparecido. No decurso deste período, no entanto, foram afiadas novas ferramentas que poderão ajudar nesta tarefa histórica.

O principal problema que envolve qualquer tentativa de se chegar ao "Jesus histórico" revela-se na definição do termo "histórico". Nos círculos críticos o termo é geralmente entendido como "o produto do método histórico-crítico". Este método, para muitas pessoas, pressupõe a existência de um contínuo espaço-tempo fechado, em que a intervenção divina, isto é, o milagroso, não pode intervir. Naturalmente, tal definição sempre terá problemas, ao tentar descobrir uma continuidade entre o Cristo sobrenatural e o Jesus da história, sendo que Ele, segundo semelhante definição, não pode ser sobrenatural. Se "histórico" significa não-sobrenatural, nunca pode haver uma verdadeira continuidade entre o Jesus da pesquisa histórica e o Cristo da fé. Está ficando claro, portanto, que esta definição de "histórico" deve ser contestada, e até mesmo na Alemanha surgem porta-vozes falando que o método histórico-crítico deve assumir uma receptividade diante da transcendência, isto é, uma receptividade diante da possibilidade do milagroso. Somente desta maneira poderá algum dia haver esperança de se estabelecer uma continuidade entre o Jesus da pesquisa histórica e o Cristo da fé.

R. H. STEIN

Veja também CRISTOLOGIA; MESSIAS; LOGOS; RESSURREIÇÃO DE CRISTO; NASCIMENTO VIRGINAL DE CRISTO; EXPRESSÕES DE JESUS; PARÁBOLAS DE JESUS; SERMÃO DA MONTANHA; BATISMO DE JESUS; SEGUNDA VINDA DE JESUS; PREEXISTÊNCIA DE CRISTO; IMPECABILIDADE DE CRISTO.

Bibliografia. F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins Outside the NT;* D. Guthrie, *A Shorter Life of Christ;* E. F. Harrison, *A Short Life of Christ;* J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ;* G. E. Ladd, *I Believe in the Ressurrection of Jesus;* T. W. Manson, *O Ensino de Jesus;* J. Jeremias, *As Parábolas de Jesus* e *The Problem of the Historical Jesus;* R. H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teachings* e *An Introduction to the Parables of Jesus;* I. H. Marshall, *The Origins of NT Christology* e *I Believe in the Historical Jesus;* R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity;* A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus;* M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ;* H. Anderson, *Jesus and Christian Origins*; R. H. Stein, "The 'Criteria' for Authenticity," in *Gospel Perspectives,* I; D. E. Aune, *Jesus and the Synoptic Gospels.*

JOÃO BATISTA. Filho do sacerdote Zacarias e de Isabel (também de descendência sacerdotal e parenta de Maria, mãe de Jesus). Nasceu na região montanhosa de Judá, sendo que seu nascimento fora predito por um anjo (Lc 1.11ss.), passou os anos da sua juventude no deserto da Judéia (Lc 1.80). Seu ministério público começou no décimo-quinto ano do imperador Tibério (c. de 27 d.C.) quando, repentinamente, surgiu no deserto.

Os evangelhos consideram João como o cumprimento da expectativa do *Elias redivivus,* porque tanto o anjo da anunciação (Lc 1.17) quanto Jesus (Mc 9.11-13) expressamente ensinaram assim. Além disso, as vestes de João, "de pelos de camelo, e um cinto de couro" (Mt 3.4), eram semelhantes às roupas de Elias (2 Rs 1.8). Embora o próprio João negasse esta identificação (Jo 1.21-25), é possível que estivesse

desmentindo a esperança popular da ressurreição literal de Elias, aceitando somente o cumprimento do seu espírito e poder. E esta foi realmente a promessa explícita do anjo.

A mensagem de João tinha uma ênfase dupla: (1) o aparecimento iminente do reino messiânico e (2) a necessidade urgente de arrependimento como preparação para este evento (Mt 3.2). No legítimo estilo profético seu conceito sobre a natureza do reino não era aquele da mentalidade popular, e, portanto, era uma preparação apropriada para Cristo. As multidões esperavam que o "dia do Senhor" fosse felicidade para todo o Israel, baseando sua esperança nas considerações raciais. João proclamou que o reino seria um governo de justiça, herdado somente por aqueles que exibissem a justiça pela sua maneira de viver. Desta forma, sua mensagem de arrependimento era dirigida especialmente aos judeus, porque Deus estava para purificar Israel bem como o restante do mundo (Mt 3.7-12). Quando Jesus apareceu no cenário, o papel de João como precursor foi completado em seu testemunho pessoal acerca do messiado de Jesus (Jo 1.29).

O batismo de João complementou sua tarefa preparatória. Em seu sentido básico era um ato para a remoção do pecado. Sendo, portanto, acompanhado pelo arrependimento. Assim, Mt 3.6 diz: "e eram por ele batizados no rio Jordão, confessando [plenamente] (*exomologoumenoi*) os seus pecados". Mas em seu sentido mais pleno era um ato escatológico que preparava a pessoa para a admissão ao reino messiânico. Deste modo, quando os fariseus e os saduceus vieram para ser batizados, João disse: "Quem vos induziu a fugir da ira vindoura?" (Mt 3.7). O relato do batismo de João registrado em Josefo (*Antigüidades* xviii. 5.2) discorda deste conceito, e sugere que seu propósito era fornecer uma purificação do corpo para corresponder a uma mudança interna já levada a efeito. O antecedente histórico do batismo de João é provavelmente o batismo judaico dos prosélitos, sendo que João enfatizava com isso que tanto os judeus quanto os gentios eram cerimonialmente impuros no que dizia respeito ao verdadeiro povo de Deus. O batismo de Jesus realizado por João (Mt 3.13-15) deve ser explicado não como um sinal de que Jesus precisava de arrependimento, mas, sim, de que por este ato Ele Se identificava com a humanidade na maneira certa de aproximar-se do reino de Deus.

Há muito tempo se pensa que João esteve ligado com os essênios, em algum período, por causa de seus hábitos ascéticos e de sua localização perto da principal povoação da seita. Esta idéia teve sua possibilidade reforçada pelas afinidades reconhecidas entre João e a seita dos Rolos do Mar Morto (Qumran), um grupo do tipo dos essênios que morava no litoral noroeste do Mar Morto. Esta ligação é certamente possível, porque tanto João quanto a seita de Qumran residiam no deserto da Judéia, ambos eram de caráter sacerdotal, enfatizavam o batismo como um sinal da purificação interior, eram ascéticos, pensavam em termos do juízo iminente e invocavam Is 40.3 como a autoridade para a sua missão na vida. Mas embora João Batista, possivelmente, tenha sido influenciado pela seita nas etapas iniciais da sua vida, seu ministério era muito maior. O papel de João era essencialmente profético; o da seita era esotérico. João fez um apelo público por arrependimento; a seita retirou-se para o deserto. João proclamou uma demonstração de arrependimento nos negócios da vida de todos os dias; a seita exigia submissão aos rigores da sua vida ascética. João apresentou o Messias; a seita ainda aguardava a Sua manifestação.

Quando João denunciou Herodes Antipas, por causa do casamento deste, isto o levou à morte por decapitação (Mt 14.1-12). Josefo nos conta que o acontecimento teve por cenário a fortaleza de Maquero, perto do Mar Morto. Os mandeanos foram influenciados por João, porque ele desempenha um papel de importância nos escritos

deles. Esta ligação pode ter sido feita através dos discípulos de João, que ainda existiam pelo menos vinte e cinco anos depois da morte dele (At 18.25; 19.3).

R. B. LAURIN

Bibliografia. C. H. Kraeling, *John the Baptist;* J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie;* A. Plummer, *Gospel According to St. Matthew,* 30-31; M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition;* F. F. Bruce, *NT History;* E. Barnwell, "The Baptist in Early Christian Tradition," *NTS* 18:95ss.; C. H. H. Scobie, *John the Baptist.*

JOÃO DA CRUZ (1542-1591). Um dos principais mestres da contemplação cristã ou da via mística, bem como um dos fundadores da ordem dos Carmelitas Descalços. Ao nascer, recebeu o nome Juan de Yepes y Alvárez, em Velha Castilha, na Espanha, filho de uma família pobre de nobre estirpe, ingressou na Ordem Carmelita em 1563 e, depois de estudar teologia em Salamanca, foi ordenado em 1567. Naqueles tempos, a disciplina da Ordem Carmelita era relativamente lassa, e muitos de seus líderes favoreciam a observância suavizada. João, aflito pela lassidão deles, colocou-se sob a influência de Teresa d'Ávila e, seguindo o conselho dela, procurou introduzir reformas na ordem. Enquanto entrava e saía dos seus cargos e da prisão, por causa de sua combinação de grande capacidade e zelo reformador (que despertava a desconfiança e o temor dos seus superiores), produziu algumas das maiores obras literárias de natureza místico-teológica da história da Igreja. A própria Ordem acabou se dividindo nos ramos Calçado e Descalço, quando o grupo mais rigoroso se retirou em 1578, sob a liderança de Teresa e João. Sua morte foi conseqüência de privações sofridas nessas lutas.

Embora João da Cruz seja melhor conhecido pela sua obra *Noite Escura da Alma*, ela é apenas a segunda parte da *Subida do Monte Carmelo.* Esta última obra trata da Via Purgativa, ao passo que a primeira instrui nas Vias Iluminativa e Unitiva. Mediante as etapas progressivas da purgação (a noite dos sentidos) e do crescimento espiritual (a noite do espírito), a alma é preparada para a união com Deus, descrita em termos do casamento (*A Chama Viva do Amor*). Embora João fosse um monástico rigoroso e um filósofo de tradição tomista, alimentando-se das Escrituras, especialmente das duras declarações de Jesus e Paulo, sua suavidade poética é evidente no *Cântico Espiritual* (começado enquanto estava na prisão), e sua sabedoria como orientador e conselheiro espiritual brilha em todas as suas obras, que são importantes para pastores de muitas tradições mas que têm valor incalculável para as pessoas que se interessam por uma experiência espiritual mais mística sem imagens ou ídolos.

P. H. DAVIDS

Veja também MISTICISMO; VIA PURGATIVA, A; VIA ILUMINATIVA, A; VIA UNITIVA, A.

Bibliografia. A. Cugno, *St. John of the Cross*; L. Christiani, *St. John of the Cross;* B. Frost, *St. John of the Cross;* E. A. Peers, *Spirit of Falme e Handbook of the Life and Times of Saint Teresa and Saint John of the Cross.*

JOÃO, TEOLOGIA DE. Considerando-se um homem que tem tido tanta proeminência no pensamento cristão através dos séculos, João é, por estranho que pareça, uma figura obscura. Nos evangelhos e em Atos ele é quase invariavelmente acompanhado por outra pessoa, e esta outra é a porta-voz (há uma exceção quando João diz a Jesus

que havia proibido um homem de expulsar demônios; Lc 9.49). Ele está quase sempre ligado com Pedro e seu irmão Tiago, e estes três estiveram especialmente perto de Jesus (Mt 17.1; Mc 14.33; Lc 8.51). Ele e Tiago foram chamados "filhos do trovão" (*Boanērges*; Mc 3.17), que talvez indique o tipo de caráter revelado pelo desejo que possuíam de fazer descer fogo do céu para consumir as pessoas que se recusaram a receber Jesus (Lc 9.54).

Sabemos mais a respeito dele através dos escritos ligados com o seu nome. O quarto evangelho é anônimo na forma em que o temos, mas há boas razões para pensar que João o escreveu e que foi ele o discípulo amado que se reclinara no peito de Jesus na Última Ceia (Jo 13.23) e a quem Jesus recomendou Sua mãe quando estava morrendo (Jo 19.26-27). A impressão que captamos é que João penetrara de forma mais profunda na mente de Jesus do que qualquer outro dos discípulos.

Deus como Pai. A partir de seu evangelho, podemos conhecer muita coisa a respeito do Pai e, realmente, é mais a João, do que a qualquer outra pessoa, que os cristãos devem seu hábito de se referir a Deus simplesmente como "o Pai". João emprega a palavra "pai" 137 vezes (que é mais de duas vezes do que qualquer outra pessoa; Mateus a emprega 64 vezes, Paulo 63). Nada menos de 122 destas vezes se referem a Deus como Pai, uma bonita ênfase que influenciou todo o pensamento cristão posterior. João também nos diz que este Deus é amor (1 Jo 4.8, 16), e o amor é um tópico importante tanto em seu evangelho quanto em suas epístolas. Conhecemos o amor no sentido cristão, porque o vemos na cruz (Jo 3.16; 1 Jo 4.10); é uma dádiva sacrificial, não para pessoas que o merecem, mas para pecadores.

O Pai está constantemente ativo (Jo 5.17); sustenta a Sua criação e traz bênçãos sobre aqueles que criou. Ele é um grande Deus cuja vontade é feita, especialmente na eleição e na salvação. "Ninguém pode vir a mim", disse Jesus, "se o Pai que me enviou não o trouxer" (Jo 6.44); e outra vez: "Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros" (Jo 15.16; cf. 8.47; 18.37).

O livro de Apocalipse foi escrito por João (Ap 1.1-3), embora não seja especificado qual João. Mas há boa razão para se considerar que vem da parte do apóstolo João e que ressalta um aspecto importante do pensamento joanino, a saber: a soberania divina. É fácil perder-se num mundo estranho de selos, trombetas, taças e animais com um número incomum de cabeças e chifres. Mas não é este o aspecto mais importante. Em todas as partes deste livro, Deus é um Deus poderoso. Ele age de conformidade com a Sua própria vontade e, embora a iniqüidade seja forte, Ele triunfará sobre toda coisa maligna. Há muita informação quanto à ira de Deus no Apocalipse (e algo a respeito dela no evangelho), ressaltando a verdade de que Deus Se opõe implacavelmente ao mal e que, por fim, o derrotará inteiramente.

A Cristologia. Em todas as partes dos escritos joaninos, bastante atenção é prestada à cristologia. O evangelho começa com uma divisão sobre Cristo como o Verbo, passagem esta que deixa claro que Deus tomou providências em Cristo para a revelação e salvação. Cristo é "o Salvador do mundo" (Jo 4.42), e isto é ressaltado quando Ele é referido como o Cristo (= Messias), Filho de Deus, Filho do homem e de outras maneiras. Todos dependem de uma maneira ou outra do pensamento de que Deus está ativo em Cristo, levando a efeito a salvação que Ele planejou. João tem um modo interessante de empregar termos como "glória" e "glorificar", porque vê a cruz como a glorificação de Jesus (Jo 12.23; 13.31). O sofrimento e o serviço humilde não são simplesmente o caminho para a glória; já *são* a glória no seu sentido mais profundo. Esta forma notável de falar ressalta a verdade de que Deus não Se ocupa com o tipo de coisa que as pessoas vêem como gloriosas. A totalidade da vida de Jesus era vivida na humildade, mas João pode dizer: "vimos a sua glória" (Jo 1.14).

Milagres. O modo de João tratar os milagres é distintivo. Nunca os chama "obras poderosas" conforme fazem os escritores dos sinóticos, mas "sinais" ou "obras". Eles nos indicam verdades relevantes, pois Deus está operando neles. "Obra" pode ser aplicada a ações não-milagrosas de Jesus bem como àquelas que são milagrosas, o que sugere que a Sua vida é coerente em tudo. Ele é uma só pessoa; não faz algumas coisas como Deus, e outras, como homem. Mas tudo quanto faz é a concretização da Sua missão, conceito este que significa muita coisa para João. Há duas palavras gregas que são traduzidas por "enviar", e o Evangelho Segundo João usa as duas com maior freqüencia do que qualquer outro livro no NT. Na maioria das vezes, emprega as palavras para ressaltar a verdade de que o Pai enviou o Filho, embora haja algumas passagens importantes que ligam a missão dos Seus seguidores com a de Jesus (Jo 17.18; 20.21). Ser enviado significa que Jesus Se tornou homem no sentido mais completo, fato este que é ressaltado pela Sua dependência do Pai (cf. Jo 5.19, 30) e por declarações a respeito das Suas limitações humanas (*e.g.* Jo 4.6; 11.33, 35; 19.28). O Jesus retratado por João é plenamente divino, sem dúvida, mas também é plenamente humano.

O Espírito Santo. João nos fala mais a respeito do Espírito do que os demais evangelistas. O Espírito está ativo desde o início do ministério de Jesus (Jo 1.32-33), mas a obra plena do Espírito entre os homens aguardava a consumação do próprio ministério de Jesus (Jo 7.39). O Espírito está ativo na vida cristã desde o início (Jo 3.5, 8) e há verdades importantes no tocante ao Espírito no discurso de despedida de Jesus. Ali, aprendemos, entre outras coisas, que Ele é "o Espírito da verdade" (Jo 14.16-17), que nunca deixará o povo de Jesus (Jo 14.16) e que tem uma obra entre os descrentes, a saber: a de convencê-los do pecado, da justiça e do juízo (Jo 16.8).

O Espírito está ativo, conduzindo os cristãos pelo caminho da verdade (Jo 16.13), e João tem muita coisa a nos dizer a respeito da vida cristã. Ele fala da "vida eterna", que parece significar a vida própria da era do porvir, a vida da mais alta qualidade (cf. Jo 10.10). A entrada na vida ocorre quando se crê, e João emprega este verbo 98 vezes (mas nunca o substantivo "fé"). Os crentes devem ser caracterizados pelo amor (Jo 13.34-35). Eles devem tudo quanto possuem ao amor de Deus, e é apropriado que reajam a este amor com um amor correspondente, um amor a Deus que transborda em amor por outras pessoas. Este fato é fortemente enfatizado em 1 João. João enfatiza a importância da luz (porque os crentes são aqueles que "andam na luz"; 1 Jo 1.7) e da verdade. Jesus é a verdade (Jo 14.6) e o Espírito é o Espírito da verdade (Jo 14.17). Conhecer a verdade é estar livre (Jo 8.31-32).

A teologia de João é profunda e séria, embora seja expressa nos termos mais simples, expondo verdades que nenhum cristão pode negligenciar.

L. MORRIS

Bibliografia. J. E. Davey, *The Jesus of St. John;* W. F. Howard, *Christianity According to St. John*; R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel;* C. F. Nolloth, *The Fourth Evangelist*; N. J. Painter, *John: Witness and Theologian;* S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter;* D. G. Vanderlip, *Christianity According to John.*

JUDAÍSMO. A religião e a cultura do povo judaico. A civilização judaica inclui dimensões históricas, sociais e políticas, além da dimensão religiosa. A palavra "judaísmo" deriva do grego *Ioudaismos*, termo empregado pela primeira vez no período intertestamentário pelos judeus que falavam grego para distinguir a sua religião do helenismo (veja 2 Mac. 2.21; 8.1; 14.38). No NT, a palavra aparece duas vezes (Gl 1.13-14) com referência à devoção consumidora que anteriormente Paulo tinha à fé e vida judaicas.

Desenvolvimento. A religião hebraica começou a originar o judaísmo depois da destruição do templo e do exílio de Judá, em 586 a.C. O termo "judeu", no seu uso bíblico, é quase exclusivamente pós-exílico. A religião judaica do período bíblico desenvolveu-se através das etapas históricas, tais como a intertestamentária, a rabínica e a medieval, até ao período moderno do judaísmo ortodoxo, conservador e reformado.

Com o passar do tempo, a religião judaica adotou ensinos e práticas novos. Mas com o longo desenvolvimento do judaísmo e suas muitas mudanças, é incorreto postular, como alguns têm feito, que a história dos judeus produziu duas religiões separadas: a religião veterotestamentária de Israel e a religião pós-exílica do judaísmo. A despeito das fases mutáveis da sua história, a essência do ensino religioso do judaísmo tem permanecido notavelmente constante, arraigado com firmeza nas Escrituras hebraicas (AT). O judaísmo é uma religião de monoteísmo ético. Durante séculos, muitos judeus têm procurado extrair seus aspectos essenciais de um versículo bíblico que conclama Israel assim: "... que pratiques a justiça e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus" (Mq 6.8).

O exílio na Babilônia trouxe certas modificações à vida religiosa judaica. Privado das terras, do templo e das ministrações sacerdotais rituais, o judaísmo começou a adotar uma religião não-sacrificial. Os judeus começavam a reunir-se nos lares para a leitura das Escrituras, oração e instrução. É aqui que se podem achar as raízes mais antigas da sinagoga. Agora "o sacrifício dos lábios" (a oração e a penitência), mais do que "o sacrifício do sangue" (as ovelhas e os cabritos), veio a fazer parte central da vida de piedade.

Houve uma coisa que Israel levou para a Babilônia, apegando-se a ela com afeto. Foi a Lei, a Torá, porque através dela Israel recebia a certeza da sua chamada e missão divinas. No século V a.C., o "pai do judaísmo", o escriba Esdras, promulgou reformas mediante um apelo à Torá. O sacerdócio foi purificado e o casamento misto confrontado, quando os princípios da Lei foram aplicados a todos os pormenores da vida. Paulatinamente, muitos judeus vieram a crer que aí se achava a única prova certa de quem era um verdadeiro judeu: a obediência vigorosa e inflexível aos ensinos da Torá.

Os escribas tornaram-se os intérpretes sacerdotais da Torá, expondo seus próprios ensinos autorizados. Já no século II a.C., os fariseus ensinavam que a lei oral tinha a mesma autoridade que a Lei de Moisés. Mais tarde, Jesus negou que as tradições dos homens tinham autoridade igual à da Lei escrita (Mc 7.1-23); além disso, Paulo negou que o homem pudesse ser justificado diante de Deus mediante a obediência perfeita àquela Lei (Gl 3).

A destruição do templo em 70 d.C. e a dispersão de milhares de judeus levou a efeito um desaparecimento repentino do sacerdócio. Johanan ben Zakkai, um fariseu, em pouco tempo recebeu permissão dos romanos para abrir uma academia em Jabné. Responsabilizou-se pela investidura de rabinos como guardiães e legisladores da Torá. Pela via oral, os rabinos transmitiam seus ensinos de geração em geração, até que a lei oral (a Mishná) veio a ser registrada por escrito em cerca de 200 d.C., sendo o Rabino Judá ha-Nasi seu redator principal. Já em 500 d.C., o Talmude foi completado com a publicação da Gemara, um comentário rabínico da Mishná. O Talmude contém mais de 6.000 páginas in-fólio e referências a mais de 2.000 mestres estudiosos. Ele se tornou o documento básico do judaísmo rabínico, e ainda mantém um lugar de importância na formação do pensamento judaico.

Doutrinas e Crenças Básicas. Segundo o ensino do judaísmo, não há nenhum grupo de crenças mediante a aceitação do qual o judeu possa achar a salvação. Nem sequer os treze artigos de fé, de Maimônides — a maior aproximação de um catecismo

já produzida pelo judaísmo — são obrigatórios para a consciência dos judeus. Historicamente, o judaísmo tem enfatizado muito mais a prática (*miṣwâ*) do que o credo (*ᵃnîmaᵃmîn*, "eu creio"). Apesar disso, desde os tempos talmúdicos, o judaísmo, como modo de vida, tem sido distinguido por sua ênfase especial a certas crenças e valores éticos.

Na Mishná (Abot 1.2) vemos as linhas gerais da filosofia que regia as mentes dos rabinos antigos: "Por três coisas o mundo é sustentado: pela lei, pelo culto [do Templo] e por ações de misericórdia e bondade". Este ensino básico é ressaltado ainda mais pela tríplice função da sinagoga como "casa de estudo" (para aprender a Torá), "casa de oração" (para adorar a Deus) e "casa de assembléia" (para cuidar das necessidades comunitárias).

O judaísmo contemporâneo fala de quatro colunas fundamentais da fé judaica, sendo que cada uma influi sobre as demais como força importante que faz parte da Aliança: (1) A Torá, sempre uma lei viva, à medida que sua forma escrita é entendida à luz da forma oral; (2) Deus, uma unidade (um só), espiritual (não um corpo) e eterno; (3) O povo (israelitas/judeus), chamado à existência por Deus como membros de uma só família, uma personalidade coletiva, uma comunidade da fé; e (4) a terra (conhecida hoje como Eretz Yisrael), um vínculo que remonta a Abraão, o "pai do povo hebreu" (Gn 17.7-8).

Em sua expressão moderna, o judaísmo também é formado pelas seguintes crenças tradicionais:

(1) O homem é o eixo central no universo. Considera-se um parceiro com Deus no processo interminável da criação. No pensamento rabínico, "Deus precisa do homem tanto quanto o homem precisa de Deus".

(2) O homem é um agente moral responsável, plenamente capaz de prestar contas dos seus atos. Está livre para moldar seu próprio destino.

(3) O progresso humano é possível, à medida que o homem concretiza o grande potencial dentro dele. A natureza do homem é basicamente boa, ou neutra, livre do empecilho do pecado original. Por isso, o homem pode ser otimista e esperançoso no tocante ao seu futuro.

(4) O "realismo deste mundo" é uma marca distintiva do judaísmo. As Escrituras hebraicas focalizam mais a terra e o homem do que o céu e Deus. Por isso, longas especulações a respeito da vida do porvir e das realidades do outro mundo nunca ocuparam uma posição de importância no pensamento judaico.

(5) A totalidade da vida deve ser considerada sagrada. O homem deve procurar imitar a Deus ao santificar todas as suas ações. O tempo deve estar saturado das sementes da eternidade.

(6) O homem deve procurar a paz, a justiça e a retidão. A salvação depende da melhoria da sociedade mediante as boas obras. Historicamente, os judeus têm visto o Messias como o representante humano ungido por Deus (não como o Deus-homem) que introduzirá uma era dourada de redenção sócio-espiritual. Hoje, no entanto, o judaísmo reformado ensina que a era messiânica aparecerá quando a humanidade, coletivamente, através das suas ações, alcançar um nível de verdadeira iluminação, paz e justiça.

M. R. WILSON

Veja também FARISEUS; SADUCEUS; ESSÊNIOS; SIONISMO.

Bibliografia. L. Baeck, *The Essence of Judaism;* H. Danby, *The Mishnah;* H. Donin, *To Be a Jew; EJ,* X, 383-97; A. Hertzberg, ed., *Judaism*; G. F. Moore, *Judaism,* 2 vols.; M. Steinberg, *Basic Judaism*; L. Trepp, *Judaism: Development and Life.*

JUDAIZANTES. Gentios que seguiam certas práticas e costumes religiosos do judaísmo. O verbo grego *Ioudaizō*, "judaizar" (ARA "viver como judeu"), ocorre no NT somente em Gl 2.14. Nesta passagem, Paulo narra como se opôs a Pedro, em Antioquia, por este ter se recusado a comer com os gentios na igreja ali. Com efeito, Pedro, ao praticar a separação social, estava dizendo a esses cristãos gentios: "A menos que vocês se conformem às leis dietéticas judaicas e a um estilo de vida judaico, não podemos manter comunhão com vocês". Através de seu afastamento, Pedro estava compelindo aqueles gentios a se "judaizarem".

No entanto, Cristo já havia instituído uma mudança no tocante aos alimentos puros e impuros (Mc 7.1-23; cf. Lv 11; Dt 14). Como "apóstolo aos gentios" (Rm 11.13), Paulo se opunha à imposição de um código dietético judaico rigoroso sobre os não-judeus. Tal coisa pode subentender que a crença dos cristãos gentios era defeituosa em comparação com a dos cristãos judaicos; algo mais (isto é, a conformidade aos costumes judaicos) deve ser acrescentado à fé em Cristo (cf. At 15.1, 5). Paulo, portanto, opunha-se ao ato de judaizar. Ela tinha o potencial de distorcer a salvação somente pela graça, de dividir o corpo e de ser um argumento para se desenvolverem duas assembléias separadas: uma para os judeus e outra para os gentios.

No AT, a única referência a "judaizar" acha-se em Et 8.17, onde o hebraico *y*ᵉ*ûdî* ("judeu") é usado para formar o verbo no hithpael, *mityah*ᵃ*dîm*, "tornar-se judeu" ou "professar-se judeu". O verbo refere-se àqueles gentios na Pérsia que adotavam o modo judaico de viver, tendo medo do decreto de Ester, que permitia aos judeus se vingarem dos seus inimigos (Et 8.13). A LXX emprega *Ioudaizō* aqui, e acrescenta que eles se circuncidaram. Isto normalmente subentenderia a conversão. Nesta circunstância, porém, é possível que tenham apenas fingido ser judeus, a fim de salvarem suas próprias vidas mediante a identificação com a causa judaica.

M. R. WILSON

Bibliografia. F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians; EJ*, X, 398-402; F. V. Filson, *IDB*, II, 1005-6; E. F. Harrison, *ISBE* (rev.), II, 1150; C. Moore, *Esther*, 81-82; W. Gutbrod, *TDNT*, III, 383.

JUÍZOS E ESTATUTOS. O termo hebraico *mišpāṭ*, traduzido por "juízo", tem uma longa história jurídica. Segundo parece, teve sua origem numa raiz semítica que significa "decidir, arbitrar", o que descreve a sentença pronunciada num tribunal civil. Este uso lingüístico também ocorre em ugarítico, onde Dan'el decide judicialmente no tocante às viúvas e órfãos (2 Aqht V:7-8). Os juízos são, portanto, decisões proferidas por autoridades jurídicas, ou precedentes estabelecidos como diretrizes para futuros veredictos civis. A natureza do *mišpāṭ* é bem ilustrada pela lei das demandas específicas, de Ex 21.1-22.17, e o plural *mišpāṭîm* era provavelmente um título geral aplicado ao chamado Livro da Aliança (Ex 20.22-23.33). Esta lei, que era civil mais do que moral ou cerimonial, era igualmente aplicada aos israelitas e aos estrangeiros residentes (Nm 15.15-16). Outros significados derivados de *mišpāṭ* incluem "justiça", "direito legal", "caso jurídico", e "aquilo que é apropriado". A lei dos casos (casuística), introduzida pela fórmula "se... então", não é totalmente secular em seu caráter, porque era fundamentada no amor da aliança (Dt 4.37) e numa exigência de obediência implícita (Dt 5.32), a fim de que os israelitas se submetessem de todo o coração à lei do amor de Deus (Dt 6.5) e desfrutassem das Suas promessas segundo a aliança (Dt 6.2-3).

Ḥōq e *ḥuqqâ*, freqüentemente traduzidos por "estatutos", derivam de uma raiz que significa "entalhar, cortar" e, conseqüentemente, referem-se às regras de comportamento fixadas por escrito. *Ḥōq* tem o significado amplo de qualquer coisa

determinada pela autoridade e registrada para a orientação da sociedade, quer seja o decreto de natureza sacra, quer secular. *Ḥuqqâ* parece transmitir o significado de um costume, lei ou estatuto de modo mais restrito do que *ḥōq*. Na LXX o equivalente grego mais comum destes termos hebraicos é *dikaiōma*, que normalmente traduz *ḥōq*, mas que em Ezequiel aparece como a tradução de *mišpāṭ*. No NT, o termo descreve a justiça resultante do ato de justificação que considerava o indivíduo justo diante de Deus. Daí ser aplicado a uma ordenança (Lc 1.6), uma declaração de absolvição (Rm 5.18), e como descrição de um ato justo (Ap 19.8). Outra palavra grega, *dogma*, também aparece no NT e descreve um decreto ou ordenança público, quer promulgado pelos governantes romanos da Palestina (Lc 2.1; At 17.7), quer pelos próprios apóstolos (At 16.4). Era também usada em ligação com as ordenanças da lei judaica (Ef 2.15; Cl 2.14).

Porque Deus é um Deus de ordem, não de confusão, os juízos e estatutos da Lei eram necessários para a instrução de Israel, a fim de se alcançar o alvo divinamente determinado de o povo se tornar um reino de sacerdotes e uma nação santa (Ex 19.6). Os preceitos sociais refletiam os padrões morais e espirituais distintivos do Senhor do Sinai, com ênfase específica à santidade divina. Para os israelitas, concretizar a santidade importava em obedecer implicitamente aos mandamentos de Deus e, por meio da adoração exclusiva a Ele, separar-se de todas as formas da religião pagã. O tipo de religião praticada pelos cananeus, entre os quais o povo escolhido teria que habitar, tem sido considerada a mais depravada e moralmente corrupta que o mundo já conheceu. Os israelitas tinham sido escolhidos para levar a luz da revelação divina para aquelas trevas morais e, pela sua dedicação total ao único Deus verdadeiro, na adoração e na vida comunitária, serem Suas testemunhas diante do mundo do Oriente Próximo.

Os juízos e estatutos, por serem leis civis, naturalmente refletem, até certa medida, alguns decretos dos povos vizinhos onde estavam envolvidas circunstâncias sociais semelhantes. Em outros aspectos, no entanto, havia diferenças significativas, especialmente porque as leis das nações pagãs eram promulgadas em nome de deidades fundamentalmente falsas. Deus Se revelou no Sinai como Redentor que tirou Israel da escravidão no Egito, e como Rei supremo ao ligar com Ele, mediante o relacionamento de uma aliança, uma nação recém-formada. Porque a intenção era de que Israel fosse uma fraternidade espiritual, a distinção entre as leis religiosas e o direito civil não deve ser feita com muito rigor. Os estatutos da lei de Israel, mesmo quando parecem ser inteiramente seculares quanto à sua natureza, manifestam a amorosa solicitude de Deus pelo bem-estar do Seu povo. Em contraste com os códigos legais modernos, as coletâneas de juízos e estatutos na Torá comumente dão a aparência de terem sido redigidas numa base *ad hoc* e reunidas sem referência a qualquer plano global de organização. Não há nenhuma dúvida, no entanto, quanto à coerência de sua característica espiritual. Crimes contra a sociedade mereciam castigos específicos e apropriados. O homicídio premeditado exigia a morte do assassino, ao passo que o homicídio involuntário não a exigia. Nos casos de o castigo consistir em retribuição, limites máximos eram estabelecidos (Ex 21.24-25) visando a eqüidade, e ordenava-se que os escravos fossem tratados de modo humano, estipulação esta que não tem paralelo na legislação do antigo Oriente Próximo. Os delitos morais contra a sociedade eram sempre considerados sérios, e os estatutos enfatizavam a necessidade da justiça social e do amor mútuo entre as pessoas. Os juízos e estatutos de Israel visavam glorificar o amor e a misericórdia de Deus na vida comunitária israelita, e orientar a nação no seu relacionamento de aliança com Deus, de modo que o povo escolhido refletisse estas qualidades espirituais no seu convívio com as nações vizinhas.

R. K. HARRISON

Veja também DIREITO CIVIL E JUSTIÇA NOS TEMPOS BÍBLICOS; DIREITO PENAL E PUNIÇÃO NOS TEMPOS BÍBLICOS; DEZ MANDAMENTOS, OS; LEI, CONCEITO BÍBLICO DA.

Bibliografia. J. A. Wharton, *IDB*, III, 607-8; K. L. Barker, *ZPEB*, IV, 543-44; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament.*

JULGAMENTO. Por termos nascido no pecado e, portanto, não podendo viver à altura dos padrões justos de Deus, a condenação está sobre as nossas cabeças como a espada de Dâmocles (2 Pe 2.3; Rm 1.18; Ef 5.5-6; Cl 3.5-6). O próprio Deus é quem condena (Jó 10.2; Jr 42.18; Jo 12.48). A condenação que Ele pronuncia é baseada na Sua justiça, e tal condenação é merecida (1 Rs 8.32; Rm 3.8; Gl 1.8-9). A condenação vem para os ímpios e para os que não se arrependem (Mt 12.41-42; Lc 11.31-32; Jo 5.29; Rm 5.16, 18; 2 Ts 2.12; Ap 19.2) e resulta no castigo eterno (Mt 23.33), mas nenhum crente do AT, que confiava em Deus (Sl 34.22), ou do NT, que confia em Cristo (Jo 3.18; 5.24), será condenado. Jesus veio para salvar mais do que para condenar (Jo 3.17) e nos livra da condenação final (Rm 8.1-2).

A consciência pode levar-nos a condenar a nós mesmos (1 Jo 3.19-21), mas ninguém pode condenar com razão o justo, se Deus estiver do lado dele (Is 50.9; Tt 2.7-8). Na realidade, o Senhor impede ou inverte nossa condenação injusta pelos nossos inimigos (Sl 37.33; 79.11; 102.19-20; 109.31). As pessoas farisaicas devem deixar de condenar os outros (Jó 32.3; Lc 6.37; Rm 8.34; 14.3), porque a rapidez em condenar pode recair em suas próprias cabeças (Jó 15.6; Sl 34.21; Lc 6.37; Rm 2.1; Tt 3.10-11). É desnecessário dizer que o cúmulo da arrogância e da estultícia é visto nos pecadores condenando um Deus justo e onipotente (Jó 34.17, 29; 40.8).

O julgamento divino é o método que Deus usa para demonstrar Sua misericórdia bem como a Sua ira para com indivíduos e nações (Ex 6.6; 7.4; Ec 3.17; 12.14; Dn 7.22; Jl 3.2; 2 Co 5.10). Assim como Deus é o único que condena, assim também Ele é o Juiz único e verdadeiro (Gn 18.25; Sl 82.1; Ec 11.9), cargo e função que são compartilhados pelo Pai (Gn 31.53; Jo 8.50; Rm 3.6) e o Filho (At 10.42; 17.31; Rm 2.16). O julgamento retributivo ou negativo é resultado direto do pecado (1 Sm 3.13; Ez 7.3, 8, 27; Rm 2.12; Jd 14-15) e, portanto, é tão justo (Ez 33.20; 2 Tm 4.8; 1 Pe 2.23) quanto merecido (Sl 94.2; 143.2; Ez 18.30). O julgamento de recompensa, ou positivo, relaciona-se com a administração que o crente confere a seus talentos e dons e, portanto, é caracterizado pela compaixão divina (Mt 25.14-23; 1 Co 3.12-15; 1 Pe 1.17). Embora experimentemos julgamento inicialmente nesta vida, todos seremos julgados finalmente, depois da morte (Is 66.16; Jr 25.31; Jl 3.12; Jo 12.48; At 17.31; Rm 2.16; Ap 20.12-13), diante do tribunal de Deus (Rm 14.10) ou de Cristo (2 Co 5.10). O julgamento contra si mesmo, outra manifestação da mesma atividade, é levado a efeito por rebeldia e obstinação (Rm 13.2; 1 Co 11.29; 1 Tm 5.12).

Contudo, não são apenas os seres humanos que são julgados. Deus também julga outros deuses, reais ou imaginários (Ex 12.12; Nm 33.4; Jr 10.14-15), bem como anjos (2 Pe 2.4; Jd 6). O próprio diabo não está livre de semelhante julgamento (1 Tm 3.6). E embora, em última análise, Deus seja o único Juiz, foi sua opção permitir que participemos com Cristo no julgamento do mundo (Mt 19.28; Lc 22.30; 1 Co 6.2; Ap 20.4), inclusive dos anjos (1 Co 6.3).

A história do dilúvio de Noé contém vários princípios a respeito do julgamento divino, que merecem consideração cuidadosa. (1) Os julgamentos divinos nunca são arbitrários. O pecado do homem é a tristeza de Deus (Gn 6.5-6). O Senhor não é dado a caprichos, quando julga. Ele toma uma decisão pensada e deliberada, antes de

desencadear Seu castigo. (2) Sempre se pode contar com Deus para castigar o pecado (Gn 6.7). Nenhum pecado escapa à Sua atenção; Seu julgamento contra o pecado é inevitável (Rm 2.3; Hb 9.27; 10.26-27). (3) Deus sempre anuncia o julgamento com antecedência (Gn 6.13). Ele nos informa de que nossas más ações são condenadas e serão julgadas por Ele. (4) Deus sempre dá aos pecadores uma oportunidade de arrependimento, antes de julgá-los (veja At 17.30-31; Rm 2.4; 2 Pe 3.9). Houve um período de 120 anos da graça de Deus ao povo dos dias de Noé (Gn 6.3). (5) Deus sempre põe em prática as Suas decisões de julgar (cf. Gn 7.4 com vv. 12 e 23), uma vez que Ele as tenha anunciado e o povo tenha tido a oportunidade de se arrepender. Seus julgamentos são irreversíveis. (6) Os julgamentos divinos sempre levam à morte (veja Jr 51.18; Os 6.5). Gn 7.17-24, o único parágrafo da narrativa do dilúvio que não contém o nome de Deus, exala o mau cheiro da morte. Quando o julgamento resulta em morte, Deus já não está presente.

Mas a história do Dilúvio também nos ensina que (7) os julgamentos divinos sempre incluem os elementos de justiça e graça. Embora a história do Dilúvio comece com o julgamento, ela termina com a redenção; embora comece com uma maldição (Gn 6.7), termina com uma aliança (9.11). Embora o julgamento sempre resulte em morte, a graça e a redenção sempre resultam em vida. O julgamento nunca é a última nem a melhor palavra da parte de Deus àqueles que crêem nEle, porque "a misericórdia triunfa sobre o juízo" (Tg 2.13).

R. YOUNGBLOOD

Veja também TRIBUNAL DE JULGAMENTO.

Bibliografia. L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*; R. Youngblood, *How it All Began*; F. Büchsel, *TDNT*, III, 921-54; W. Schneider *et al.*, *NDITNT*, II, 509-18.

JULGAMENTO DAS NAÇÕES, O. O amilenismo e o pré-milenismo, as duas análises da escatologia que prevalecem entre os protestantes evangélicos, têm conceitos bem diferentes dos julgamentos escatológicos. Estas diferenças são um reflexo das diferenças inerentes dos dois sistemas e do esquema que cada um apresenta sobre o desdobrar dos eventos futuros.

Os amilenistas acreditam que a Bíblia ensina uma só ressurreição geral de todos os mortos no fim da era presente, quando Cristo voltar. Subentende-se, com isso, que também há um só julgamento final, sendo que se afirma que o julgamento vem após a ressurreição (Ap 20.11-15). O chamado julgamento das nações (Jl 3.1-3), portanto, é classificado juntamente com este único julgamento final. Como conseqüência, todas as pessoas que já viveram, salvas e não-salvas, comparecerão diante de Cristo nesta cena final de julgamento.

Os pré-milenistas geralmente distinguem entre quatro julgamentos: o julgamento dos crentes, o julgamento de Israel, o julgamento das nações e o julgamento do "grande trono branco". Estes julgamentos são distintos entre si quanto a objetos, tempo e espaço. Os pré-milenistas discordam entre si no tocante a alguns aspectos destes julgamentos (especialmente quanto àquelas questões que se relacionam com a ocasião do arrebatamento), mas há concordância geral quanto ao julgamento das nações. Entendem que se trata de um julgamento das nações gentias ainda com vida, realizado por Jesus Cristo, depois da Sua volta em glória à terra (cf. Jl 3.1-3; Is 2.4; Mt 25.31-46). Segundo o esquema pré-milenista habitual, isto ocorre depois dos sete anos de tribulação, mas antes do milênio. A principal acusação formal no julgamento das nações sempre será seu modo de tratar Israel (Jl 3.2), mas Is 2.4 talvez deixe subentendido que

outros delitos também serão levados a julgamento. Deve ser enfatizado que os pré-milenistas entendem que este é um julgamento final das nações *ainda com vida* quando Cristo voltar à terra. Os ímpios que estiverem vivos (os bodes) vão para o castigo eterno; os justos (as ovelhas) que trataram bem a Israel e que se submeteram ao Rei messiânico entram no reino milenar terrestre (cf. Is 60.12).

S. N. GUNDRY

Veja também MILÊNIO, CONCEITOS DO; SEGUNDA VINDA DE CRISTO; TRIBUNAL DO JULGAMENTO; ÚLTIMO JUÍZO, O.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology;* C. L. Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism?;* A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; A. J. McClain, *The Greatness of the Kingdom.*

JUSTIÇA. A palavra hebraica normalmente traduzida por "reto" ou "justo" é *ṣāddîq*, que, originalmente, significava "direito" ou "correto". O termo equivalente em grego é *dikaios*, que significava, na sociedade grega, aquilo que estava de acordo com a lei ou com as normas sociais. As formas substantivais são *ṣedeq* (ou *ṣ^{e}dāqâ*) e *dikaiosynē*. Os verbos *ṣādak* e *dikaioō* significam "praticar a justiça", "ser justo," "vindicar", ou "justificar" no sentido forense de "declarar justo" ou "tratar como justo".

O Uso no AT. O Deus de Israel é revelado como um Deus de justiça, que age corretamente em todas as Suas obras e juízos (Gn 18.25; Dt 32.4; Sl 11.7; Dn 9.14). O conceito veterotestamentário de justiça está estreitamente vinculado com a posição de Deus como Juiz (Sl 9.8; 50.6; 143.2). Deus julga com eqüidade; não inocenta os culpados nem desampara os justos, e os juízes de Israel são ordenados a agir segundo o exemplo dEle (Ex 23.7; Dt 1.16-17; 10.17-18; Sl 98.9). Nessas circunstâncias, a justiça de Deus é revelada quando Ele castiga os maus e os desobedientes (Ne 9.33; Sl 7.9-17; Lm 1.18; Dn 9.14). Mais enfaticamente, porém, a justiça de Deus é revelada quando Ele liberta o Seu povo dos seus inimigos e opressores (1 Sm 12.6-11; Sl 9.7-9; 51.14; Is 46.11-13). Deus, como Juiz, intervém para o salvamento dos pobres e dos oprimidos, os liberta da injustiça e restaura os seus direitos (Sl 34.16-22; 72.1-4; 82; Is 11.4). Ele até os trata como justos, no sentido de estarem com a razão, em contraste com seus opressores malignos (Sl 7.6-11; 143.1-3, 11-12). Em conseqüência, o justo juízo de Deus é freqüentemente expresso em termos de Seus atos salvíficos. A justiça muitas vezes se associa estreitamente com a salvação, misericórdia e bondade de Deus, em especial nos salmos e Isaías (Sl 40.10; 85.9-10; 98.2-3; Is 45.8; 46.13; 51.5; Jr 9.24).

Esta ênfase dada à justiça de Deus na forma de salvação deve ser entendida dentro do contexto do relacionamento de pacto entre Deus e Israel. Deus, pela Sua graça, fez uma aliança com Abraão e seus descendentes, e Sua justiça é vista na Sua fidelidade em respeitar tal aliança (1 Cr 16.16-17, 35; Is 46.9-13; Jr 33.25-26). Esta aliança não torna a nação pecaminosa de Israel imune ao juízo divino, mas, depois do castigo, Deus livra Seu povo e assim revela a Sua justiça (a lição do Exílio). Deus justifica Seu povo da aliança, declarando-o justo, não por ter guardado com perfeição a Lei, mas porque (ou como condição prévia) seus corações arrependidos confiam nEle e procuram respeitar a Sua aliança (Gn 15.6; Sl 32.10-11; 103.17-18; Is 50.8; 53.11). Portanto, este julgamento, ou ato forense de Deus, não é somente um ato de justiça mas também um dom de misericórdia divina.

Os estudiosos bíblicos da atualidade muitas vezes enfatizam em demasia o aspecto benevolente da justiça de Deus no AT e perdem de vista os aspectos jurídicos e punitivos. Mas o justo juízo de Deus é visto no castigo do transgressor, e não somente

no livramento daquele que é justificado. É digno de nota, no entanto, que o aspecto positivo da justiça de Deus é mais comum no AT, ao passo que o aspecto punitivo tem uma ligação mais estreita com a ira de Deus.

O clímax desse aspecto positivo acha-se no tema do Messias, daquele que será um rei verdadeiramente justo, cumprirá o propósito do pacto divino para Israel e levará essa nação, com todas as demais, para a justiça final de Deus (Sl 72; Is 9.7; 11.3-5; 42.6; Jr 23.5-6; 33.15-16; Zc 9.9).

O Uso no NT. Boa parte do NT é dedicada ao propósito de demonstrar que Jesus de Nazaré é realmente o Messias prometido e, portanto, declara-se que os propósitos divinos de justiça e salvação estão centralizados nEle. Portanto, é compreensível o fato de que a justiça aparece em estreita vinculação com o tema neotestamentário do reino de Deus (Mt 5.10; 6.33; 13.43; Rm 14.17), sendo que João Batista preparou o caminho para tal reino e tal justiça, cumpridos em Jesus, o Filho justo de Deus e Redentor (Mt 3.15; 5.17-20; 21.32; At 3.14, 25-26).

Jesus falou de uma falsa justiça que se acha naqueles que confiam em si mesmos como justos ou justificados por causa das suas realizações morais (Mt 23.28; Lc 16.15; 18.9), mas o que Ele mesmo ensinava era que os verdadeiramente justificados são aqueles que reconhecem o seu pecado e confiam em Deus para receber Seu perdão e Sua justiça (Mt 5.36; Mc 2.17; Lc 18.14).

Aqui, também, a compreensão forense de justiça é a chave, e Paulo é quem mais a ressalta. Seguindo os ensinos de Cristo, Paulo explica que ninguém que procura ser justo mediante as obras da Lei pode ser justificado diante de Deus, visto que todos são pecadores e não chegaram à altura do padrão divino de justiça (Rm 3.9-10, 20, 23; Gl 2.16). A justiça divina, portanto, vem a nós como dádiva que não merecemos (Rm 3.24; 5.15-17), uma declaração segundo a qual Deus declara justo aquele que põe em Jesus Cristo a sua fé (At 13.39; Rm 3.22; 5.1, 18). Nessa declaração, Deus perdoa os pecados dos justificados com base na morte vicária de Cristo, de modo que o próprio Deus é vindicado como justo na Sua justificação dos pecadores (Rm 3.25-26; 5.8-9; *cf.* 1 Jo 1.9; 2.2).

Entretanto, o NT deixa claro que aquele que, pela fé, é declarado justo, também procura, pela fé, fazer as obras da justiça e crescer na retidão mediante a graça de Deus (Rm 6.12-18; Ef 4.24; 5.9; Fp 1.11; Hb 11; Tg 2.17-26; 1 Pe 2.24; 1 Jo 2.29). Mediante essa graça, Deus também levará os justificados à retidão final (Gl 5.5; Hb 12.23; 2 Pe 3.13) no dia de Cristo, quando, então, Deus julgará o mundo inteiro (Lc 14.14; At 17.31; 2 Tm 4.8).

Por isso, tanto no AT quanto no NT, a justiça de Deus, que se expressa em ira e julgamento contra os pecadores que não se arrependem (2 Ts 1.5-9; Rm 2.5-9; Ap 19.2), triunfa pelo amor na forma de salvação do pecado para aqueles que se arrependem e reivindicam a promessa que Deus fez na aliança cumprida em Cristo.

Conceitos Teológicos. Na teologia sistemática, a retidão ou justiça é vista, em primeiro lugar, como um atributo da existência de Deus (um dos atributos morais e comunicáveis) e, depois, de modo derivado, como um atributo do homem criado à imagem de Deus.

A Justiça (Retidão) de Deus. A justiça é aquele atributo segundo o qual a natureza de Deus é reconhecida como o padrão eternamente perfeito daquilo que é certo. Está em estreita relação com a santidade (ou perfeição moral) de Deus, por um lado, e com a lei ou vontade moral de Deus, por outro lado. Embora não haja distinção entre retidão e justiça no vocabulário bíblico, há quem aplique a palavra "retidão" ao atributo de Deus para com a Sua criação [mormente entre os teólogos que falam inglês]. Assim, a justiça de Deus é vista na maneira de Ele sujeitar o universo a várias leis e de outorgar-lhe

diversos direitos, de conformidade com a hierarquia de seres que Ele criou. É esta a "justiça legislativa". Além disso, há a "justiça distributiva", segundo a qual Deus mantém as leis e os direitos, dando a todos aquilo que lhes pertence, ou correspondendo de modo apropriado aos seres criados, de acordo com seu valor ou lugar no universo. Sua justiça distributiva no tocante às criaturas morais é expressa no castigo do pecado ou da desobediência (a justiça retributiva) e na recompensa da prática do bem ou da obediência (justiça remunerativa; Rm 2.5-11).

Na teologia sistemática, a harmonia da justiça e do amor de Deus é tratada principalmente dentro da doutrina da expiação feita por Cristo. Na cruz, Deus satisfaz as exigências da Sua própria justiça contra nosso pecado, de modo que, pelo ato redentor de Cristo, o "amor santo" de Deus é visto tanto como a expressão suprema da justiça retributiva como a expressão máxima da graça amorosa.

A Justiça Humana. Segundo a doutrina, a justiça humana pode ser analisada em quatro aspectos, da seguinte maneira: (1) A justiça original. Deus criou o homem reto, ou moralmente bom (Ec 7.29; Gn 1.31), mas o homem caiu desse estado de justiça, para um estado de pecado. (2) A justiça de Cristo. Desde a queda de Adão, Cristo foi o único ser humano que cumpriu com perfeição a lei moral de Deus e permaneceu com uma natureza totalmente justa (Mt 5.17; Jo 8.29, 46; Hb 4.15; 1 Pe 2.22). Posto que Cristo é o Deus-homem, Sua justiça é de valor infinito e oferece a salvação a todos aqueles que crêem. (3) A justiça imputada (a justificação). A justificação é aquele passo na salvação em que Deus declara justo aquele que crê. A teologia protestante sempre enfatizou que isto inclui a imputação da justiça de Cristo (creditando-a à "conta" do crente), ao passo que a teologia católico-romana enfatiza que Deus justifica por meio de uma justiça que foi merecida por Cristo, transmitida ao fiel e mantida pelas boas obras deste. (4) A justiça renovada (a santificação). Tendo sido declarado justo, o crente desenvolve-se à semelhança de Cristo (sendo renovado à imagem de Deus) e se torna justo no seu caráter moral propriamente dito, *i.e.*, torna-se santificado. A maioria dos teólogos sustenta que a santificação é progressiva e que não se completa nessa vida terrena.

D. W. DIEHL

Veja também JUSTIÇA ORIGINAL; SANTIFICAÇÃO; JUSTIFICAÇÃO; DEUS, ATRIBUTOS DE.

Bibliografia. J. A. Baird, *The Justice of God in the Teaching of Jesus*; H. Bavinck, *The Doctrine of God. C. Brown, NDITNT*, II, 526-49; E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*; P. J. Achtemeier, *IDB*, IV, 80-99; R. Garrigou-Lagrange, *God, His Existence and His Nature*; A. C. Knudson, *The Doctrine of God*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; J. I. Packer, *O Conhecimento de Deus*; G. Rupp, *The Righteousness of God*; P. Tillich, *Love, Power, and Justice.*

JUSTIÇA CIVIL. Dizer que todos os homens são totalmente depravados é dizer, apenas, que a corrupção da natureza pecaminosa atinge o homem inteiro — o intelecto, a emoção, a vontade, a personalidade, etc. Não se quer dizer com isso que todos os homens sejam tão maus quanto lhes é possível, ou que dêem expressão irrefreada a todas as formas de maldade, ou que estejam completamente destituídos, em seu estado natural, de certas qualidades amáveis, nem que não possuam virtudes em certo sentido limitado, nem que não possam oferecer certo grau de obediência a algum padrão ou código jurídico de conduta. Aquelas qualidades positivas e virtudes morais que podem ser demonstradas e os atos de obediência civil que podem ser realizados constituem aquilo que os teólogos chamam de justiça civil (*justitia civilis*).

O fato de que os homens, mesmo num estado não-regenerado, podem praticar algum bem é resultado da graça geral de Deus dada indiscriminadamente a todos os seres humanos, por levarem a imagem da natureza divina. Esta graça refreia o processo destrutivo geral do pecado dentro da raça humana; capacita os homens, embora alienados do seu Criador, a desenvolverem perícia e habilidade, a aproveitar as forças da natureza, prestando, assim, uma contribuição positiva ao bem-estar cultural, científico e social do mundo; ela promove dentro da consciência o louvor do bem e a condenação do mal. Portanto, esta graça serve como o alicerce de onde fluem todas as demonstrações da justiça civil.

Embora seja verdade que a existência terrestre da raça humana é valorizada pela presença da justiça civil, deve ser categoricamente declarado que semelhante justiça não tem nenhum valor redentor. Não pode salvar os homens do juízo eterno nem obter para eles a vida eterna. A manifestação da justiça civil pode ocasionar a aprovação dos homens, mas não recomendará ninguém a um Deus justo, sob cujos olhos toda a justiça humana, inclusive a justiça civil, é como trapos de imundícia (Is 64.6).

W. W. BENTON, JR.

Veja também GRAÇA.

JUSTIÇA ORIGINAL. O termo refere-se ao estado ou condição moral original do homem, anterior a sua queda no pecado. Os textos bíblicos que informam sobre o conceito são Gn 1.31; Ec 7.29, falando do homem criado "bom" e "reto", e Ef 4.24; Cl 3.10, que se referem à renovação (em Cristo) da imagem de Deus no homem em "conhecimento" e verdadeira justiça e santidade (cf. Rm 8.29; 2 Co 3.18).

O catolicismo romano vê a justiça original como um *donum supernaturale* acrescentado à imagem "natural" de Deus. Na queda, a justiça original (mediante a qual o homem tinha comunhão sobrenatural com Deus) foi perdida, mas a imagem natural (que consiste na razão, liberdade e espiritualidade do homem) permaneceu relativamente intata. Lutero rejeitou esta dupla distinção e ensinou que a justiça original era da própria essência da natureza ou imagem original do homem, e não um acréscimo a ela. Desta forma, para Lutero, a imagem como um todo foi perdida na queda. Calvino também rejeitou a distinção católica entre natural e sobrenatural na imagem, mas tinha um conceito mais amplo do que o de Lutero. Para Calvino, a perda da justiça original na queda importava na corrupção completa da imagem, mas não na sua perda total.

O liberalismo moderno, influenciado pela filosofia evolucionista, considera que as narrativas da origem do homem, registradas em Gênesis, são mitos, e acha que a doutrina da justiça original não tem muito sentido. A neo-ortodoxia, também, rejeita um estado literal e primitivo de justiça na história humana, mas acha o conceito da justiça original ainda válido e importante. Refere-se à "natureza essencial", a lei divina da verdadeira existência do homem (a lei do amor), que se opõe à natureza pecaminosa existencial do homem (Brunner e Niebuhr). A justiça original é aquela da qual o homem tem consciência obscura, mediante sua autotranscendência, e a qual inevitavelmente perdeu, através do uso errôneo da liberdade. É, também, aquilo que o homem passa a entender mais claramente através de Cristo.

D. W. DIEHL

Veja também QUEDA DO HOMEM; IMAGEM DE DEUS; JUSTIÇA.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology;* D. G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology,* I, 88-97, 103-9; E. Brunner, *Man in Revolt;* C. Hodge, *Systematic Theology,* III, 99-102; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man,* I, 265-300; P. Schoonenberg, *Man and Sin.*

JUSTIÇA PRÓPRIA. O conceito de uma ética pessoalmente desenvolvida como o padrão da pessoa para a salvação. Todavia, uma vez que o termo "justiça", em relação a Deus, é corretamente entendido no sentido de fidelidade ao Seu relacionamento de aliança, a "justiça própria" é desmascarada como uma declaração dramaticamente falsa dos princípios bíblicos.

Embora este conceito possa ser visto de modo positivo como a tentativa de o indivíduo estabelecer um estilo de vida moralista, a atitude que geralmente a acompanha envolve uma falsa estima do indivíduo acerca de seu valor diante de Deus. Tal atitude geralmente também conduz a uma rejeição da obra salvífica de Cristo.

Somente o próprio Deus tem o direito de aplicar este termo a Si mesmo, porque, em relação ao termo hebraico *ṣedeq*, Deus é achado intrinsecamente justo. Deste modo, todos os demais membros da ordem criada podem ser assim designados somente num relacionamento apropriado com o julgamento da parte dEle, e não segundo seu próprio juízo.

No judaísmo, a justiça própria podia ser entendida como uma avaliação necessária do "saldo" de méritos acumulados por uma pessoa através das boas obras, em contraste com sua pecaminosidade herdada. A conformidade do judeu à Torá, somada a seu desenvolvimento ativo do *yēṣer haṭṭôb* (impulso bom) e ao refrear do seu *yēṣer hāra'* (impulso mau), seria o padrão mediante o qual ele poderia julgar sua justiça própria.

Contudo, é exatamente este tipo de justiça, tão cobiçada pelos fariseus, que Jesus rejeita, em contraste com a justiça do reino (Mt 5.20ss.; 6.33.; cf. Lc 18.9ss.). O choque provocado pelas notícias do evangelho é que Deus havia declarado que o homem é justo somente em Cristo. Deste modo, qualquer atitude de justiça-própria é excluída (Ef 2.9) e categoricamente condenada (Mt 6.1ss.). A justiça própria é revelada como uma impossibilidade pela realização do próprio homem, mas tornou-se um dom gracioso ao homem por causa da realização de Cristo.

S. E. McCLELLAND

Bibliografia. F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free;* W. C. Kaiser, *Teologia do Antigo Testamento*; G. Schrenk, *TDNT*, II, 192-210; G. E. Ladd, *Teologia do Novo Testamento.*

JUSTIFICAÇÃO. O fato básico da religião bíblica é que Deus perdoa e aceita os pecadores que crêem (veja Sl 32.1-5; 130; Lc 7.47ss.; 18.9-14; At 10.43; 1 Jo 1.7-22). A doutrina paulina da justificação pela fé é uma exposição analítica deste fato em todas as suas ligações teológicas. Conforme declarada por Paulo (mais plenamente em Romanos e Gálatas; veja também 2 Co 5.14ss.; Ef 2.1ss.; Fp 3.4ss.), a doutrina da justificação determina o caráter inteiro do cristianismo como uma religião de graça e fé. Ela define a relevância salvífica da vida e morte de Cristo, ao relacioná-las com a lei de Deus (Rm 3.24ss.; 5.16ss.); demonstra a justiça de Deus, ao condenar e castigar o pecado; Sua misericórdia, ao perdoar e aceitar os pecadores; e Sua sabedoria, ao exercer os dois atributos harmoniosamente, por meio de Cristo (Rm 3.23ss.). Ela esclarece o que é fé – a crença na morte expiatória de Cristo e em Sua ressurreição justificadora (Rm 4.23ss.; 10.8ss.), e a confiança exclusivamente nEle para se receber a justiça (Fp 3.8-9). Ela torna clara a natureza da moralidade cristã – a observância da lei por gratidão ao Salvador, cujo dom da justiça tornou a guarda da Lei desnecessária para a aceitação (Rm 7.1-6; 12.1-2); explica todos os indícios, profecias e exemplificações da salvação no AT (Rm 1.17; 3.21; 4.1ss.); derruba o exclusivismo judaico (Gl 2.15ss.) e fornece a base em que o cristianismo se torna uma religião para

o mundo (Rm 1.16; 3.29-30). Ela é o âmago do evangelho; Lutero corretamente a chamou de o *artigo sobre o qual a Igreja fica de pé ou cai*; a igreja que se desviar dela dificilmente pode ser chamada cristã.

O Significado da Justificação. O significado bíblico de "justificar" (hebraico, *ṣādēq*; grego, LXX e NT, *dikaioō*) é "pronunciar justo", "aceitar e tratar com justo", isto é, de um lado, como não penalmente culpado e, do outro lado, com direito a todos os privilégios devidos àqueles que guardaram a lei. É, portanto, um termo forense, que denota um ato judicial de administrar a lei — neste caso, ao proferir um veredicto de absolvição, excluindo, assim, toda a possibilidade de condenação. A justificação, portanto, decide a condição jurídica da pessoa justificada. (Veja Dt 25.1; Pv 17.15; Rm 8.33-34. Em Is 43.9, 26, "ser justificado" significa "obter o veredicto".) A ação justificadora do Criador, que é o Juiz real deste mundo, tem um aspecto tanto sentencioso quanto executivo ou declaratório: Deus justifica, primeiramente, ao chegar a Seu veredicto e, depois, mediante a Sua ação soberana, torna conhecido o Seu veredicto e obtém para a pessoa justificada os direitos que agora lhe pertencem.

O que está em vista em Is 45.25 e 50.8, por exemplo, é especificamente uma série de eventos que publicamente vindicarão aqueles que Deus reconhece estarem com razão.

A palavra também é usada num sentido transferido para atribuições de justiça em contextos não-forenses. Desta forma, diz-se que os homens justificam a Deus quando O confessam justo (Lc 7.29; Rm 3.4 = Sl 51.4), e justificam a eles mesmos quando alegam ser justos (Jó 32.2; Lc 10.29; 16.15). O passivo pode ser aplicado de modo geral ao ato de alguém ser vindicado pelos eventos, contra a suspeita, a crítica e a desconfiança (Mt 11.19; Lc 7.35; 1 Tm 3.16).

Em Tg 2.21, 24-25 a palavra refere-se à prova da aceitação que o homem tem diante de Deus quando suas ações demonstram que ele tem o tipo de fé viva e operante, à qual Deus credita justiça. A declaração de Tiago de que os cristãos, assim como Abraão, são justificados pelas obras (v. 24) não é, portanto, contrária à insistência de Paulo no sentido de que os cristãos, assim como Abraão, são justificados pela fé (Rm 3.28; 4.1-5), mas é complementar a ela. O próprio Tiago menciona Gn 15.6 com exatamente o mesmo propósito que Paulo tem em vista ao citá-lo — demonstrar que foi a fé que obteve a aceitação de Abraão como justo (v. 23; cf. Rm 4.3ss.; Gl 3.6ss.). A justificação com que Tiago se preocupa não é a aceitação original do crente por Deus, mas a vindicação subseqüente da sua profissão de fé mediante a sua vida. É na terminologia, e não no pensamento, que Tiago difere de Paulo.

Não há base lexical para o ponto de vista de Crisóstomo, de Agostinho e dos teólogos medievais e romanos de que "justificar" signifique, ou conote, como parte do seu significado, "*tornar* justo" (pela renovação espiritual subjetiva). A definição tridentina da justificação como "não somente a remissão dos pecados, mas também a santificação e a renovação do homem interior" (Sess. VI, cap. vii) é errônea.

Paulo e a Doutrina da Justificação. O pano de fundo teológico da doutrina de Paulo era a convicção judaica, universal nos seus tempos, de que estava para vir um dia de juízo, quando Deus condenaria e castigaria todos aqueles que tivessem desrespeitado Suas leis. Aquele dia poria fim à presente ordem mundial e introduziria uma era de ouro para aqueles que Deus julgasse dignos. Esta convicção, derivada das expectativas proféticas do "dia do Senhor" (Am 5.19ss.; Is 2.10-22; 13.6-11; Jr 46.10; Ob 15; Sf 1.14-2.3, etc.) e desenvolvida durante o período intertestamentário sob a influência da literatura apocalíptica, tinha sido enfaticamente confirmada por Cristo (Mt 11.22ss.; 12.36-37; etc.). Paulo afirmou que o próprio Cristo era o representante nomeado, mediante quem Deus "há de julgar o mundo com justiça" no "dia da ira e da

revelação do justo juízo de Deus" (At 17.31; Rm 2.5, 16). Foi também esta, na realidade, a reivindicação do próprio Cristo (Jo 5.27ss.).

Paulo expõe sua doutrina do dia do juízo, em Rm 2.5-16. O princípio do juízo será a retribuição exata ("a cada um segundo o seu procedimento", v. 6). O padrão será a lei de Deus. A evidência será "os segredos dos homens" (v. 16); o Juiz é Aquele que perscruta os corações. Sendo Ele mesmo justo, não se pode esperar que justifique pessoa alguma senão os justos, aqueles que guardaram a Sua lei (Rm 2.12-13; cf. Ex 23.7; 1 Rs 8.32). Mas a classe dos justos não possui membros. Ninguém é justo; todos pecaram (Rm 3.9ss.). A perspectiva, portanto, é de condenação universal para os judeus bem como para os gentios; porque o judeu que desacata a lei não é mais aceitável a Deus do que qualquer outra pessoa (Rm 2.17-27). Todos os homens, segundo parece, estão sujeitos à ira de Deus (Rm 1.18) e condenados à destruição.

Com este pano de fundo escuro, exposto de modo abrangente em Rm 1.18-3.20, Paulo proclama a presente justificação dos pecadores pela graça, mediante a fé em Jesus Cristo, independentemente de todas as obras e a despeito de toda falta de mérito (Rm 3.21ss.). Esta justificação, embora seja individualmente localizada no ponto do tempo em que um homem crê (Rm 4.2; 5.1), é um ato divino escatológico, de uma vez por todas, o juízo final trazido para o presente. A sentença justificadora, uma vez proferida, é irrevogável. "A ira" não tocará nos justificados (Rm 5.9). Aqueles que foram aceitos agora estão seguros para sempre. O interrogatório diante do tribunal de Cristo pode privá-los de certos galardões (1 Co 3.15), mas nunca de sua condição de justificados. Cristo não lançará dúvidas sobre o veredicto divino que justifica, mas somente o declarará, o endossará e o implementará.

A justificação tem dois lados. De um lado, importa no perdão, na remissão, e na não-imputação de todos os pecados, a reconciliação com Deus e o fim da Sua inimizade e ira (At 13.39; Rm 4.6-7; 2 Co 5.19; Rm 5.9ss.). Do outro lado, importa na concessão da condição espiritual de justo, com o direito a todas as bênçãos prometidas aos justos, pensamento este que Paulo amplia ao ligar a justificação com a adoção dos crentes como filhos e herdeiros de Deus (Rm 8.14ss.; Gl 4.4ss.). Parte de sua herança eles recebem de imediato, mediante o dom do Espírito Santo, em que são selados por Deus como propriedade Sua quando crêem (Ef 1.13), provam aquela qualidade de comunhão com Deus que pertence à era do porvir e que é chamada de "vida eterna". Aqui temos outra realidade escatológica trazida para o presente: tendo, num sentido real, passado pelo último juízo, os justificados entram num céu na terra. Aqui e agora, portanto, a justificação traz a "vida" (Rm 5.18), embora esta seja apenas um antegozo da plenitude da vida e da glória que constitui a "esperança da justiça" (Gl 5.5) prometida aos justos (Rm 2.7, 10), e que os filhos justificados de Deus podem antever agora mesmo (Rm 8.18ss.). Os dois aspectos da justificação aparecem em Rm 5.1-2, onde Paulo diz que a justificação traz, por um lado, paz com Deus (porque o pecado é perdoado) e, por outro lado, a esperança da glória de Deus (porque o crente é aceito como justo). Portanto, a justificação significa a reintegração permanente ao favor e aos privilégios, além do completo perdão de todos os pecados.

A Base da Justificação. A referência deliberadamente paradoxal de Paulo a Deus "justificando os ímpios" (Rm 4.5) — a mesma frase grega usada na LXX em Ex 23.7; Is 5.23; a respeito do julgamento corrupto que Deus não tolerará — reflete seu reconhecimento de que esta é uma doutrina surpreendente. Realmente, ela parece estar em total desacordo com a apresentação que o AT faz da justiça essencial de Deus, conforme revelada nas suas ações como Legislador e Juiz — apresentação esta que o próprio Paulo pressupõe em Rm 1.18-3.20. O AT insiste em que Deus é "justo em todos os seus caminhos" (Sl 145.17), um Deus em quem não há injustiça (Dt 32.4; cf.

Sf 3.5). A lei do certo e do errado, de que consiste a justiça, tem nEle a sua existência e o seu cumprimento. Sua lei revelada, por ser "santa, justa, e boa" (Rm 7.12; cf. Dt 4.8; Sl 19.7-9), reflete o Seu caráter; porque Ele "ama" a justiça estipulada (Sl 11.7; 33.5) e "odeia" a injustiça proibida (Sl 5.4-6; Is 6.18; Zc 8.17). Como Juiz, Ele declara Sua justiça, ao "visitar" com julgamento retributivo a idolatria, a falta de religião, a imoralidade e a conduta desumana em todas as partes do mundo (Jr 9.24; Sl 9.5ss., 15ss.; Am 1.3-3.2, etc.). "Deus é justo juiz; Deus que sente indignação todos os dias" (Sl 7.11). Nenhum malfeitor passa despercebido (Sl 94.7-9); todos recebem exatamente o que merecem (Pv 24.12). Deus odeia o pecado, e é impulsionado pelas exigências da Sua própria natureza para derramar 'ira" e "fúria" sobre aqueles que complacentemente o esposam (cf. a linguagem de Is 1.24; Jr 6.11; 30.23-24; Ez 5.13ss.; Dt 28.63). É uma revelação gloriosa da Sua justiça (cf. Is 5.16; 10.22) quando Ele o faz; seria uma mácula na Sua justiça se Ele deixasse de fazer assim. Parece impensável que um Deus que assim revela Sua ira justa e inflexível contra toda a impiedade humana (Rm 1.18) justificasse os ímpios. Paulo, no entanto, enfrenta diretamente as dificuldades e afirma, não apenas que Deus o faz, como também que Ele o faz de uma maneira que visa "manifestar a sua justiça, por ter Deus, na sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos; tendo em vista a manifestação da sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus" (Rm 3.25-26). A declaração é enfática, porque o argumento é crucial. Paulo está dizendo que o evangelho que proclama que Deus parece estar violando Sua própria justiça é, na realidade, uma revelação da Sua justiça. Longe de levantar um problema da teodicéia, realmente traz solução; porque torna explícito, de um modo que o AT nunca o fez, a base justa segundo a qual Deus perdoava e aceitava os fiéis antes do tempo de Cristo, bem como depois.

Algumas pessoas duvidam desta exegese de Rm 3.25-26 e interpretam "justiça" aqui no sentido de "ação salvífica", pelo motivo de "justiça" e "salvação" serem repetidamente usadas em Is 40-55 como equivalentes mútuos (Is 45.8, 19-25; 46.13; 51.3-6, etc.). Esta interpretação elimina a teodicéia; tudo quanto Paulo está dizendo, segundo este parecer, é que Deus agora demonstra que Ele salva pecadores. As palavras "justo e", no v. 26, longe de ensinarem a lição crucial de que Deus justifica os pecadores *de modo justo*, nada mais acrescentariam, pois, ao significado, e poderiam ser omitidas sem perda. No entanto, bem à parte do embaraço exegético específico que isto cria (sobre isto veja V. Taylor, *ExpT* 50.29ss.), esta hipótese parece ser infundada, porque (1) as referências à justiça de Deus no AT normalmente denotam Sua justiça retributiva (o uso aduzido de Isaías não é típico), e (2) estes versículos são a continuação de uma discussão que se ocupou do começo ao fim (de 1.18 em diante) com a demonstração que Deus tem dado da Sua justiça *ao julgar e castigar o pecado.* Estas referências fixam decisivamente a referência forense aqui. "A questão principal que aqui ocupa a atenção de S. Paulo é como Deus pode ser reconhecido como pessoalmente justo e, ao mesmo tempo, como Aquele que declara justos os que crêem em Cristo" (Taylor, p. 299). Paulo não deixou para trás (conforme tem sido sugerido) a esfera forense. O relacionamento do pecador com Deus como o Legislador e Juiz justo continua sendo o seu assunto. O que ele está dizendo neste parágrafo (Rm 3.21-26) é que o evangelho revela um modo pelo qual os pecadores podem ser justificados sem afronta à justiça divina que, conforme foi demonstrado (1.18-3.20), condena todo o pecado.

A tese de Paulo é que Deus justifica os pecadores com base justa, a saber: que as exigências que a lei de Deus impõe sobre eles já foram plenamente satisfeitas. A lei não foi alterada, nem suspensa, nem desrespeitada para obter a justificação deles, mas

foi cumprida — por Jesus Cristo, agindo em nome deles. Ao servir perfeitamente a Deus, Cristo observou com perfeição a Lei (cf. Mt 3.15). Sua obediência culminou na morte (Fp 2.8); Ele carregou sobre Si a penalidade da Lei no lugar dos homens (Gl 3.13), para fazer propiciação pelos pecados deles (Rm 3.25). Com base na obediência de Cristo, Deus não credita o pecado, mas a justiça, aos pecadores que crêem (Rm 4.2-8; 5.19). "A justiça de Deus" (isto é, justiça *da parte de* Deus: veja Fp 3.9) lhes é outorgada como dom gratuito (Rm 1.17; 3.21-22; 5.17, cf. 9.30; 10.3-10); isto quer dizer que recebem o direito e a promessa de serem tratados, não mais como pecadores, mas como justos, pelo Juiz divino. Desta forma, tornam-se "justiça de Deus" em e por Aquele que "não conhecia pecado" pessoalmente, mas que, como Representante, foi "feito pecado" (tratado como pecador e castigado) no lugar deles (2 Co 5.21). Este é o pensamento expresso na teologia protestante clássica pela frase "a imputação da justiça de Cristo", a saber: que os crentes são justos (Rm 5.19) e têm a justiça (Fp 3.9) diante de Deus por nenhuma outra razão senão que Cristo, seu Cabeça, era justo diante de Deus, e que eles são um com Ele, co-participantes da Sua condição e aceitação. Deus os justifica ao pronunciar sobre eles, por amor a Cristo, o veredicto que a obediência de Cristo mereceu. Deus os declara justos, porque Ele os vê como justos; e imputa a eles a justiça, não porque considera que pessoalmente guardaram a Sua lei (o que seria um julgamento falso), mas porque os considera unidos Àquele que guardou a lei como Representante (e este é um julgamento verdadeiro). Para Paulo, a união com Cristo não é fantasia, mas fato — realmente o fato básico do cristianismo; e a doutrina da justiça imputada é simplesmente a exposição que Paulo faz do aspecto forense daquela união (veja Rm 5.12ss.). A solidariedade pactual entre Cristo e Seu povo é, portanto, a base objetiva pela qual os pecadores são considerados justos, e justificados de modo justo mediante a justiça do seu Salvador. Tal é a teodicéia de Paulo no tocante à base da justificação.

A Fé e a Justificação. Paulo diz que os crentes são justificados *dia pisteōs* (Rm 3.25), *pistei* (Rm 3.28), e *ek pisteōs* (Rm 3.30). O dativo e a preposição *dia* representam a fé como o meio instrumental mediante o qual Cristo e Sua justiça são recebidos; a preposição *ek* demonstra que a fé ocasiona, e logicamente antecede, nossa justificação pessoal. Paulo nunca diz e até negaria que os crentes são justificados *dia pistin*, por causa da fé. Se a fé fosse a base da justificação, ela seria, com efeito, uma obra de mérito, e a mensagem do evangelho seria, afinal das contas, apenas outra versão da justificação pelas obras — e Paulo se opõe a tal doutrina em todas as suas formas por ser incompatível com a graça e espiritualmente nociva (cf. Rm 4.4; 11.6; Gl 4.21-5.12). Paulo considera a fé, não propriamente como nossa retidão que nos justifica, mas como a mão vazia estendida que recebe a justiça, ao receber Cristo. Em Hc 2.4 (citado em Rm 1.17; Gl 3.11) Paulo descobre, implícito na promessa de que o homem piedoso ("o justo") desfrutará para sempre do favor de Deus ("viverá"), por sua lealdade confiante a Deus (que é o argumento de Habacuque no contexto), a afirmação mais fundamental de que é somente pela fé que qualquer homem poderá algum dia ter alguma possibilidade de ser considerado justo por Deus e, portanto, ter direito à vida. O apóstolo também emprega Gn 15.6 ("Abraão creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça") para comprovar o mesmo argumento (veja Gl 3.6; Rm 4.3ss.). Fica claro que quando Paulo parafraseia este versículo no sentido de ensinar que a fé de Abraão lhe foi imputada por justiça (Rm 4.5, 9, 22), tudo quanto ele pretende que entendamos é que a fé — a confiança decisiva e sincera na promessa graciosa de Deus (vv. 18ss.) — era a ocasião e o método de a justiça lhe ser imputada. Não há sugestão aqui de que a fé é o fundamento da justificação. Neste contexto, Paulo não está debatendo a base da justificação de modo algum, somente o método de recebê-la. A convicção de Paulo

é de que nenhum filho de Adão se torna justo diante de Deus, senão por causa da justiça do último Adão, o segundo homem representante (Rm 5.12-19); e esta justiça é imputada aos homens quando crêem.

Os teólogos na ala racionalista e moralista do protestantismo — os socinianos, arminianos e alguns liberais modernos — têm entendido que Paulo ensina que Deus considera a fé do homem como justiça (porque cumpre uma suposta nova lei, ou porque, como semente de toda a virtude cristã, contém o germe e o potencial de um cumprimento final da lei original de Deus, ou porque é simplesmente da vontade soberana de Deus tratar a fé como justiça, embora não seja justiça; e que Deus perdoa e aceita os pecadores com base na fé que eles têm). Como conseqüência, estes teólogos negam a imputação da justiça de Cristo aos crentes no sentido acima explicado, e rejeitam a totalidade do conceito pactual da obra mediadora de Cristo. O máximo que podem dizer é que a justiça de Cristo era a causa indireta da aceitação da fé humana como justiça, tendo criado uma situação em que esta aceitação se tornou possível. (Os pensadores da tradição sociniana, crendo que semelhante situação sempre existiu e que a obra de Cristo não teve nenhuma referência no tocante a Deus, sequer dirão isto). Teologicamente, o defeito fundamental de todos os conceitos deste tipo é que não fazem do cumprimento da lei a base da aceitação. Consideram a justificação, não como um ato judicial de execução da lei, mas como o ato soberano de um Deus que está em posição superior à lei e que tem a liberdade de descartá-la ou mudá-la, segundo a Sua própria conveniência. A sugestão é que Deus não está obrigado a cumprir a Sua própria lei; seus decretos preceptivos e penais não expressam exigências imutáveis e necessárias da Sua própria natureza, mas Ele pode, pela Sua benevolência, relaxá-las e emendá-las, sem deixar de ser aquilo que é. No entanto, este conceito parece ser totalmente antibíblico.

A Doutrina na História. O interesse pela justificação varia de acordo com o valor atribuído à insistência bíblica de que o relacionamento entre Deus e o homem é determinado pela Lei, e que os pecadores estão necessariamente sujeitos à Sua ira e condenação. Os teólogos medievais posteriores levavam isto mais a sério do que quaisquer teólogos desde o período apostólico; eles, no entanto, procuravam a aceitação mediante as penitências e as boas obras meritórias. Os reformadores proclamavam a justificação pela graça apenas por meio da fé, exclusivamente no fundamento da justiça de Cristo, e incorporavam a doutrina de Paulo em declarações confessionais pormenorizadas. Os séculos XVI e XVII foram o período clássico da doutrina. O liberalismo espalhou a idéia de que a atitude de Deus para com todos os homens é de afeição paterna, não condicionada pelas exigências da lei penal; por isso, o interesse pela justificação do pecador pelo Juiz divino foi substituído pela idéia do perdão e da reabilitação do pródigo por seu Pai divino. A validade de categorias forenses para expressar o relacionamento salvífico entre Deus e o homem tem sido amplamente negada. Muitos pensadores neo-ortodoxos parecem ter mais certeza de que há um senso de culpa no homem do que uma lei penal em Deus, e tendem a refletir esta negação, alegando que as categorias jurídicas obscurecem a qualidade pessoal deste relacionamento. Como conseqüência, a doutrina paulina da justificação tem sido pouco ressaltada fora dos círculos evangélicos, embora uma nova ênfase apareça no trabalho lexical recente, nos escritores luteranos mais novos e na *Dogmática* de Karl Barth.

J. I. PACKER

Veja também FÉ; SANTIFICAÇÃO.

Bibliografia. Sanday e Headlam, *Romans*; E. D. Burton, *Galatians*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation;* Calvin, *Institutas* 3.11-18; J. Owen,

Justification by Faith; J. Buchanan, *The Doctrine of Justification;* W. Cunningham, *Historical Theology,* II, 1-120; A. Ritschl, *Critical History of... Justification*; C. Hodge, *Systematic Theology,* III, 114-212; L. Berkhof, *Systematic Theology*, 510-26; G. Quell *et al., TDNT*, II, 174ss.; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*; H. Küng, *Justification*; G. B. Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*; J. W. Drane, *Paul — Libertine or Legalist?* E. Käsemann, "The Righteousness of God in Paul," in *NT Questions of Today*; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification.*

entendia, portanto, que a função do Estado era a de preservar na sociedade a justiça divina.

I. HEXHAM

Veja também MAURICE, JOHN FREDERICK DENISON; VAN PRINSTERER, GUILLAUME GROEN.

Bibliografia. A. Kuyper, *Lectures on Calvinism, Principles of Sacred Theology, The Work of the Holy Spirit*, e *Christianity and the Class Struggle*; P. Kasteel, *Abraham Kuyper*; F. Vandenberg, *Abraham Kuyper.*

KÄHLER, MARTIN (1835-1912). Teólogo protestante alemão. Nasceu perto de Königsberg, na Prússia Oriental, filho de um pastor luterano, e estudou teologia nas Universidades de Heidelberg, Tübingen e Halle. Excetuando-se três anos em Bonn (1864-67), toda sua carreira acadêmica como professor de Teologia Sistemática foi desenvolvida na Universidade de Halle. Seu desenvolvimento teológico foi moldado por Rothe, Tholuck, Müller, Beck e von Hofmann.

Sua principal obra teológica, um volume sobre dogmática chamado *Die Wissenschaft der Christlichen Lehre* ("A Ciência do Ensino Cristão" – 1883), tinha a doutrina da justificação como seu tema básico. Suas preleções sobre a teologia protestante, a *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19 Jahrhundert* ("História da Dogmática Protestante no Século XIX"), formaram uma publicação póstuma (1962). Kähler é mais conhecido por sua coletânea de ensaios chamada *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* ("O Suposto 'Jesus Histórico' e o Cristo Bíblico com Fundamento na História" – 1892), em que resistiu à tendência erudita contemporânea de fazer uma separação entre o Jesus histórico e a proclamação apostólica. Alegou que estas tentativas no sentido de isolar o Jesus histórico estavam tão repletas de especulações quanto as teorias cristológicas dogmáticas contra as quais reagiam os historiadores de Jesus. O Jesus verdadeiro não é o Jesus de Nazaré historicamente reconstruído, mas o Cristo da fé.

Kähler, no entanto, não esteve desligado das questões históricas. Ele declarou que o Cristo do *Kerygma* de quem o NT dava testemunho era o Jesus da história. No pensamento de Kähler, não há separação entre o Cristo do *Kerygma* e a figura histórica de Jesus, nem era Jesus o mero ponto de partida do *Kerygma* cristão primitivo. Pelo contrário, Jesus era a base e o conteúdo do *Kerygma* e, portanto, o objeto da fé. As opiniões de Kähler anteciparam as de J. Weiss, A. Schweitzer e R. Bultmann, e têm sido importantes nos debates teológicos recentes.

D. S. FERGUSON

Veja também NEO-ORTODOXIA; BULTMANN, RUDOLF; DEMITIZAÇÃO.

Bibliografia. C. E. Braaten, *New Directions in Theology Today,* II, 59-63, e "Martin Kähler on the Historic Biblical Christ," in *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ;* M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ,* tr. C. E. Braaten.

KANT, IMANUEL (1724-1804). Um dos filósofos mais perspicazes de todos os tempos. No pensamento dele, a Era do Iluminismo chegou a seu auge. Nenhum outro pensador

influenciou tão profundamente o rumo da filosofia e da teologia dos séculos XIX e XX.

Kant nasceu em Königsberg, na Prússia Ocidental, onde, de 1755 até à sua morte, ensinou filosofia na universidade. Em 1784, escreveu um artigo, perguntando: "O que é Iluminismo?" Respondeu que o iluminismo é o homem emergindo da imaturidade; é o homem aprendendo a pensar por conta própria, sem depender da autoridade da Igreja, da Bíblia ou do Estado para dizer-lhe o que deve fazer. A filosofia de Kant era uma tentativa de reavaliar o conhecimento humano, a ética, a estética e a religião à luz deste ideal. Como primeiro passo necessário emprendeu um exame do escopo e das limitações da mente humana em relação a estes assuntos. Era este o tema que suas três grandes críticas tinham em comum: *A Crítica da Razão Pura* (1781), *A Crítica da Razão Prática* (1788) e *A Crítica do Julgamento* (1790). Estas obras tratavam, respectivamente, do conhecimento humano, da ética e da estética. Tratou da ética também em *Fundamentos da Metafísica da Moral* (1785). Expôs seu conceito iluminado da religião em *A Religião dentro dos Limites da Mera Razão* (1793).

A visão de Kant quanto ao conhecimento combinava elementos extraídos tanto do racionalismo quanto do empirismo. Kant concordava com os empiristas, ao dizer que todo o nosso conhecimento do mundo exterior chega a nós através dos sentidos. Mas sustentava, juntamente com os racionalistas, que a própria mente contribui para nosso conhecimento da realidade. Seu papel é processar os dados fornecidos pelos sentidos, e isto é feito aplicando-se aos dados dos sentidos idéias como tempo e espaço, número, causa e efeito. A mente usa estas idéias para interpretar a realidade física conforme ela é transmitida pelos sentidos da visão, do tato, do olfato e da audição. Sem eles, não poderíamos pensar em coisa alguma. Por outro lado, conhecemos as coisas apenas segundo o condicionamento da mente com todas as suas limitações. Não conhecemos a realidade conforme ela é em si mesma.

Tudo isto levou Kant a rejeitar todo o conhecimento metafísico. Visto que até mesmo nosso conhecimento das coisas materiais é condicionado pela mente, todas as alegações de se possuir conhecimento da realidade além da física, e acima dela, devem ser condicionadas de modo semelhante. As reivindicações do conhecimento metafísico e teológico envolvem contradições desesperadoras, as quais a mente humana não está equipada para resolver.

Kant rejeitava os argumentos tradicionais da existência de Deus. Ele afirmava que o argumento cosmológico (a partir da causalidade até chegar à causa prima) e o argumento teleológico (a partir das evidências de um desígnio no mundo até chegar a um grande projetista) dependiam do argumento ontológico, que é ilegítimo. Este último apelava à razão isoladamente para inferir a existência de Deus a partir da idéia de Deus como o ser mais perfeito, alegando o motivo de que Deus não seria o ser mais perfeito se Ele não existisse. Kant acreditava que o argumento ontológico baseava-se numa tautologia que apenas definia Deus como um ser necessariamente existente e perfeito, sem fornecer motivo algum para se pensar que semelhante ser realmente existia. Ele não podia comprovar a existência de Deus, simplesmente afirmando a Sua existência, assim como um negociante não tem capacidade de aumentar as suas riquezas simplesmente acrescentando alguns zeros em seu livro contábil. Kant sustentava que os argumentos cosmológico e teleológico apelavam tacitamente ao argumento ontológico, a fim de converter as idéias de uma causa prima e de um grande projetista em existência concreta de uma causa prima e de um grande projetista.

Kant rejeitava a idéia da ética baseada na vontade de Deus, embora sua própria opinião incorra em petição de princípio quanto à origem do nosso senso de obrigação moral. Aplicava o imperativo categórico como a prova do valor moral de uma ação: "Aja somente de acordo com aquela máxima que você possa, ao mesmo tempo, desejar

que se torne uma lei universal". Para Kant, os conceitos de Deus, da liberdade e da imortalidade eram princípios reguladores. Não eram demonstráveis, mas davam coerência ao pensamento e comportamento éticos.

Kant considerava o cristianismo como modo de ensinar a ética àqueles que não tinham sofisticação filosófica. Jesus era, na opinião de Kant, um mestre moral iluminado, cuja vida exemplificava o Seu ensino.

De seus vários modos, o idealismo, o existencialismo e o positivismo lógico eram respostas positivas às posições defendidas por Kant. A teologia liberal seguiu Kant, ao ressaltar o aspecto ético da religião, ou Schleiermacher em sua tentativa de contornar Kant, baseando a teologia no sentimento religioso.

C. BROWN

Veja também ILUMINISMO.

Bibliografia. K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*; E. Cassirer, *Kant's Life and Thought*; F. Copleston, *A History of Philosophy*; VI, Wolff to Kant; S. Körner, *Kant.*

KEBLE, JOHN (1792-1866). Um dos fundadores do Movimento Panfletário (de Oxford). A Faculdade Keble, em Oxford, recebeu o nome dele em homenagem pessoal. De 1823 até à sua morte foi pároco. De 1831 a 1841 acumulou este cargo como a cátedra de poesia em Oxford, onde, como jovem, fora aluno adjunto da Faculdade Oriel. Sua primeira publicação de importância foi o ciclo de poemas chamado *The Christian Year* ("O Ano Cristão" — 1827), que foi reimpresso muitas vezes. J. H. Newman o considerava o verdadeiro fundador do Movimento Panfletário, devido ao sermão que pregou diante da Universidade de Oxford, em 14 de julho de 1833. Nesta pregação, referiu-se à apostasia nacional demonstrada na supressão de dez bispados irlandeses (a Irlanda inteira ainda fazia parte da Grã-Bretanha). Apelou por um conceito mais alto da Igreja, não como a Igreja do governo, mas como a Igreja de Cristo. Com Newman, escreveu muitos dos noventa *Tracts for the Times* ("Panfletos para os Nossos Tempos" — 1833-41). Editou a apologia clássica do anglicanismo, *Ecclesiastical Polity* ("Governo Eclesiástico") de Richard Hooker, juntamente com outras obras e, dois anos mais tarde, em 1838, tornou-se um dos editores/compiladores da *Library of the Fathers* ("Biblioteca dos Pais"). Para esta coletânea contribuiu com uma tradução das obras de Irineu. Depois de Newman ter desertado a causa e passado para Roma em 1845, Keble repartiu com E. B. Pusey a liderança do movimento. Era conhecido como o santo pacato, com forte liderança moral e espiritual. O alto conceito que tinha da Escritura é visto na sua *Eucharistical Adoration* ("Adoração Eucarística" — 1857). Seus hinos são freqüentemente cantados nas igrejas anglicanas.

P. TOON

Veja também ANGLO-CATOLICISMO; MOVIMENTO DE OXFORD; PUSEY, EDWARD BOUVERIE.

Bibliografia. G. Battiscombe, *John Keble: A Study in Limitations.*

KENŌSIS, TEOLOGIA DA. *"Kenōsis"* é um termo grego tirado de Fp 2.7, onde está escrito que Cristo "a si mesmo se esvaziou" e assumiu a forma humana. Tem havido muita discussão em torno de toda esta passagem crucial (2.6-11), e várias interpretações existem hoje. A teologia da *kenōsis* concentra-se na pessoa de Cristo em termos de alguma forma de autolimitação pelo Filho preexistente ao Se tornar

homem. A teologia da *kenōsis* em nível teórico, é um modo relativamente novo de encarar a encarnação, dentro da história da reflexão sobre a pessoa de Cristo. Alguns entendem que essa forma de pensar em Cristo é o avanço mais recente na cristologia; outros pensam que é um beco sem saída.

A História. Pode-se dizer que a teologia da *kenōsis* começou como uma forma séria de refletir sobre a cristologia nas obras de Gottfried Thomasius (1802-75), um teólogo luterano alemão. De modo geral, esta teologia foi formulada à luz de três preocupações cruciais. A preocupação básica era achar um modo de entender a pessoa de Cristo que permitisse que Sua plena humanidade fosse adequadamente expressa. Os estudos bíblicos tinham dado à Igreja uma consciência intensificada de que o cristianismo começou nos primeiros encontros com o homem Jesus. A erudição crítica O "recaptava" à luz do Seu meio-ambiente. Ela estava se tornando mais sensível às limitações daquela era "pré-científica", vendo mais claramente o retrato sinótico da personalidade humana do homem Jesus. Tudo isso concorreu para forçar os teólogos a reconhecerem a necessidade de afirmar de novas maneiras o fato de Cristo ter sido vero homem. Ele cresceu, teve fome, aprendeu, assimilou Sua cultura e mostrou as limitações dela. Tudo isso deve ser dito a respeito do próprio Cristo, não apenas a respeito de algum complemento abstrato chamado humanidade "assumida" pelo Deus Filho.

Uma segunda preocupação, igualmente importante, era afirmar que Deus verdadeiramente estava em Cristo. Os credos estão corretos: vero Deus, vero homem. O problema é como isso pode ser dito sem tornar Cristo uma aberração. Se existir como ser humano é aprender, crescer, etc., e existir como Deus é ser onisciente, como, pois, podemos falar de uma só Pessoa? Ele não deve ter tido "duas cabeças"?

A terceira preocupação tem sua origem parcial na primeira. A época em pauta estava aprendendo a pensar em termos das categorias da psicologia. A consciência era uma categoria central. Se a nossa consciência está em nosso "centro", e se Jesus era tanto Deus onisciente quanto homem limitado, logo, Ele tinha dois centros e, portanto, fundamentalmente não era um de nós. A cristologia estava se tornando inconcebível para algumas pessoas.

A convergência dessas preocupações deu à teologia da *kenōsis* variadas formas. Todas tinham em comum a necessidade de afirmar a humanidade real e limitada de Jesus, bem como Sua consciência limitada, lado a lado com a afirmação de que Ele é vero Deus e vero homem. As formas variadas da teoria da autolimitação divina tornaram-se as maneiras diferentes de satisfazer essa necessidade.

Todas as formas da ortodoxia rejeitam a teologia da *kenōsis* de modo explícito ou a rejeitam em princípio, por causa da necessidade de afirmar que Deus é imutável; qualquer conceito de encarnação que subentendesse mudanças significaria que Deus deixaria de ser Deus.

Os Tipos. Estas preocupações não forçam, de modo algum, uma uniformidade de formulações; na realidade, há muitas possibilidades diferentes na categoria geral de "teologia da *kenōsis*". Há várias alternativas para uma cristologia em termos da idéia de uma autolimitação pré-encarnada por Deus Filho. Há duas categorias gerais na compreensão das teorias da *kenōsis*. Uma delas diz respeito ao relacionamento entre esta teoria e as fórmulas ortodoxas tradicionais. Uma teoria da *kenōsis* pode ter a função de ser uma modificação de suporte de uma fórmula tradicional, ou pode ser apresentada como uma alternativa. Esta é uma diferença-chave entre as apresentações, que para o resto são bem semelhantes, oferecidas pelo anglicano Charles Gore em suas "Preleções Bampton": *The Incarnation of the Son of God* ("A Encarnação do Filho de Deus" – 1891), e pelo congregacionalista P. T. Forsyth em sua obra *Person and Place*

of Jesus Christ ("A Pessoa e o Lugar de Jesus Cristo" – 1909). Os dois escritores afirmam claramente um compromisso real com o reconhecimento de Cristo como Deus e homem, mas a proposta da *kenōsis* de Gore funciona para reforçar sua defesa coerente e clara da ortodoxia de Calcedônia. Forsyth entende que sua teoria é uma alternativa bíblica a uma fórmula estática, grega e obsoleta que se acha na Definição de Calcedônia. Tanto Gore quanto Forsyth demonstram total clareza quanto à sua visão da humanidade de Jesus, do Seu crescimento e das Suas limitações como parte do significado da Sua identidade.

Uma segunda distinção dentro destas teorias diz respeito ao lugar de tal conceito dentro do contexto maior da compreensão da existência de Deus e do Seu relacionamento com o mundo. O trabalho de A. E. Garvie em *Studies in the Inner Life of Jesus* ("Estudos da Vida Interior de Jesus" – 1907) demonstra a influência de uma forma conservadora da especulação hegeliana sobre a natureza da Trindade. Percebe-se, aqui, um movimento ou dialética dentro de Deus, entre a plenitude (o Pai) e a autolimitação/expressão (o Filho) que acha sua expressão histórica na encarnação entendida pela *kenōsis*. Sendo assim, a teologia da *kenōsis* não visa ser um dispositivo *ad hoc* para dar sentido ao evento de Cristo; pelo contrário, o evento de Cristo é a expressão histórica da dialética eterna dentro do Deus Trino e Uno. Outros vêem o relacionamento entre Deus como Criador e a Sua Criação como uma forma de autolimitação, fornecendo, assim, a genuína liberdade humana e o contexto geral para o caso mais específico da autolimitação divina em Jesus Cristo. O contraste com essas formas mais especulativas de teologia da *kenōsis* naturalmente consistiria naquelas formas que focalizam de modo mais específico a Encarnação com o ato exclusivo da divina autolimitação para a nossa salvação.

Pelo menos duas áreas gerais de distinção podem ser destacadas no entendimento do alcance potencial das teorias da *kenōsis*. A primeira é a distinção crucial quanto ao relacionamento de uma proposta teologia da *kenōsis* com a história da Cristologia. Deve esta teoria ser vista como uma alternativa ao dogma existente (Forsyth, Mackintosh) ou como uma modificação de reforço a ele (Garvie, Weston)? Em segundo lugar, uma teologia da *kenōsis* deve ser vista na sua unicidade como o ato da autolimitação divina (Forsyth) ou como o exemplo histórico culminante da dialética trinitariana (Garvie) e/ou a relação da *kenōsis* entre Deus e a criação em geral?

A Crítica. A teologia da *kenōsis* conforme formulada na Alemanha (1860-80) ou na Inglaterra (1890-1910) claramente teve quem a desafiasse. De fato, muitas pessoas acreditam que as críticas levantadas se mostraram fatais.

Uma crítica persistente tem sido que a teologia da *kenōsis* não é bíblica. Se alguém fosse sustentar algum tipo de teoria de desenvolvimento a respeito do surgimento da cristologia do NT – como fazem, por exemplo, R. Bultmann, J. Knox, R. H. Fuller – logo, o máximo que poderia ser dito seria que a teologia da *kenōsis*, na melhor das hipóteses, refletiria um dos modelos que estão surgindo. Se alguém sustentar a unidade cristológica do NT, como fazem os teóricos da *kenōsis* em geral, então, a questão fica mais aguda. O que os defensores da teologia da *kenōsis* argumentariam de modo uniforme é que, como método de interpretação, o plano deles permite que a pessoa veja Jesus Cristo como um homem real e limitado, em crescimento, sem criar um senso segundo o qual Deus não está, de alguma maneira, profundamente envolvido exatamente *nesse* homem. Não é uma questão de interpretação de Fp 2, mas é de como vemos Deus e o homem em Jesus Cristo. Cristo sabia ou não sabia o tempo do fim (Mc 13.32)? A ortodoxia disse que Ele *forçosamente* sabia, por ser a presença do Deus onisciente; por alguma razão, porém, Ele escolheu não revelar esse conhecimento. Os teóricos da *kenōsis* insistem em que o texto diz aquilo que está

escrito. Ele Se limitou a Seu desenvolvimento humano e real; Ele dependia genuinamente do Seu Pai; Ele não sabia. O problema é que ser bíblico nesta questão traz implicações para os dois lados.

Uma segunda crítica claramente deve focalizar a credibilidade fundamental do conceito de uma autolimitação divina. Devemos ser claros aqui. A teologia sempre tem aceito um segredo divino na pessoa de Cristo, visando fins pedagógicos. Ele ocultou Seu brilho divino e Se tornou tangível, de maneira que pudesse encontrar-Se conosco no nosso mundo caído e em trevas, em nosso próprio terreno (Agostinho). A teologia da *kenōsis* dá um passo crucial além desse; na encarnação, qualquer que seja a concepção que se tem dela, houve um ato pré-encarnado de limitação, quer se trate de um "deixar de lado" (Gore) ou de uma "concentração" (Forsyth). Seria algo assim: um missionário levaria ou não consigo seu rádio transceptor (e, portanto, seu vínculo com seu sistema de apoio) para a selva. Como é possível Jesus Cristo ser Deus se, ao mesmo tempo, afirmamos que Ele, durante a Sua vida encarnada, não era onisciente?

Seguindo a orientação oferecida por Thomasius, alguns argumentavam que há dois tipos de atributos — os internos (o amor, a alegria) e os externos (a onipotência, a onipresença, etc.). O Filho eterno "deixo de lado" os atributos externos e revelou os internos. NEle vemos o amor do Pai-Filho; nEle vemos o "coração" de Deus tornado visível. A. M. Fairbairn desenvolve essa idéia cuidadosamente em sua obra pioneira; *The Place of Christ in Modern Theology* ("O Lugar de Cristo na Teologia Moderna" — 1895).

Outros, de tendência mais especulativa (*e.g.*, Garvie), argumentam que a autolimitação está *dentro de* Deus na Sua vida "intratrinitariana". Sendo assim, o que é revelado em Cristo não é um ato de autolimitação, mas Deus Filho no Seu eterno relacionamento obediente e autolimitante com o Pai. A encarnação, portanto, é vista como a revelação do eterno relacionamento entre o Pai e o Filho, e do amor salvífico que deseja incluir outras pessoas.

A terceira resposta concentra-se na importância do alvo ou da intenção para Deus. Se podemos dizer que o alvo fundamental de Deus é trazer os filhos perdidos de volta para Si mesmo, logo, a Sua onipotência/onisciência é exatamente aquilo que atinge esse alvo. O maior ato de onipotência pode ser visto, portanto, no fato de o Filho Se tornar "pobre" a fim de que nEle nos tornemos ricos. A onipotência é reconsiderada mais em termos do alvo em vista do que como uma categoria abstrata. Forsyth desenvolveu longamente esta idéia; disse que isto era a "moralização do dogma", ou seja, a reformulação do nosso conceito de Deus, deixando as categorias que ele chamava de estáticas e adotando categorias dinâmicas que refletem os propósitos salvíficos de Deus vistos em Cristo. Havia, portanto, várias maneiras de as pessoas que sustentavam uma teologia da *kenōsis* tornarem crível o conceito da autolimitação. Além disso, o desafio foi invertido. Como, perguntava-se, seria possível fazer sentido um Jesus Cristo como um Ser onisciente que, ao mesmo tempo, vivia como um homem limitado que crescia e que aprendia, sem se criar um ser "com duas cabeças"? A união das naturezas é concebível sem uma autolimitação divina? Não seria verdade que alguma forma de docetismo é a única alternativa? Será que Jesus tinha apenas uma aparência humana?

A terceira crítica concentrou-se na suposta força da teologia da *kenōsis*, que é a consciência de Jesus. Pode-se admitir que talvez a pessoa do Encarnado é mais uma unidade, mas não temos criado uma nova dualidade entre o Filho pré-encarnado e o Jesus histórico? Não houve uma perda inconcebível (de conhecimento) em Belém? Além disso, se o Filho permaneceu simultaneamente como o Logos transcendental, não há uma descontinuidade radical e fatal entre a consciência do Logos transcendente

e o Jesus terrestre? Pode-se argumentar que nessa altura a teologia da *kenōsis* fica mais sujeita à tensão. Esta tensão, no entanto, é fundamentalmente um deslocamento da mesma tensão que a ortodoxia enfrenta quando procura afirmar vero Deus — vero homem em termos da consciência do Jesus terrestre. O problema pode apoiar um ou outro lado igualmente. Para a teologia da *kenōsis*, a tensão acha-se na desunião entre o Filho preexistente e o Filho encarnado. Para a ortodoxia, a tensão é igualmente grande quando procura compreender, até certa medida, como Jesus pode ser, ao mesmo tempo, a presença do Deus onisciente e um homem limitado que está crescendo, se desenvolvendo.

Resumo. A teologia da *kenōsis* é, na realidade, uma forma variada, porém nova, da fé bíblica e ortodoxa. Ela tem aparecido numa variedade de formas no decurso destes últimos cem anos. Tem sido vigorosamente debatida, e o interesse por ela permanece. De certo ponto de vista, pode ser entendida como uma tentativa de se dar substância conceptual ao grande hino de Charles Wesley que fala reverentemente a respeito do Filho, que "se esvaziou de tudo, menos do amor" e morreu por uma humanidade caída. De outro ponto de vista, a teologia da *kenōsis* representa uma tentativa de se dar um lugar central à humanidade limitada, porém impecável, afirmando, ao mesmo tempo, que a derradeira relevância daquela humanidade foi, e é, que Deus, o Filho eterno, veio ao mundo e veio verdadeiramente para redimir.

S. M. SMITH

Veja também CRISTOLOGIA.

Bibliografia. C. Welch, *God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology*; C. Gore, *Dissertations on Subjects Connected with the Incarnation*; W. I. Walker, *The Spirit and the Incarnation;* F. Weston, *The One Christ*; A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ*; H. E. W. Turner, *Jesus the Christ*; W. Pannenberg, *Jesus — God and Man*.

KERYGMA. Uma palavra grega que significa "proclamação". Pode referir-se ao conteúdo do evangelho, à mensagem do sermão ou à pregação propriamente dita. A forma verbal, *kēryssō*, que significa "pregar" ou "proclamar", é usada com referência à mensagem de Jesus a respeito da vinda do reino de Deus (Mc 1.14-15). Na erudição neotestamentária atual, o termo é usado para descrever o conteúdo da mensagem cristã primitiva, contendo em seu escopo a vida e a obra de Jesus, enfatizando especialmente Seus conflitos, sofrimentos, Sua morte e ressurreição. Além disso, o *kerygma* ligava os eventos da vida e da morte de Jesus com o histórico de Israel, vendo-os como o clímax da atividade redentora de Deus.

O *kerygma* é freqüentemente distinguido do *didachē*, sendo que o primeiro é a mensagem do ato de Deus em Cristo que chama as pessoas para a decisão da fé e da filiação à comunidade da fé, que é a Igreja, ao passo que o outro é a instrução na fé e na moralidade que os novos convertidos recebiam dentro da Igreja.

Agora é uma prática comum entender que a proclamação do *kerygma* é fundamental nos primórdios da Igreja Cristã. Sem dúvida, há diferenças entre os estudiosos no tocante aos pormenores, mas há ampla unanimidade no sentido de que a vida, a morte e a ressurreição de Jesus se constituem no ato de Deus que introduziu a nova era.

Pode-se dizer que o NT como um todo tem o *kerygma* em seu caráter, mas, segundo parece, certas passagens contêm formulações bem específicas do *kerygma*: Em 1 Co 15.1-11, o apóstolo faz referência à tradição que "recebeu": (1) que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; (2) que Ele foi sepultado; (3)

que ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras; e (4) que apareceu a Cefas e, depois, aos doze. Outras passagens do NT que parecem conter formulações do *kerygma* incluem Rm 1.1-4; At 2.22-24 e 1 Tm 3.16. Estas passagens devem ser vistas como simples exemplos de como a proclamação do *kerygma* veio a ser declarada de uma forma específica.

O debate teológico em torno do termo tem se concentrado no relacionamento entre a mensagem proclamada e o Jesus histórico. Compreender os evangelhos como um testemunho do *kerygma* do Cristo ressurreto mais do que como relatórios biográficos tem sido quase universalmente aceito pelos teólogos e estudiosos do NT. Mas ainda permanece a pergunta: onde o Cristo histórico se encaixa no esquema teológico? Por certo, o *kerygma* sem o Jesus da história é um alicerce instável para a fé, e um Jesus sem o *kerygma* não possibilita fé nenhuma.

Rudolph Bultmann, com uma ênfase característica, levantou a questão do relacionamento entre o *kerygma* e o Jesus da história. Segundo o argumento dele, nunca se deve deixar que a fé dependa dos resultados da erudição histórica, mas somente do *kerygma*. Mas, alguém poderia perguntar: a partir desta posição não bastaria um só passo para se remover do conteúdo do *kerygma* a vida terrestre de Jesus? Bultmann recusou-se a dar esse passo, e insistiu em que o *kerygma* deve estar ligado, no mínimo, aos simples fatos da historicidade de Jesus e da Sua morte na cruz. Muitos de seus críticos têm apontado uma aparente incoerência no ponto de vista dele; a saber: de um lado, sua insistência em que a fé não deve estar ligada à história, mas, sim, arraigar-se exclusivamente no *kerygma* e, do outro lado, sua recusa em fazer uma separação entre o Jesus da história e o *kerygma*. Parece que nem mesmo Bultmann pôde se ver livre da acusação que ele freqüentemente fez contra outros teólogos: a de que fazem a fé depender da pesquisa histórica.

É quase certamente verdade que, nas mentes dos autores do NT, não há nenhuma separação entre a proclamação do *kerygma* e o Jesus de Nazaré que viveu, pregou, morreu e ressuscitou dentre os mortos. Era realmente Ele que estava vivo na palavra da pregação.

D. S. FERGUSON

Veja também EVANGELHO; PREGAR, PREGAÇÃO; BULTMANN, RUDOLF.

Bibliografia. C. E. Braaten e R. A. Harrisville, eds., *Kerygma and History*; R. Bultmann, *Kerygma and Myth*; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*.

KIERKEGAARD, SØREN (1813-1855). Teólogo leigo dinamarquês e fundador involuntário do existencialismo. Nasceu em Copenhagen, e herdou o espírito melancólico de seu pai, um rico e devoto comerciante de lã. Kierkegaard passou dez anos preparando-se para o ministério luterano na Universidade de Copenhagen (mestrado em 1840), mas nunca foi ordenado. Embora sua vida tenha sido cheia de tragédia pessoal e solidão, ele se familiarizou com os principais movimentos literários, artísticos e intelectuais de seus dias.

Os escritos de Kierkegaard foram moldados de modo significativo pelos relacionamentos pessoais. Talvez o mais importante deles tenha sido seu noivado rompido com Regine Olsen. Embora Kierkegaard a amasse profundamente, pôs fim ao relacionamento, convicto de que a intimidade do casamento acabaria com ambos. Seu amor por Regine tornou-se um símbolo da fé de Abraão em sua disposição de sacrificar Isaque, tema este ao qual Kierkegaard voltava repetidas vezes.

Terminando o noivado, Kierkegaard procurou refúgio em Berlim. Voltou para

Copenhagen depois de pouco tempo com sua primeira obra de vulto: *Either-Or* ("Ou-Ou" — 1843). Trata-se de um debate brilhante, dialético e poético em que procurava justificar as suas ações, mas que também expunha uma doutrina básica do existencialismo. Kierkegaard argumentava que cada indivíduo deve escolher — de modo consciente e responsável — entre as alternativas que a vida oferece.

Muitos estudiosos de Kierkegaard dividem suas obras em dois grupos, embora a divisão seja arbitrária. Os primeiros escritos — 1843-46 — são caracterizados por temas estéticos e filosóficos. Títulos deste período incluem *Fear and Trembling* ("Temor e Tremor" — 1843), *Philosophical Fragments* ("Fragmentos Filosóficos" — 1844), *The Concept of Dread* ("O Conceito do Pavor" — 1844), e *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments* ("Epílogo Definido Não-científico aos Fragmentos Filosóficos" — 1846).

Depois de um maldoso ataque contra ele em 1846, por parte de uma revista literária de ampla divulgação, Kierkegaard tornou-se ainda mais retraído e até mesmo pensou em parar de escrever. Uma segunda experiência de conversão em 1848, no entanto, convenceu-o da necessidade de esclarecer seus contemporâneos a respeito da verdadeira natureza do cristianismo. Títulos característicos deste período posterior incluem *Works of Love* ("Obras de Amor" — 1847), *Christian Discourses* ("Dissertações Cristãs" — 1848) e *Training in Christianity* ("Treinamento no Cristianismo" — 1850).

Filosoficamente, o alvo de Kierkegaard foi o "sistema" (idealismo) de G. W. F. Hegel. Ele atacou a tentativa de Hegel de sistematizar toda a realidade, porque este havia omitido o elemento mais importante da experiência humana, a saber: a própria existência. Kierkegaard, na realidade, achava que nenhum sistema filosófico poderia explicar a condição humana. A experiência da realidade, tal como a perda de um ente querido, era o que importava, e não a idéia (conceito) dela. Ao passo que Hegel enfatizava proposições universais, Kierkegaard argumentava a favor da decisão e do compromisso. Hegel procurava uma teoria objetiva do conhecimento. Kierkegaard acreditava na subjetividade da verdade.

Esta ênfase na subjetividade levou-o ao modo paradoxal de entender a fé. A fé genuína exige um "salto da fé", uma dedicação apaixonada a Deus, a despeito da incerteza e do raciocínio objetivo. Para Kierkegaard, somente a livre escolha da fé traz consigo a autêntica existência humana.

Os últimos anos de sua curta vida foram cheios de escritos que criticavam asperamente a Igreja Luterana oficial. Em 1854, depois da morte do amigo de seu pai, o Bispo Jacob Pier Myster, Kierkegaard não conseguiu se abster de atacar a formalidade e indiferença frias da igreja nacional. Foi especialmente severo com os clérigos, simbolizados por Myster, que se acomodaram confortavelmente na sociedade secular e, em lugar de se esforçarem por serem seguidores de Cristo, eram servidores públicos espiritualmente falidos. Depois de dois anos desta cruzada, a saúde de Kierkegaard estava arruinada, e ele morreu pouco depois.

Durante a sua vida, Kierkegaard foi pouco conhecido ou lido fora da Dinamarca. No século XX, à medida que suas obras têm sido traduzidas, Kierkegaard chegou a ser grandemente apreciado por sua afirmação da fé e por sua crítica da condição humana.

D. B. ELLER

Veja também EXISTENCIALISMO.

Bibliografia. R. Bretall, ed., *A Kierkegaard Anthology;* W. H. Auden, *The Living Thoughts of Kierkegaard*; E. Carnell, *The Burden of Kierkegaard;* J. Collins, *Mind of Kierkegaard;* H. Diem, *Kierkegaard's Dialectic of Existence* e *Kierkegaard: An Introduction;* L. Dupré, *Kierkegaard as Theologian*; V. Eller, *Kierkegaard and Radical Discipleship*; W. Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard;* L. Shestov,

Kierkegaard and the Existential Philosophy; P. Sponheim, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence.*

KING, MARTIN LUTHER, JR. (1929-1968). Defensor cristão de mudanças sociais por vias não-violentas, e o mais notável líder no assunto dos direitos civis nos Estados Unidos, de 1955 até ser assassinado em abril de 1968. Filho de um destacado pastor batista negro em Atlanta, King estudou na Faculdade Morehouse, no Seminário Teológico Crozer e na Universidade de Boston, onde obteve seu grau de doutor em Filosofia. Em Boston, continuou os estudos filosóficos (personalismo e hegelianismo) e a teologia (variedades do existencialismo, liberalismo e da ortodoxia mais tradicional) que um dia contribuiriam para suas atividades ligadas aos direitos civis. Em 1955, enquanto era pastor da Igreja Batista da Avenida Drexler, em Montgomery, estado do Alabama, nos E.U.A., comandou um bem sucedido boicote aos ônibus, que pôs fim à segregação racial nos transportes públicos da cidade. Em 1957, ajudou a organizar a Conferência de Liderança Cristã do Sul (SCLC), cujos líderes eram, na sua maioria, pastores batistas negros como King.

O prestígio de King alcançou seu auge entre o começo e os meados da década de 1960. Seu sermão "Tenho um Sonho" na grande marcha até Washington, em agosto de 1963, foi uma das realizações mais inesquecíveis na história dos Estados Unidos. Além disso, comandou a marcha de Selma até Montgomery, que recebeu muita publicidade, na primavera de 1965. O primeiro destes eventos mobilizou apoio ao Decreto dos Direitos Civis de 1964, e o segundo, ao Decreto Federal do Registro de Eleitores de 1965. King recebeu o Prêmio Nobel da Paz, em 1964.

Perto do fim da sua vida, King tinha se encaminhado para várias direções novas que prejudicaram a sua influência. Viajou para o norte (para Chicago em 1966, por exemplo), para fazer uma campanha em prol dos direitos civis, perdendo, assim, o apoio daqueles que viam a questão em termos rigorosamente sulinos. Além disso, criticou a guerra no Vietnã, fato que lhe trouxe a desconfiança da administração do Presidente Lyndon Johnson. Foi apanhado no fogo cruzado ideológico provocado por motins em algumas cidades norte-americanas na segunda parte da década de 1960. Os críticos alegavam que King devia ser responsabilizado pela violência, por causa da sua promoção enérgica dos direitos civis. Alguns negros achavam que King havia traído a causa deles, por continuar a repudiar o uso da violência na obtenção da justiça racial.

Durante as décadas de 1950 e 1960, a preeminência de King deu a muitos norte-americanos seu primeiro relance da riqueza da pregação negra. Seus discursos e escritos usavam abundantemente o vocabulário da história cristã negra. Seu pensamento, no entanto, refletia várias influências. Fazia uso do realismo evangélico no tocante à natureza do bem e do mal e de uma defesa bíblica da não-violência ("amai aos vossos inimigos"). Contudo, do modo negro clássico, fazia pouca distinção entre os problemas espirituais e sociais envolvidos na luta pelos direitos civis. Outros elementos também entraram na sua maneira de pensar – o pacifismo de Gandhi, a desobediência civil de Thoreau, a teologia existencialista de Paul Tillich, o idealismo personalista que estudara na Universidade de Boston e a fé pública norte-americana na igualdade democrática. A convicção que ligava estas várias influências era sua crença de que um passado de sofrimentos tornava os oprimidos especialmente capazes de proclamar o triunfo final da justiça divina e de trabalhar em favor dele.

M. A. NOLL

Veja também DIREITOS CIVIS; TEOLOGIA NEGRA.

Bibliografia. C. E. Lincoln, ed., *Martin Luther King, Jr.: A Profile;* F. Schulke, ed., *Martin Luther King, Jr.: A Documentary, Montgomery to Memphis;* H. Walton, jr., *The Political Philosophy of Martin Luther King, Jr.*

KINGSLEY, CHARLES (1819-1875). Escritor e reformador social anglicano. Formou-se em Cambridge, na Inglaterra, foi ordenado e, a partir de 1844, exerceu seu trabalho em Hampshire. Além desta incumbência pastoral, foi capelão da Rainha Vitória (1859); professor de História Moderna na Universidade de Cambridge (1860-69), cargo este para o qual tinha competência duvidosa, mas que exigia pequena parcela do seu tempo; e cônego de Westminster (1873). Influenciado por Thomas Carlyle e F. D. Maurice, foi membro fundador do movimento socialista cristão na Inglaterra, cujos pontos de vista são refletidos em muitos de seus romances populares, notavelmente *Alton Locke* (1850), que ressaltava condições industriais apavorantes. Convocou a Igreja a uma ação social vigorosa, e ressentiu-se da descrição de "cristianismo muscular", que veio a ser aplicada a seus ensinos. Kingsley apoiava as teorias de Darwin e procurava harmonizar o cristianismo com a ciência, como em seu livro para crianças, recordista de vendas: *Os Meninos Aquáticos"* (1863). Este apoio o levou a uma disputa notória com J. H. Newman, que foi atacado por uma das declarações mais infelizes de Kingsley: "A verdade, por si mesma, nunca foi uma virtude entre os clérigos romanos". Como resultado da controvérsia, surgiu *Apologia pro Vita Sua* (1864), de Newman, em que este delineou seu desenvolvimento religioso. Kingsley não gostava de qualquer tipo de ascetismo nem do Movimento de Oxford com a simpatia que este tinha pela Igreja Alta. Ele era do partido da Igreja Ampla, mas tornou-se mais conservador na sua teologia na parte posterior da sua vida. Trabalhou com abnegação em prol das classes operárias, num período em que tais cruzadas eram mal vistas entre os seus contemporâneos. "A era da nobreza desinteressada nunca terá fim", declarou ele, "enquanto existir na terra uma injustiça não reparada".

J. D. DOUGLAS

Veja também SOCIALISMO CRISTÃO.

Bibliografia. U. P. Hennessy, *Canon Charles Kingsley.*

KNOX, JOHN (1514?-1572). Reformador escocês, que teve uma forte e longa carreira, pregando e escrevendo em favor do protestantismo. Depois de um breve período de pregação no Castelo de Santo André e dezenove meses de cativeiro como escravo de galé dos franceses, Knox tornou-se pastor de uma congregação na Inglaterra (1549-54). Depois, fugiu para a Europa continental onde, de 1555 a 1559, em Genebra, recebeu influência eficaz dos líderes reformados suíços, especialmente João Calvino. Knox voltou para a Escócia em 1559, pregando na Igreja de St. Giles em Edimburgo e trabalhando incansavelmente em prol do estabelecimento de uma igreja reformada. Por vezes, esteve em conflito direto com a Rainha Maria da Escócia. Depois da abdicação de Maria, em 1567, Knox pregou na coroação do filho dela, Jaime VI.

Knox via sua vocação principalmente como a de pregador, não como teólogo acadêmico. Sua caracterização predileta de sua obra era "tocar a trombeta do seu Mestre". Todavia, sua produção literária foi prodigiosa, perfazendo seis volumes.

A teologia de Knox era protestante. O princípio que ditava o conteúdo do seu pensamento era o da *sola Scriptura*, no sentido de que a Bíblia é a única base autorizada em que a doutrina pode ser fundamentada. Tendo sido influenciado pelos escritos de

Lutero e por George Wishart, Knox afirmou desde o princípio a *sola fide*, a justificação pela fé somente. Sua teologia era profundamente calvinista no seu âmago. Através do pedido de Calvino em 1559, Knox escreveu sua única obra teológica acadêmica, *Treatise on Predestination* ("Tratado da Predestinação") com cerca de 170.000 palavras. Nela, segue de perto as formulações de Calvino e Teodoro de Beza, ensinando que Deus elegeu soberanamente alguns para a salvação e escolheu outros para a condenação eterna, afirmando que a salvação do homem é pela graça somente. Em 1560, Knox foi um dos autores da Confissão Escocesa, documento que serviu como base confessional da Igreja Escocesa até à elaboração da Confissão de Fé de Westminster (1647), que dela resultou. A Confissão Escocesa é notável pela centralidade da obra de Cristo em cada um dos seus vários tópicos, bem como pela riqueza da espiritualidade e o calor de expressão.

Naquele mesmo ano, Knox ajudou a esboçar o Primeiro Livro de Disciplina, em que os autores formularam um plano para a vida eclesiástica e social da nação. Num período em que as pessoas estavam mudando de um tipo de igreja para outro completamente diferente, Knox achava necessário lhes fornecer critérios bíblicos mediante os quais uma igreja verdadeiramente cristã devesse ser julgada. As marcas de uma igreja verdadeira eram, segundo o *Livro de Disciplina:* a pregação correta da Palavra de Deus, a administração correta do batismo e da ceia do Senhor e o exercício correto da disciplina.

O *Livro de Disciplina* também fornecia orientação para o culto. O compromisso que Knox tinha com a *sola Scriptura* é encontrado claramente na sua teologia da adoração. A exposição das Escrituras e a pregação são a parte central do culto verdadeiro, segundo esse reformador. Sob a influência de Ulrich Zuínglio e John Hooper, Knox ensinou que nenhuma prática é legítima no culto público a não ser que seja especificamente ordenada nas Escrituras (o chamado princípio regulador). Embora na Inglaterra, em 1551, Knox aplicasse este princípio ao *Livro de Oração Comum,* quando convenceu Thomas Cranmer a declarar explicitamente que o ato de ajoelhar-se durante o recebimento da ceia do Senhor não subentendia a adoração do pão e do vinho (a assim-chamada rúbrica negra), o conceito que Knox tinha da ceia do Senhor era semelhante ao de Calvino e de Bucer: a presença de Cristo é espiritual, e é recebida somente pela fé. Na vigência do *Primeiro Livro de Disciplina*, o governo da igreja não era rigorosamente presbiteriano, mas a semente da idéia presbiteriana estava presente.

A contribuição mais distintiva do reformador escocês para a teologia da Reforma foi o seu conceito do relacionamento entre a Igreja e o Estado. Tendia a considerar que a Igreja e o Estado perfaziam a mesma comunidade. Não reconhecendo o conceito neotestamentário como o cumprimento da teocracia israelita, Knox procurava na teocracia veterotestamentária um modelo para o bom governo civil. No período da Reforma, a religião do príncipe era a religião do povo. Knox, portanto, teve de lutar constantemente contra as rainhas católico-romanas que perseguiam os protestantes. Knox achou um precedente, no Israel antigo, do direito de o povo de Deus desobedecer à autoridade civil quando esta contradizia a lei superior das Escrituras (*An Admonition or Warning* – "Uma Admoestação ou Advertência" – 1554). Por fim, veio a ensinar que os cristãos são obrigados a derrubar um monarca idólatra (isto é, católico romano) assim como os israelitas depunham reis idólatras. Esta idéia foi proposta por ele em *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* ("O Primeiro Toque da Trombeta Contra o Governo Monstruoso de Mulheres" – 1558). A afirmação que Knox fazia da oficialização da religião pelo Estado era incompatível com sua afirmação do direito de o indivíduo ser orientado exclusivamente pelas Escrituras. Apesar disso, seus ensinos deram força ao crescimento da liberdade religiosa.

Embora Knox se opusesse a qualquer envolvimento extenso da Igreja nos assuntos do governo, tinha uma visão social bem clara. Ele afirmou a obrigação de cada cristão cuidar dos pobres e elaborou um sistema mediante o qual cada igreja sustentaria seus próprios necessitados e administraria escolas de catequese para todas as crianças, ricas e pobres. Knox, no entanto, não foi um revolucionário social, nem favoreceu a democracia propriamente dita.

John Knox pode ser considerado um precedente do puritanismo no seu conceito do culto e do "princípio regulador". Sua doutrina acerca do direito de alguém ser dissidente contra um governo tirano forneceu as diretrizes para uma doutrina da Igreja e do Estado desenvolvida pelos presbiterianos e huguenotes franceses em tempos posteriores. O senso da total dependência humana da graça divina, que compunha o pensamento e a vida de Knox tem sido o centro da vida das igrejas reformadas durante toda sua história.

H. GRIFFITH

Veja também CONFISSÃO ESCOCESA.

Bibliografia. P. H. Brown, *John Knox*, 2 vols.; R. L. Greaves, *Theology and Revolution in the Scottish Reformation*; J. Knox, *History of the Reformation in Scotland*, ed. W. C. Dickinson, 2 vols., e *Works*, ed. D. Laing, 6 vols.; J. S. McEwen, *The Faith of John Knox; W. S. Reid*, Trumpeter of God: A Biography of John Knox; H. Watt, *John Knox in Controversy.*

KÜNG, HANS (1928-). Teólogo católico-romano contemporâneo. Nascido na Suíça, Küng recebeu uma educação variada na Faculdade Alemã em Roma, na Universidade Gregoriana e na Sorbonne, com estudos adicionais em Berlim, Londres, Amsterdã e Madri. Ordenado em 1955, serviu primeiramente como pároco; ao conseguir preeminência com seus escritos teológicos, foi nomeado professor de Teologia pela faculdade católico-romana em Tübingen, em 1960. Um pensador progressista com o dom de popularização, ajudou a promover muitas reformas no Concílio Vaticano II, estando disposto a ir muito mais longe, conforme testemunha sua obra *Concílio, Reforma e Reunião* (1961). Em *Justificação* (1964), chegou a propor a tese surpreendente de que os conceitos calvinista e católico da justificação são essencialmente iguais, sendo que o ensino do Concílio de Trento é um extremo que pode ser defendido somente como uma resposta necessária ao extremo oposto de Lutero. Este fato, pensava ele, não comprometia a "irreformabilidade" de Trento, visto que a sua apresentação permanecia verdadeira no seu contexto, ainda que precisasse ser suplementada a fim de se chegar ao quadro total. A preocupação de Küng a favor da reunião levou-o a aplicar a mesma técnica de suplementação a outra questão debatida, em *Sucessão Apostólica* (1968), um simpósio no qual argumentava a favor de uma sucessão não somente de apóstolos como também de profetas e mestres e de todas as funções carismáticas. Reservas a respeito do papado como um pastorado verdadeiro, juntamente com a publicação de *Humanae Vitae* (sobre o controle de natalidade), levaram-no a uma investigação mais pormenorizada da autoridade em *Infalível?* (1972), onde alegou que a relatividade histórica exclui a infalibilidade e que a reivindicação papal é mais uma ferramente política do que uma realidade doutrinária genuína. A ameaça assim levantada contra um princípio católico-romano básico não poderia passar despercebida. Iniciou-se um inquérito que levou à admoestação de Küng em 1975 e, finalmente, quando se recusou a retratar-se, à sua deposição, não do corpo docente de Tübingen, mas da sua condição oficial de ensinador católico-romano. Se, porém, parecia que Küng estava avançando na direção de uma posição reformada

quanto à justificação e ao ofício petrino, ele também estava indo além, chegando ao protestantismo liberal ao negar também a infalibilidade das Sagradas Escrituras, sendo que elas, em sua opinião, oferecem-nos apenas a linguagem normativa da fé. As implicações desta negação surgiram com clareza na sua obra apologética: *O que É Ser Cristão* (1971), onde, embora tenha ressaltado a centralidade de Cristo, chamou muitas histórias do NT de incertas, contraditórias e lendárias, rejeitou a cristologia de Calcedônia, enfraqueceu a transcendência de Deus em favor da humanização e parece apresentar Cristo mais como um exemplo a ser seguido do que como um Salvador divino em quem se pode confiar. A obra *Deus Existe?* (1980), embora contenha muita matéria interessante e valiosa, continuou na mesma linha da apologética mediante concessões. Não é de admirar, portanto, que o Vaticano mais conservador tenha recusado, em 1982, a aceitar um pedido de audiência feito por Küng, se ele não retirasse as opiniões extremadas que, segundo *O Diálogo com Küng* (1980), constituíram o motivo da perda de sua autorização como professor oficial de doutrina.

G. W. BROMILEY

Bibliografia. L. Swidler, ed., *Küng in Conflict* e *Consensus in Theology;* C. M. LaCugna, *The Theological Methodology of Hans Küng*; P. Hebblethwaite, *The New Inquisition?;* R. Nowell, *Hans Küng and His Theology.*

KUYPER, ABRAHAM (1837-1920). Teólogo e estadista holandês. Nascido em Maassluis, Kuyper foi filho de um ministro da Igreja Reformada. Na Universidade de Leiden foi um ótimo estudante que acolheu o liberalismo e as opiniões teológicas mais recentes. Durante seu primeiro pastorado, em Beesd, passou por uma conversão evangélica. Influenciado pela piedade dos seus paroquianos, começou de novo o seu estudo de teologia, inspirando-se na tradição calvinista holandesa.

Depois da morte de Groen van Prinsterer, em 1876, Kuyper tornou-se o líder do pequeno, porém crescente, movimento dos calvinistas na igreja e no Estado. Escreveu muitos livros e centenas de artigos sobre teologia, filosofia, política, arte e questões sociais, nos quais procurava expressar um conceito cristão do mundo e da vida.

Kuyper fundou dois jornais, o diário político *De Standaard* e o semanário religioso *De Heraut.* Em 1874, foi eleito ao parlamento como representante do recém-formado Partido Anti-revolucionário. Este foi o primeiro partido político moderno da Holanda. Em 1878, publicou *Ons Program*, o manifesto político do partido, e em 1880 fundou a Universidade Livre de Amsterdã. Ativo na política eclesiástica, em 1886 Kuyper comandou um movimento de secessão da igreja nacional para formar a Igreja Reformada Independente — *Gereformeerde Kerk.*

Em 1900, o Partido Anti-revolucionário de Kuyper chegou ao poder, e ele se tornou primeiro ministro. Desfez a danosa greve ferroviária de 1902, mas, depois de uma campanha eleitoral amarga em 1905, perdeu seu mandato. A partir de 1908, participou como delegado da Segunda Câmara do Parlamento Holandês e continuou a exercer influência política como redator do *De Standaard*, até pouco antes de sua morte.

Kuyper é melhor lembrado por seu desenvolvimento da doutrina da graça geral e por suas idéias a respeito da importância do reino de Deus no pensamento cristão, idéias que foram influenciadas pela obra de F. D. Maurice. Sua teoria social e política da soberania sobre esferas diferentes é uma tentativa de justificar intelectualmente o pluralismo e de criar meios estruturais de limitar o poder do Estado. Kuyper sempre foi muito consciente dos perigos do totalitarismo, amava a liberdade e reconhecia que os interesses comerciais, e não apenas os governamentais, podem oprimir os pobres;

entendia, portanto, que a função do Estado era a de preservar na sociedade a justiça divina.

I. HEXHAM

Veja também MAURICE, JOHN FREDERICK DENISON; VAN PRINSTERER, GUILLAUME GROEN.

Bibliografia. A. Kuyper, *Lectures on Calvinism, Principles of Sacred Theology, The Work of the Holy Spirit*, e *Christianity and the Class Struggle*; P. Kasteel, *Abraham Kuyper*; F. Vandenberg, *Abraham Kuyper.*

LACTÂNCIO (c. de 240 – c. de 320). Quando o Imperador Diocleciano estabeleceu sua capital na Nicomédia, convidou Lúcio Célio Firmiano Lactâncio, provavelmente do norte da África, para ensinar retórica ali. Lactâncio se converteu ao cristianismo e perdeu seu cargo. Mais tarde, o Imperador Constantino escolheu-o para tutor do seu filho Crispo, e isto levou Lactâncio para a Gália, em cerca de 313.

Lactâncio utilizou a História, a Filosofia e especialmente seu próprio treinamento literário para defender o cristianismo. *Sobre a Maneira pela qual Morreram os Perseguidores* descreve as mortes horríveis dos inimigos da Igreja. *Da Ira de Deus* trata do castigo que Deus dá ao crime. *Da Obra das Mãos de Deus* apresenta as maravilhas do corpo humano como prova da sabedoria e da bondade de Deus. Sua obra principal é *As Institutas Divinas*, da qual preparou também uma epítome. Seus três primeiros volumes são uma refutação do paganismo e oferecem uma apresentação sistemática dos temas da apologética cristã primitiva. Os Livros IV a VII apresentam uma filosofia da religião que enfatiza a adoração verdadeira do único Deus, a justiça, a conduta moral e a imortalidade da alma. Esta obra demonstra quais aspectos do ensino cristão apelavam aos círculos governantes ao redor de Constantino, a quem a obra é dedicada.

O cristianismo, segundo Lactâncio, combina a religião e a sabedoria verdadeiras, sendo estas as duas coisas que a natureza do homem deseja. Oferece citações abundantes de testemunhos pagãos (especialmente da literatura latina) que apóiam o ensino cristão. Lactâncio seguia Platão no assunto da natureza da alma e do corpo, mas combinava este ponto de vista com o quiliasmo. Embora apresentasse um argumento sólido a favor de uma versão cristã da religião natural, era fraco quanto a doutrinas distintivamente cristãs, sendo que em especial seus conceitos da Trindade tinham deficiências. Lactâncio tem sido chamado o "Cícero Cristão", tanto pela excelência do seu estilo quanto pela quantidade de citações e idéias extraídas de Cícero.

E. FERGUSON

Bibliografia. R. Pichon, *Lactance*; P. Labgrioille, *History and Literature of Christianity;* J. Stevenson, "The Life and Literary Activity of Lactantius," *Studia Patristica*, I, 661-77; R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*; J. Fontaine e P. Perrin, eds., *Lactance et son temps.*

LAGO DE FOGO. Esta frase ocorre seis vezes no Apocalipse e em nenhum outro lugar do NT ou da literatura judaica. É o lugar do castigo eterno para os ímpios. A besta e o falso profeta são lançados vivos nele, antes do reino milenar (19.20). Depois da batalha

final, Satanás é lançado junto a eles (20.10) e, após o juízo final, a morte e o inferno (Hades) também são lançados no lago de fogo (20.14; cf. Is 25.8; 1 Co 15.26), além daqueles cujos nomes não estão escritos no Livro da Vida (20.15) bem como os iníquos (21.8; o autor provavelmente se refere aqui aos crentes apóstatas).

Embora "lago de fogo" não ocorra em outros lugares, o "fogo" era comumente associado com o castigo e a destruição, quase sempre ligado com o juízo final. É especialmente comum no Apocalipse.

Das seis ocorrências de "lago de fogo" três falam de fogo e enxofre (19.20; 20.10; 21.8). Esta combinação é comum no AT e no NT (*e.g.*, Gn 19.24; Sl 11.6; Ez 38.22; Lc 17.29; Ap 9.17-18; 14.10). A linguagem figurada de um lago, fogo e enxofre dentro do contexto do castigo e da destruição talvez tenha tido sua origem na narrativa de Gn 19.24.

Ap 20.14 e 21.8 equiparam o lago de fogo à segunda morte (cf. Ap 2.11; 20.6), um termo rabínico aplicado à morte dos iníquos no mundo do porvir. Depois da morte física (isto é, a primeira morte) a alma se encontra temporariamente no Hades e passa pelo juízo final. Os maus, então, são condenados ao lago do fogo (isto é, a segunda morte) no castigo eterno e consciente (cf. Ap 20.10; 14.11). Não há no Apocalipse nenhum conceito de aniquilação. O lago de fogo aludido por João também é equivalente ao Geena nos sinóticos.

O conflito entre Satanás e o homem, que começou no jardim, terminará, com absoluta certeza, com a vitória total de Deus. Satanás e seus seguidores trocaram a nova criação pelo lago de fogo.

W. D. MOUNCE

Veja também GEENA; INFERNO; MORTE, A SEGUNDA; JULGAMENTO; CASTIGO ETERNO.

Bibliografia. R. H. Mounce, *The Book of Revelation*; G. E. Ladd, *Apocalipse, Introdução e Comentário*; G. Vos, *ISBE*, III, 1822.

LAICATO. Derivado de *laos* ("povo"), o laicato deve denotar rigorosamente a totalidade do povo de Deus. Historicamente, no entanto, veio a ser aplicado àqueles que não são especificamente ordenados ao ministério (os clérigos). A distinção é especialmente marcante na Igreja Católica Romana e na Ortodoxa Oriental, com forte ênfase no fato de que o dever do laicato é ser ensinado, obedecer e prestar contribuições financeiras. O descontentamento do laicato achou expressão nos vários conflitos entre a Igreja e o Estado, e num espírito de anticlericalismo profundamente arraigado em muitos países. As igrejas protestantes acham o termo conveniente quando se quer fazer distinção entre ministros e não-ministros, mas isto não parece ter nenhuma validade concreta, tendo-se em vista o fato de que todos os cristãos são sacerdotes e constituem o verdadeiro povo de Deus. Talvez, portanto, seja melhor evitar a palavra no seu sentido tradicional.

G. W. BROMILEY

Veja também CLÉRIGOS.

LANDMARQUISMO. Este termo representa várias convicções sustentadas por alguns batistas, mormente no sudeste dos Estados Unidos, no tocante à natureza da igreja. Juntamente com outros batistas, os landmarquistas são firmemente congregacionalistas e acreditam que a autoridade eclesiástica está limitada à assembléia local. De modo mais peculiar, sustentam que o modelo neotestamentário

para a igreja é somente o da congregação local e visível, sendo que qualquer alusão a uma igreja universal e espiritual viola os princípios do NT. Os batistas landmarquistas acreditam, também, que a Santa Ceia deve ser limitada aos membros da assembléia e que o batismo é válido somente quando administrado numa congregação batista local corretamente constituída. Acreditam, ainda, que uma "linhagem batista" histórica pode ser traçada desde João Batista até às igrejas batistas da atualidade, nas quais prevalecem o batismo dos que crêem e os princípios do landmarquismo. Ao manterem essa crença, também acham que a Igreja Católica Romana e as denominações que surgiram da Reforma não são igrejas genuínas segundo os padrões do NT.

A ênfase landmarquista foi proposta por James R. Graves (1820-93), influente editor do jornal eclesiástico *The Tennessee Baptist* ("O Batista do Tennessee"), e seu nome foi extraído do título de um panfleto de James M. Pendleton, *An Old Landmark Re-Set* ("Um Antigo Marco Divisório Recolocado" – 1856), uma alusão a Pv. 22.28: "Não removas os marcos antigos". *Landmark*, portanto, é esta divisa, linha ou marco divisório. É a posição da Associação Batista Norte-americana, com um milhão de membros, dos Batistas Unidos (um grupo bem menor) e de algumas igrejas batistas independentes.

No Brasil. No Brasil, certos elementos da eclesiologia landmarquista têm tido força entre os batistas, no decurso do século XX. Apesar de ser difícil traçar sua trajetória, tal influência parece ter sido transmitida principalmente por missionários batistas pioneiros, oriundos da região sudoeste dos Estados Unidos, onde predominavam idéias landmarquistas. Isto tem sido reafirmado também por livros e tratados landmarquistas traduzidos e publicados em português, alguns dos quais ainda disponíveis ao público (*e.g., O Rastro de Sangue*, de J. M. Carroll, e *Manual da Igreja*, de J. M. Pendleton). Como um movimento, o landmarquismo é pouco conhecido no Brasil, mas algumas de suas ênfases continuam sendo adotadas aqui e, até certo ponto, são mantidas por indivíduos dentro das denominações batistas brasileiras. Estas ênfases incluem esforços para se confirmar uma linhagem histórica batista desde os tempos do Novo Testamento, tentativas de desassociar os batistas do protestantismo e uma resistência em reconhecer como válida qualquer ordenança realizada por igrejas evangélicas não-batistas.

M. A. NOLL e R. E. JOHNSON

Veja também TRADIÇÃO BATISTA, A.

Bibliografia. J. R. Graves, *Old Landmarkism, What Is It?* A. C. Piepkon, *Profiles in Belief*, II.

LATIMER, HUGH (c. de 1485-1555). Mártir protestante inglês. Educado em Cambridge, foi ordenado em cerca de 1510 como sacerdote católico-romano, e em 1524 ainda se opunha aos ensinos luteranos. No ano seguinte, porém, foi convertido ao protestantismo através da influência de Thomas Bilney, e em 1531 foi empossado na paróquia de West Kingston, em Wiltshire.

As atitudes de Latimer, às vezes, eram imprevisíveis. Sendo mais pregador do que erudito, ele se preocupava bastante com os pobres e atacava seus opressores, fossem clérigos ou proprietários de terras. Apoiou os esforços de Henrique VIII no sentido de obter a anulação do seu primeiro casamento. Foi alvo de acusações disciplinares por sua alegada crítica a crenças tradicionais tais como as peregrinações, a veneração de santos e a existência do purgatório. Latimer, que protestou que sua pregação concordava com a dos pais da igreja, disse que não tinha objeção a certas tradições, mas não as considerava essenciais. Foi excomungado e encarcerado por três meses,

até se submeter completamente. Apesar disso, foi encarregado, em 1534, de pregar diante do rei todas as quartas-feiras da Quaresma e, através da influência do seu amigo Thomas Cromwell, foi consagrado Bispo de Worcester, em 1535. Disse ao rei que a dissolução dos mosteiros poderia ser justificada somente através da aceitação do ponto de vista de que o purgatório era uma ilusão. Uma reação em favor de Roma causou sua exoneração, em 1539, e durante o restante do reinado de Henrique viveu em silêncio.

No reinado de Eduardo VI, recusou-se a exercer seu bispado, porque achava que inibiria a sua pregação, que atraía grandes multidões. Quando Maria subiu ao trono (1553), Latimer foi preso. Ele declarou que reconhecia a Igreja Católica mas negava a Igreja de Roma. Quando foi condenado à morte, levantou a possibilidade de um apelo diante do próximo concílio geral da igreja. Em 1555, foi queimado em Oxford com Nicholas Ridley, a quem encorajou com palavras que se tornaram famosas: "Neste dia, acenderemos na Inglaterra, pela graça de Deus, uma vela que, confio, nunca será apagada".

J. D. DOUGLAS

Bibliografia. H S. Darby, *Hugh Latimer;* A. G. Chester, *Hugh Latimer, Apostle to the English.*

LATITUDINARISMO. Este rótulo crítico veio a ser aplicado a um grupo de teólogos anglicanos em fins do século XVII, cujo pensamento revelava alto respeito pela autoridade da razão e um temperamento tolerante e antidogmático ("cavalheiros que engoliam tudo"). De muitas maneiras, eram produtos dos platonistas de Cambridge (a quem o termo foi originalmente aplicado), mas deixavam de ter a profundidade mística e imaginativa deles. Além disso, embora fossem homens de destaque na Universidade de Cambridge, tornaram-se eclesiásticos proeminentes. Entre eles se encontravam John Tillotson, Arcebispo da Cantuária; Edward Stillingfleet, Bispo de Worcester; Simon Patrick, Bispo de Chichester e Ely; Gilbert Burnet, historiador da Reforma e Bispo de Salisbury; e Thomas Tenison, Arcebispo da Cantuária. Eles reagiram contra o calvinismo dos puritanos e eram amplamente arminianos em seus pontos de vista. Alinhavam-se com os movimentos progressistas e liberais no mundo intelectual contemporâneo. Hostis ao escolasticismo e ao aristotelismo, inspiravam-se mais na nova filosofia "mecânica", de Descartes. O respeito que tinham pelo "teatro da natureza" levou-os a apoiar desenvolvimentos científicos tais como a Sociedade Real. Thomas Sprat, Bispo de Rochester, foi seu historiador, e Joseph Glanvill foi um agregado da Sociedade bem como reitor de Bath e autor de *The Vanity of Dogmatizing* ("A Inutilidade de Dogmatizar") e *The Agreement of Reason and Religion* ("O Acordo entre a Razão e a Religião"). Eles saudaram a nova matemática de Isaac Barrow e a de Isaac Newton como sinais de uma nova era de luz.

Sua abrangência permitia apenas um estreito núcleo de fundamentos na religião. Resistiam à insistência laudiana, ou da Igreja Alta, em assuntos não-essenciais como a ordem eclesiástica e a liturgia. O *Irenicum* de Stillingfleet defendeu a "compreensão" entre anglicanos e presbiterianos; Burnet procurou incorporar não-conformistas à Igreja da Inglaterra. Aprovavam "a mediania virtuosa que nossa Igreja observa entre a ostentação meretrícia da Igreja de Roma e o desmazelo esquálido dos conventículos dos Fanáticos" (Patrick). Acima de tudo, eles sustentavam que a "filosofia verdadeira nunca poderá ferir a teologia sadia", o que, na prática normalmente importava em harmonizar as Escrituras e os pais com a luz da razão. Sua religião, teologicamente vaga e espiritualmente sem substância, era fortemente moralista. Sua ênfase na

racionalidade prenunciava o ceticismo de Hume e a teologia reducionista do século seguinte. Eles também foram precursores dos Eclesiásticos Amplos do século XIX, *e.g.*, os colaboradores dos artigos em *Essays and Reviews* ("Ensaios e Críticas" — 1860), e dos modernistas e radicais da teologia anglicana mais recente.

D. F. WRIGHT

Veja também IGREJA BAIXA; PLATONISTAS DE CAMBRIDGE.

Bibliografia. G. R. Cragg, *The Church and the Age of Reason* e *From Puritanism to the Age of Reason*; B. Willey, *The Seventeenth Century Background*; M. H. Nicolson, "Christ's College and the Latitude Men," *MP* 27:35-53.

LATRIA. Na teologia católico-romana, é a adoração prestada somente a Deus. Ela difere de qualquer adoração prestada à Virgem Maria ou aos santos, questão que foi decidida pelo Segundo Concílio de Nicéia. A dulia difere da latria no sentido de ser uma homenagem prestada a pessoas de relevo, exceto Deus. Tomás de Aquino desenvolveu esta doutrina. Formas de latria podiam incluir o ato de curvar-se ou ajoelhar-se exclusivamente diante de Deus ou do Deus-homem, no sacramento da Eucaristia. Se a latria fosse prestada a uma criatura, seria idolatria.

T. J. GERMAN

Veja também DULIA; HIPERDULIA.

Bibliografia. Aquino, *Summa Theologica, 2a-2ae, 84-100;* B. Häring, *The Law of Christ;* W. Palmer, *An Introduction to Early Christian Symbolism.*

LAUD, WILLIAM (1573-1645). Arcebispo da Cantuária e conselheiro de Carlos I, Laud serviu ao mesmo tempo como membro do Conselho Particular do Rei, do Tribunal da Alta Comissão e como Presidente da Câmara Estrelada. Sua vida foi marcada por uma visão clara, porém limitada, de uma igreja com ordem eficiente, tendo uniformidade de culto e um povo obediente. Faltaram-lhe a astúcia de Richelieu e o calor humano do Arcebispo Ussher para ser bem-sucedido pela força ou pelo consentimento.

Suas políticas alienaram tanto os puritanos quanto o parlamento na Inglaterra e o povo em geral na Escócia. Suas reformas centralizaram-se na tentativa de suprimir as cátedras universitárias puritanas e de instituir práticas cerimoniais que muitos consideravam "papistas".

No entanto, ele foi um membro leal da Igreja Anglicana, e diligentemente sustentava a natureza católica da Reforma protestante na Inglaterra contra as reivindicações católico-romanas, conforme relatado em sua "Conferência com Fisher, o jesuíta". O uso que ele fez do Tribunal da Câmara Estrelada para levar a efeito a uniformidade na Inglaterra deu ao Tribunal a conotação de tirano na história do direito constitucional. Sua tentativa de impor o Livro de Oração na Escócia precipitou os eventos que levaram à sua prisão, execução e à Guerra Civil.

Laud era um estudioso competente com habilidades litúrgicas excepcionais. Sua oração "A favor da Igreja" ainda hoje é usada numa forma abreviada. Esteve por demais ocupado com questões de estadismo para prosseguir na promessa teológica que revelara desde cedo, mas é digno de nota o fato de que na sua descrição das diferenças entre os anglicanos e Roma não é mencionada a justificação, a "grande questão", segundo Richard Hooker, que existe "entre nós e a Igreja de Roma". Seu nome foi dado ao movimento da Igreja Alta nos tempos da restauração da monarquia, que era uma

reação contra o domínio dos puritanos, e os primeiros Panfletários no século XIX entendiam que estavam edificando sobre o conceito que Laud tinha acerca do anglicanismo. Seus biógrafos tendem a ser apologistas clericais não-críticos, com exceção de Hugh Trevor-Roper, que aborda Laud do ponto de vista de um humanista secular.

C. F. ALLISON

Veja também TEÓLOGOS CAROLINOS; IGREJA ALTA; ANGLO-CATOLICISMO.

Bibliografia. E. C. B. Bourne, *The Anglicanism of William Laud*; H. R. Trevor-Roper, *Archbishop Laud*; P. Heylyn, *Cyprianus Anglicus*; A. S. Duncan-Jones, *William Laud.*

LAVAPÉS. Ato religioso de alguns segmentos da igreja cristã, baseado na realização e no mandamento de Jesus na Última Ceia. No entanto, o uso de sandálias abertas, o clima seco e as estradas poeirentas tornaram o lavapés, quando a visita entrava num lar, uma prática comum na hospitalidade oriental. O costume remonta aos tempos de Abraão, pelo menos (Gn 18.4; 19.2), e continuou na nação de Israel (Jz 19.21). Em geral, era realizado pela própria pessoa, mas, às vezes, por um empregado. A realização do lavapés pelo próprio hospedeiro era um favor incomum (1 Sm 25.41). O não oferecimento de tal amenidade era uma descortesia (Lc 7.44).

A prática recebeu destaque especial da parte de Jesus quando Ele lavou os pés dos Seus discípulos (Jo 13.1-20). Sua declaração de que os discípulos deviam "lavar os pés uns dos outros" (Jo 13.14) atribuiu importância adicional ao ato.

Embora reconheçam que a realização de Jesus acompanhasse o costume comum, a maioria dos intérpretes entende que a explicação dada a Pedro: "O que eu faço não o sabes agora" (Jo 13.7), refletia mais do que uma cortesia esquecida. O lavapés praticado por Jesus é geralmente explicado no sentido de se ensinar a necessidade da humildade, diante da falta óbvia de auto-humilhação da parte dos discípulos no cenáculo (Lc 22.24-30). Mesmo assim, o ponto central do acontecimento era outro, porque Jesus disse que se Ele não fizesse aquilo, Pedro, e não Jesus, estaria em deficiência (Jo 13.8).

A purificação espiritual era a ênfase principal no ato. A falta de purificação foi declarada no tocante a Judas (Jo 13.10-11). Todos, menos Judas, já haviam se "banhado" (*leloumenos* – banho completo), mas ainda era necessário que seus pés fossem lavados (*nipsasthai* – lavagem parcial). O banho completo representava a salvação, simbolizada pelo batismo. A lavagem dos pés simbolizava a necessidade que os crentes têm de se limparem repetidas vezes da poluição obtida no contato com um mundo pecaminoso.

Muitos cristãos entendem que Jesus pretendia que este ato fosse perpetuado, com base em Jo 13.14-15. A prática do lavapés pode ser vista na igreja primitiva, em 1 Tm 5.10 e nas alusões patrísticas em Tertuliano (*De Corona* 8) e Atanásio (*Cânon 66).* O Sínodo de Toledo (694) o recomendou. Ele tem sido observado pelas Igrejas Grega e Romana e em grupos protestantes como os Irmãos, os menonitas, os valdenses e alguns batistas.

H. A. KENT, JR.

Bibliografia. P. Tschackert, *SHERK*, IV, 339-40; *MSt, III, 615-16;* M H. Shepherd, Jr., *IDB*, II, 308; R. D. Culver, *ZPEB*, II, 588; H. A. Hoyt, *This Do in Remembrance of Me*; J. R. Shultz, *The Soul of the Symbols.*

LAW, WILLIAM (1686-1761). Teólogo e escritor devocional inglês. Nascido em King's Cliffe, em Northamptonshire, Law ingressou na Faculdade "Emmanuel", Universidade de Cambridge, em 1705, e bacharelou-se em 1708. Em 1711 foi eleito para uma bolsa de pesquisas pós-graduadas na sua Faculdade, sendo ordenado como diácono da Igreja Anglicana. Em 1714, por ter recusado a prestar o juramento de lealdade a George I, o recém-chegado rei hanoveriano, foi privado da sua bolsa de pesquisas e tornou-se um dos "desleais", embora permanecesse em comunhão com a Igreja Anglicana. De 1723 a 1737, foi tutor de Edward Gibbon, pai do historiador. Em 1740, recolheu-se em King's Cliffe, onde permaneceu até à sua morte, vivendo uma vida disciplinada de oração e de boas obras, especialmente como fundador de escolas e casas de caridade, que eram muito necessárias.

Law participou ativamente das controvérsias religiosas que agitaram a Igreja Anglicana durante o século XVIII. Em 1717, Benjamin Hoadly, Bispo de Bangor, publicou um sermão chamado "A Natureza do Reino de Cristo", baseado em Jo 18.36. Neste sermão, negou a existência no NT de uma igreja visível de Jesus Cristo, e definiu o cristianismo como mera "sinceridade". Em *Três Cartas ao Bispo de Bangor* (1717-19), Law argumentou que a Igreja é um organismo sem igual, fundado por Jesus Cristo, tendo suas próprias ordenanças especiais e seu ministério distintivo que remontam aos apóstolos do NT. Em 1730, Matthew Tindal publicou "a Bíblia dos deístas", *Christianity as Old as the Creation* ("O Cristianismo É tão Antigo quanto a Criação"), cuja tese era de que o cristianismo era simplesmente uma reedição da religião da natureza, conforme apreendida pela razão humana. Em 1731, Law publicou *The Case of Reason* ("O Processo da Razão"), onde argumentou que, por mais importante que a razão seja na religião, ela sozinha não pode sondar os mistérios da providência divina, mas deve ser suplementada pela revelação divina especial.

A contribuição mais duradoura de Law foi no campo da devoção cristã. Ali, sua obra mais importante foi *A Serious Call to a Devout and Holy Life* ("Uma Chamada Séria a uma Vida Devota e Santa" — 1729). O argumento do livro é que se os cristãos realmente desejam seguir o Senhor Jesus Cristo, isto deve ocorrer em todas as áreas de atividade, nos negócios e no lazer, bem como nas práticas rigorosamente devocionais. A vida cristã, Law sustenta, deve ser uma prática contínua de humildade, abnegação e renúncia ao mundo; e ilustra sua tese com uma série vívida de personagens imaginárias que personificam várias virtudes e defeitos. Este tratado tornou-se um dos prediletos de líderes cristãos tão diferentes quanto João Wesley, George Whitefield, Samuel Johnson e o grande pregador escocês do século XIX, Alexander Whyte.

N. V. HOPE

Veja também MISTICISMO.

Bibliografia. W. S. Palmer, *Selected Mystical Writings of William Law*; J. H. Overton, *William Law, NonJuror and Mystic*; A. W. Hopkinson, *About William Law*; S. H. Hobhouse, *William Law and Eighteenth Century Quakerism*; E. P. Rudolph, *William Law* e *William Law on Christian Perfection*.

LEÃO I, O GRANDE. O pontificado de Leão I (440-461) foi a semente do desenvolvimento do papado medieval. O papa era provavelmente italiano, mas não nascido em Roma. Sua educação foi inteiramente latina e cristã, e sua cosmovisão, completamente romana. Ele dirigiu a Igreja ocidental bem no fim do domínio imperial no Ocidente. Foi um período apropriado para a promoção do poderio papal, tanto na teoria quanto na realidade.

Leão I foi um grande administrador que procurou controlar toda a cristandade. O caos deixado pelos bárbaros invasores, especialmente os vândalos e os hunos, levou as igrejas locais a procurarem ajuda e conselhos em Roma. Leão tomou para si partes relevantes do poderio imperial no Ocidente, ao ponto de assumir o antigo título imperial Pontifex Maximus (sumo sacerdote), que os imperadores tinham deixado de lado. No império oriental, onde o poder estava intacto e os invasores mantidos à distância, isto foi mais difícil. Apesar disso, o Oriente estava sendo assediado por heresias cristológicas, e a reputação que a igreja romana tinha pela sua ortodoxia impecável capacitou o papa a insinuar-se na situação.

Os estudiosos discordam entre si quanto ao significado exato do papado de Leão. Várias considerações parecem claras, no entanto. Foi ele quem colocou as alegações anteriores de supremacia papal, baseada na doutrina petrina, num plano jurídico fortemente estruturado. Suas cartas e decretais tornaram clara a sua visão de uma igreja hierárquica, na qual tudo convergia em Roma. Forneceu a idéia indispensável da *plenitudo potestatis* ("plenitude do poder") para a Sé de Pedro, onde o papa, como herdeiro de Pedro, governava a igreja inteira. Suas reivindicações foram rejeitadas no Oriente, onde em 451 o Concílio de Calcedônia concedeu ao patriarca de Constantinopla a mesma situação legal. Isto foi um golpe contra Leão, mas onde o poderio imperial permanecia forte, ele não podia mesmo atingir seus objetivos.

Em 455, Leão I, representando o povo de Roma, convenceu Átila, o huno, com as suas hordas, a interromper uma breve incursão contra a cidade. Átila retirou-se para além do Danúbio, onde morreu um ano mais tarde. Eventos como este ajudam a explicar o poder enorme assumido por um papa que também cumpria os deveres de uma autoridade imperial extinta. Ao morrer em 461, Leão deixou nos arquivos papais documentação poderosa à qual papas posteriores, desde Gregório Magno até Inocêncio III, puderam apelar, a fim de conseguirem o poderio total na cristandade ocidental.

C. T. MARSHALL

Veja também PAPADO.

Bibliografia.G. Barraclough, *The Medieval Papacy*; T. G. Jalland, *The Life and Times of Saint Leo the Great; The Letters and Sermons of Leo the Great*, tr. C. Feltoe, in *NPNF*.

LEI CANÔNICA. A palavra "cânon" deriva do grego *kanōn* que significa "vara de medir", "regra", "lista". Daí, a lei canônica pode ser simplesmente definida como as regras da Igreja para fins de ordem, ministério e disciplina. De início, estas consistiam em pronunciamentos ad hoc por líderes ou concílios num ambiente local. De especial importância foram as que surgiram dos centros mais importantes, e especialmente os cânones adotados em Nicéia (325 d.C.). Na realidade, não demorou muito até que os cânones fossem publicados com os nomes dos apóstolos ou de grandes personagens dos primeiros séculos, e um processo necessário de coleção e codificação estendeu-se pela Era das Trevas, com muita padronização sob Carlos Magno. Graciano foi o homem que levou este processo para uma virtual culminação na comunhão romana, com seu famoso *Decretum* (1140 d.C.), que está por trás do estudo desenvolvido sobre a lei canônica na Idade Média, sendo a base da moderna *Corpus iuris canonici.* As igrejas protestantes naturalmente repudiaram a totalidade deste corpo de legislação e geralmente evitam os termos "cânon" ou "lei canônica", mas, dentro dos limites da necessidade que qualquer igreja tem de fazer regras para ordenar a sua vida e obra, várias formas de lei canônica são naturalmente achadas em todas as igrejas.

G. W. BROMILEY

LEI, CONCEITO BÍBLICO DA. A janela mais clara que possuímos, da qual podemos ver a mente e a vida do crente veterotestamentário é o Livro dos Salmos. Ali nos encontramos com os santos da antiga aliança, com suas alegrias e tristezas; sentimos o peso dos seus problemas e desejamos as riquezas da sua espiritualidade. No centro está a Lei do Senhor. Escolhendo aleatoriamente versículos do Sl 119, achamos que a Lei de Deus é um prazer (v. 92), um objeto de amor (v. 97), é venerada como verdade (v. 142), um meio de paz (v. 165) e de liberdade (v. 45), e um tesouro acima de todas as riquezas terrestres (v. 72). Dizer que geralmente não pensamos na Lei do AT nestes termos é confessarmos que caímos no erro de identificar os fariseus do NT com os santos do AT, esquecendo-nos de que, para o Senhor Jesus, o judaísmo farisaico era uma planta que Seu Pai celestial não plantara (Mt 15.13) e de que Ele mesmo era o exemplo perfeito da vida segundo a Lei.

A Lei de Deus no Mundo de Deus. Desde o princípio, a Lei de Deus esteve no centro do Seu procedimento com o homem. A ênfase básica em Gn 2 – a benevolência e a bondade do Criador para com Sua criatura principal – não obscurece o fato de que o homem no jardim estava sujeito à Lei e que, mediante a obediência, ele entraria na vida. O equilíbrio das coisas é visto no contraste entre "toda árvore", presente para o homem desfrutar, e a única árvore, proibida. Naquela única árvore, no entanto, estava entesourado o princípio da Lei. Desta forma, logo de início a Bíblia reúne a combinação perpétua, a obediência e a vida. A obediência salvaguardava o desfrutar da vida que era vida verdadeira; a desobediência não somente tirava o direito à vida como também colocava no lugar dela seu oposto mortal. Em Gn 3, com a desobediência nasceu a má consciência (v. 8), a substituição do amor pelo ressentimento (v. 12), a corrupção do casamento (v. 16) e, mais notavelmente do nosso atual ponto de vista, o deslocamento do homem de seu meio ambiente (vv. 17-19), que se vira para lutar contra ele e que somente relutando fornece a suficiência para a vida.

O restante do AT perpetua este conceito do homem no seu meio-ambiente: apenas através da obediência à Lei de Deus o homem pode viver de modo bem-sucedido e próspero no mundo de Deus. O próprio meio ambiente volta-se contra os desobedientes. A terra é profanada pelos violadores da Lei (Lv 18.24-30) e "vomita" os que a deixam de guardar (Lv 20.22). Por trás deste conceito de vitalidade moral do meio ambiente está um dos aspectos da teologia veterotestamentária do Espírito do Senhor: Ele estava operante na criação (Gn 1.2; Sl 33.6) e Sua atividade é vista tanto na renovação quanto na decadência das plantas (Sl 104.30; Is 40.7). A vida que vitaliza o meio ambiente é a vida de Deus, cheia da Sua santidade.

Desta forma, o AT tem um conceito distintivo do meio ambiente para compartilhar conosco, e no seu centro está a Lei de Deus, o Criador.

As Duas Imagens de Deus. *O Homem à Imagem de Deus.* O homem é a coroa da criatividade de Deus. o tríplice uso do verbo "criar", em Gn 1.27, marca o homem como a criatura por excelência e como o ato criativo perfeito. Esta qualidade sem igual do ser humano é resumida na descrição "à nossa imagem, conforme a nossa semelhança", palavras usadas de modo uniforme em todas as partes do AT para designar a forma ou o contorno, e esta deve ser a idéia principal delas aqui, também. Não se quer dizer com isso que a visibilidade, a forma e o contorno fazem parte da essência divina, porque Deus é Espírito. Apesar disso, o AT revela (*e.g.*, Jz 13.3, 6, 10, 15) que há uma forma externa singularmente adequada (mas não essencial) à perfeição divina, e que o homem foi criado àquela imagem (*ṣelem*) e semelhança (*dᵉmût*). Mas também cada um dos outros aspectos da natureza do homem tem relacionamento direto ou indireto, na narrativa de Gênesis, com a imagem de Deus: o aspecto matrimonial (1.26-27; 5.1-2), governamental (1.28), espiritual (sujeito a ser tratado

pessoalmente por Deus em conversa: 1.28, contrastar o simples "seja feito" em 1.22), moral (2.15-17) e racional (2.19-20). A singularidade da imagem divina permeia a natureza humana e constitui uma definição daquilo que o homem é na verdade.

A Lei à Imagem de Deus. Voltando-nos agora para uma porção bem diferente da Escritura, achamos em Lv 19 que Deus forneceu outra imagem dEle na terra. Cada aspecto da experiência humana é reunido neste rico panorama da vida do homem segundo a Lei de Deus: o dever filial (v. 3), a dedicação religiosa (v. 4), a exatidão ritual (v. 5), o cuidado aos necessitados (v. 9), a honestidade nos atos e palavras (vv. 11-12) e muitos outros que dizem respeito aos relacionamentos e até mesmo ao vestuário, higiene e horticultura. Toda esta variedade, no entanto, depende de uma só verdade central: "Eu sou o Senhor". Senhor é o nome divino, o "EU SOU o que SOU" (Ex 3.14), de modo que o significado da reivindicação sempre repetida não é "deveis fazer o que Eu vos mandar" (isto é, "senhor" como uma palavra de autoridade), mas "deveis fazer isto ou aquilo porque Eu sou o que sou"; cada preceito da Lei é um reflexo daquilo "que sou". O homem é a imagem viva e pessoal de Deus; a Lei é a imagem escrita e preceptiva de Deus. A intenção de Lv 19 é declarada no início: "Santos sereis, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo" (v. 2). O Senhor deseja que Seu povo viva à Sua imagem, e com essa finalidade lhe deu Sua Lei.

Uma Vida Verdadeiramente Humana. Quando o homem à imagem de Deus e a Lei à imagem de Deus se reúnem na vida de obediência plena, então o homem realmente está "sendo ele mesmo". Sua natureza é a imagem de Deus, e a Lei é dada tanto para ativar aquela natureza quanto para dirigi-la a uma vida verdadeiramente humana; qualquer outra vida é subumana. É verdade, naturalmente, que num mundo de pecadores a Lei, lastimavelmente, tem de assumir a tarefa de refrear e repreender práticas anti-sociais e degradantes, mas a Lei no AT tem, num grau muito maior, a função de libertar o homem para viver de acordo com sua verdadeira natureza, porque somente quando o homem acha a lei da liberdade ele se torna livre. É por isso que o AT assevera que a Lei foi dada para o nosso bem, para nos trazer uma plenitude de vida que até agora não tem sido concretizada (Dt 4.1; 5.33; 8.1).

As Colunas da Religião Verdadeira. O pleno florescimento da Lei de Deus no AT veio através do ministério de Moisés e no contexto daquela série fundamental de eventos que começou no Êxodo e culminou no monte Sinai.

A Graça e a Lei. Uma verdade de grande importância surge simplesmente da maneira em que é narrada a história do Êxodo. O Egito foi o cenário de um ato duplo de Deus: a libertação e a redenção. A primeira foi obtida mediante a décima praga (Ex 11.1) e realmente trouxe para Israel tudo quanto o povo procurara ao clamar ao Senhor (Ex 2.23). Mas o próprio Senhor tinha em mente algo mais: Ele prometeu a redenção também (Ex 6.6) como um ato distintivo da parte dEle e, para levá-la a efeito, acrescentou a Páscoa. Desta maneira, Israel tornou-se o povo que se abrigava sob o sangue do cordeiro (Ex 12.13, 22-23) e que, assim, foi salvo da ira de Deus (Ex 12.12), sendo introduzido numa vida de peregrinação (Ex 12.11). Faraó teria feito dos israelitas meros proscritos (Ex 11.1); o sangue e a carne do cordeiro fizeram deles os peregrinos redimidos pelo Senhor. Foi este povo – o povo liberto e redimido pela graça – que veio para o monte Sinai.

O Sinai não foi uma simples parada casual na viagem, mas um destino básico, planejado (Ex 3.12), e para lá foram levados pela coluna de nuvem e de fogo (Ex 13.21-22). O povo redimido pelo sangue foi trazido pelo seu Redentor ao lugar da entrega da Lei (Ex 20.2). A graça antecede a Lei; a Lei de Deus não é um sistema de mérito, mediante o qual os não-salvos procuram merecer o favor divino, mas um padrão de vida dado pelo Redentor aos redimidos, de modo que saibam viver para Seu prazer.

Esta é a maneira bíblica de se entender o lugar e a função da Lei.

O Caminho da Santidade pela Obediência. A Lei que Deus entregou através de Moisés tinha muitos aspectos — *e.g.*, o civil, que trata do sistema jurídico do povo de Deus considerado como um Estado, com tribunais e penalidades; moral, a lei do viver santo; e religioso, a lei das cerimônias e dos sacrifícios. São estes dois últimos aspectos que nos interessam aqui.

O primeiro desejo do Deus redentor é que Seus redimidos sejam obedientes. Guardar a Lei não é uma nova escravidão, mas uma prova de que já passou a velha escravidão (Ex 20.2). A entrega da Lei levou a um compromisso de obediência (Ex 24.7) que estava à altura do anseio do Senhor (Dt 5.29).

Uma vez que a Lei é tão central na vida, é compreensível que o AT tenha desenvolvido um vocabulário jurídico tão rico. Na ordem lógica, a primeira palavra que descreve a Lei de Deus é "testemunho" (ʿēdâ, *e.g.*, Sl 119.2). Na Sua Lei, o Senhor "testemunhou" a respeito de Si mesmo e das Suas exigências. Esta revelação de Si mesmo era dada na forma de "ensino" (*tôrâ, e.g.*, Sl 119.1), tal como aquele que um pai amoroso transmitiria (cf., *e.g.*, Pv 3.1; 6.20). Uma vez transmitido, o ensino é uma "palavra" (*dābār, e.g.,* Sl 119.28) segundo a qual se deve viver, um corpo de verdades inteligível que deve ser meditado e aplicado. Mas o testemunho do Senhor também é imperativo, tomando a forma de "estatuto" (*ḥōq*, um decreto permanente, *e.g.*, Sl 119.5), "juízo" (*mišpāt*, uma decisão autorizada, *e.g.*, Sl 119.7), "preceito" (*piqqûd, e.g.*, Sl 119.4), e "mandamento" (*miṣwâ, e.g.*, Sl 119.10), aplicando a Lei aos pormenores da vida. De modo global, a Lei de Deus é um "caminho" (*derek, e.g.,*Sl 119.37) ou estilo característico de vida.

No AT, bem como no NT (*e.g.*, At 5.32) a obediência é um meio de graça. A narrativa de Gn 2-3 fornece uma ajuda visual histórica: a obediência dava acesso à árvore da vida; a desobediência prometia a exaltação do eu (Gn 3.5), mas trazia a morte. No decurso da totalidade do AT o espelho da verdade continua sendo este. Uma vida baseada na Lei do Senhor é constantemente nutrida por fontes secretas e coerentemente frutífera (Sl 1.2-3); ela está debaixo da bênção de Deus (Sl 1.1), porque por Sua Lei o Senhor livrou Seu povo da escravidão (Ex 20.2). O salmista fala em nome do crente quando testemunha que o caminho da obediência é o da verdadeira liberdade (Sl 119.45).

O Caminho da Comunhão. Na cerimônia da aliança, em Ex 24.4-8, o ritual do sangue emparelha-se com os dois pontos centrais da Páscoa: o povo que se abriga debaixo do sangue não somente desfruta da paz com Deus como também se compromete a fazer uma peregrinação. Assim, Moisés em primeiro lugar asperge o sangue no altar — um movimento em direção a Deus que reflete a teologia central da Páscoa: a propiciação. Mas em seguida, tão logo o povo se compromete a seguir o caminho da obediência, o restante do sangue é aspergido sobre eles; o sangue cobre as necessidades dos redimidos no decurso de sua peregrinação e obediência.

Na cerimônia da aliança também deve ser notado que a presença do Senhor no meio do Seu povo é simbolizada por um altar; porque é somente o sangue do sacrifício que obtém e mantém a comunhão entre o Redentor e os redimidos. A permanência do povo na presença divina é simbolizada por colunas de pedra — a pedra que fala da durabilidade — mas, embora o povo esteja assim na Sua presença, sua atividade é oferecer holocaustos e ofertas pacíficas. O sangue o introduzira na paz com Deus e sustentaria a comunhão com Ele mediante as ofertas determinadas.

O outro lado da mesma realidade é visto em Lv 9. O sacerdócio arônico acaba de ser investido da sua função sagrada (Lv 8) e agora, pela primeira vez, celebra o programa completo de sacrifícios levíticos: a oferta pelo pecado (9.8), o holocausto (v.

12), e o sacrifício pacífico (v. 18). Segue-se o clímax: "E a glória do Senhor apareceu a todo o povo" (v. 23), sendo este o propósito predito dos sacrifícios (v. 6). Os sacrifícios, portanto, têm como propósito a expressão, o desfrutar e a continuidade da comunhão com Deus.

Três sacrifícios principais eram estipulados: o holocausto, a oferta pacífica e a oferta pelo pecado. O holocausto expressava a idéia dupla da aceitação diante de Deus e a dedicação a Deus. Seu aroma é agradável ao Senhor (Lv 1.9), o que indica Seu deleite em aceitá-lo bem como aquele que o oferece (cf. Gn 8.20-21). A verdade da aceitação é sublinhada quando o holocausto reaparece em forma simbólica na oferta pacífica: a gordura da oferta (Lv 3.3ss.) é considerada um holocausto em miniatura e é chamada "o manjar da oferta" (Lv 3.11; cf. 21.8). Isto significa que o Senhor, ao aceitar a oferta e o ofertante, deleita-Se em sentar-Se à mesa com ele, condescendendo em participar da festa da reconciliação. Mas o holocausto também expressa a dedicação. Em Gn 22, o Senhor exerce Seu direito de reivindicar tudo e, respondendo por meio de um holocausto, Abraão não estava retendo nada para si (v. 12). A história do sacrifício de Isaque, que proíbe para sempre a possibilidade do sacrifício humano, estabeleceu, ao mesmo tempo, o padrão de uma devoção perscrutadora do coração expressa pelo holocausto.

A oferta pacífica olhava tanto em direção ao homem quanto em direção a Deus. Diante de Deus, expressava ações de graças e amor pessoal (Lv 7.12, 16), mas foi ordenado que esta reação favorável e alegre à bondade de Deus fosse também marcada pela comunhão com os outros: o sacerdote recebe a sua parte (Lv 7.31-34), e vemos o mandamento de Lv 7.16 cumprido na celebração familiar de Dt 12.7.

O objeto da oferta pelo pecado era o perdão. Quando o indivíduo pecador tomava consciência da sua culpa, ele comparecia com a sua oferta (Lv 4.23), e o resultado era o perdão divino (Lv 4.20, 26, 31, 35).

Há dois atos em comum nas três categorias principais do sacrifício: a imposição das mãos (Lv 1.4; 3.2; 4.4) e o ritual do sangue (Lv 1.5; 3.2; 4.5-6). Em ligação com estes holocaustos e ofertas pelo pecado, estes atos estão explicitamente associados à expiação (Lv 1.4; 4.20, 26), e os sacrifícios acham, desta maneira, seu enfoque nos conceitos de pagamento de um preço, próprios de uma teologia baseada na substituição.

O fato de que o conceito veterotestamentário da Lei é, na realidade, o conceito bíblico da Lei, é visto mais claramente na continuidade, em toda a Bíblia, das mesmas colunas da religião verdadeira; a graça e a lei; porque o propósito de Deus permanece o mesmo: a obediência do Seu povo, e ainda é verdadeiro o fato de que aqueles que desta maneira andam na luz descobrem que o sangue de Jesus Cristo continua a purificá-los de todo pecado.

J. A. MOTYER

Veja também OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS; DIREITO CIVIL E JUSTIÇA NOS TEMPOS BÍBLICOS; DIREITO PENAL E PUNIÇÃO NOS TEMPOS BÍBLICOS.

Bibliografia. F. D. Kidner, *Sacrifice in the OT*; J. A. Motyer, *Law and Life* e *The Image of God, Law and Liberty in Biblical Ethics*; B. N. Kaye e G. J. Wenham, eds., *Law, Morality and the Bible*; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus; IBD.*

LEI NATURAL. Uma ordem moral divinamente implantada na humanidade e acessível a todas as pessoas, mediante a razão humana. Não deve ser confundida com as "leis

da natureza", que tanto destaque receberam durante os séculos XVIII e XIX — embora tenha havido, historicamente, alguma coincidência parcial e associação entre as duas. A lei natural é principalmente uma questão da ética e, em sua base, está ligada à teologia católico-romana. Ela capacitou aquela Igreja a tratar das questões sócio-econômicas, legais, morais e políticas numa base filosófica comum para toda a humanidade.

As raízes desta idéia encontram-se na antigüidade. Aristóteles ensinava que a ordem moral e os direitos humanos devem ser derivados da ordem cósmica objetiva pela razão, que, segundo ele entendia, era melhor concretizada na cidade-estado. Os estóicos universalizaram esta idéia e influenciaram muito o pensamento ético e legal romano, ou seja, o mundo intelectual do NT, e especialmente os pais latinos da Igreja. Em Rm 2.14-15, Paulo descreve uma lei que os gentios têm "gravada nos seus corações", mediante a qual serão julgados, e em outros trechos (Rm 1.24-27; 1 Co 11.14) refere-se a certas atividades sexuais como "contrárias à natureza". Agostinho argumentava, contra os pagãos e maniqueus, que a vontade de Deus é a lei eterna, tanto natural quanto moral, por trás do cosmo inteiro; mas ele, como Paulo, via esta ordem moral à luz da fé e da revelação, mais do que da razão e da filosofia.

Tomás de Aquino, o grande sintetizador do evangelho e da filosofia grega, foi o primeiro a formular a idéia da lei natural, de maneira que ela ainda é fundamental e, em grande medida, normativa para os católicos romanos. Tomás ensinava que a "lei eterna", mediante a qual Deus estabeleceu todas as coisas, ao ser gravada sobre o homem e a sua natureza, tornou-se uma "lei natural" (*ius naturae*), pela qual o homem participava potencialmente de sua verdadeira finalidade ordenada por Deus, mas à qual, em sua liberdade, também poderia escolher não obedecer. Pelo fato de essa lei ser da essência das coisas, o homem poderia percebê-la e deduzi-la logicamente através da razão, embora ela também fosse ensinada nas Escrituras e recebida simplesmente pela fé. Para Tomás, a lei natural era essencialmente "fazer o bem e evitar o mal", a Regra de Ouro (Mt 7.12), e a segunda Tábua da Lei, mas incluía, também, questões sociais como o casamento monogâmico e o direito de possuir bens. Era tarefa da consciência aplicar a casos específicos os princípios gerais imutáveis percebidos pela razão.

Scotus e Occam localizavam a lei natural na vontade de Deus, em vez de na própria essência das coisas. Da mesma forma, os reformadores protestantes não rejeitaram o termo e a idéia em si, mas a equipararam à vontade de Deus revelada nas Escrituras, duvidando fundamentalmente da capacidade de o homem caído chegar a ela mediante seu raciocínio. Nos tempos modernos, a partir, talvez, de Hugo Grotius, a lei natural tornou-se cada vez mais independente do seu arcabouço religioso e influenciou profundamente o pensamento social e político como direito natural universal e inalienável da humanidade. Kant e a maioria dos filósofos modernos têm negado qualquer ligação demonstrável entre a ética e uma lei racional que pudesse ser percebida na natureza das coisas. Apesar disso, durante estes últimos cem anos a teoria da lei natural passou por uma renascença nos círculos católicos romanos. Ela está por trás de boa parte da legislação social do papa Leão XIII e influenciou a decisão famosa do papa Paulo VI quanto às questões da conduta sexual (*Humanae Vitae*). As universidades católicas norte-americanas ainda têm muitos institutos e revistas que procuram aplicar a teoria da lei natural às questões sociais, morais e legais contemporâneas. Vários pensadores protestantes modernos (*e.g.*, certos realistas escoceses de senso comum, Emil Brunner e, à sua própria maneira, Abraham Kuyper e seus discípulos) têm visto as vantagens da teoria da lei natural, ao debaterem questões sociais e éticas com não-cristãos. Mas a maioria dos protestantes, especialmente Karl Barth, continua sustentando que as questões éticas não podem ser verdadeiramente conhecidas à parte da revelação da vontade de Deus em Jesus Cristo e nas Sagradas

Escrituras.

J. VAN ENGEN

Bibliografia. *NCE*, X, 251-71; *LTK*, VII, 821-29; *RGG*, IV, 1359-65.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM (1646-1716). Filho brilhante de um professor de filosofia na Universidade de Leipzig, Leibniz inicialmente estudou Direito em Leipzig, mas em pouco tempo dirigiu sua atenção à filosofia e à matemática, interesses estes que tomariam toda sua atenção durante o restante de sua vida. De 1673 até o fim da vida, trabalhou para o Duque de Brunswick, reunindo e catalogando os vastos arquivos da Casa de Brunswick, enquanto escrevia uma história extensa da família. Sendo um homem de muitos interesses e contatos intelectuais, fundou a Academia Prussiana, em 1700, e procurou promover paz entre os teólogos protestantes e católicos romanos, bem como unir as igrejas protestantes em geral. Dedicou-se à causa da paz internacional.

Embora fosse um racionalista, Leibniz censurou a filosofia de Spinoza, denunciando-a como um ataque contra a imortalidade pessoal e por não deixar lugar para o propósito e a criatividade divinos. Ele não se satisfez com o dualismo de Descartes quanto à "substância espiritual" que misteriosamente interage com a "substância material", e não gostava do conceito mecanicista do universo, proposto por Newton. Leibniz considerava Deus como um Ser livre e racional, um Ser que poderia ter criado qualquer tipo de mundo que desejasse. Acreditava que Deus deve ter criado o melhor mundo possível, onde os homens são recompensados e castigados de acordo com a sua conduta. Deus não é responsável pelo mal. O mal é o resultado da liberdade humana. Leibniz tinha um otimismo teísta, que foi ridicularizado por Voltaire, mas que antecedeu o otimismo do Iluminismo em geral. Ele foi a primeira pessoa a empregar o termo "teodicéia" (no título de uma obra que publicou em 1710), explicando que a existência do mal é uma condição necessária para a existência do maior bem moral.

Em *Monadologia* (1720), Leibniz concorda em que a matéria consiste de átomos, mas argumenta que além dos átomos físicos divisíveis, e por baixo deles, estão os átomos metafísicos indivisíveis. A estes centros espirituais de força ele chamou *mônades*. Estas mônades são independentes entre si, mas são levadas a uma organização racional mediante uma harmonia predeterminada, planejada pela mente e vontade de Deus. Seu sistema permitia que ele defendesse as provas tradicionais da existência de Deus (com modificações) e sustentasse alguns princípios escolásticos que haviam sido atacados por outros filósofos. Ele acreditava que a sua doutrina de substância podia ser harmonizada com a transubstanciação e a consubstanciação. O cristianismo, ele observou, era a soma de todas as religiões.

Leibniz é considerado o maior filósofo alemão do século XVII e uma das mentes mais universais de todos os tempos. Ele é uma indicação da grande diversidade dentro do racionalismo moderno inicial.

D. A. RAUSCH

Veja também RACIONALISMO; ILUMINISMO; TEODICÉIA; SPINOZA, BENEDITO DE.

Bibliografia. C. D. Broad e C. Lewy, *Leibniz: An Introduction*; M. Hooker, ed., *Leibniz: Critical and Interpretative Essays.*

LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM (1729-1781). Dramaturgo, crítico e escritor alemão. Filho de um pastor da Saxônia, foi primeiramente instruído na ortodoxia luterana, mas, depois de estudar em Leipzig e Berlim, adotou a filosofia popular do Iluminismo. Destacou-se desde cedo como escritor, e teve vários cargos nos quais exerceu suas habilidades literárias. Em 1770 foi nomeado encarregado da biblioteca do Duque de Brunswick, em Wolfenbüttel, onde logo causou uma tempestade de controvérsias, ao publicar fragmentos de um manuscrito do orientalista de Hamburgo, H. S. Reimarus (1694-1768). Os *Fragmentos de Wolfenbüttel* (1774-78) formaram essencialmente um tratado deísta que rejeitava a validade da revelação bíblica e explicava as origens do cristianismo do ponto de vista naturalista. Lessing respondeu a seus críticos numa série de escritos polêmicos, mas foi silenciado pelo censor de Brunswick, em 1778. Suas idéias teológicas foram desenvolvidas ainda mais em sua obra dramática mais madura, *Natã, o Sábio* (1779), e no seu ensaio *A Educação da Raça Humana* (1780).

Embora Lessing seja mais conhecido por suas contribuições para a literatura e a evolução da língua alemã, é, também, uma personagem de destaque na história da teologia. Ao publicar os *Fragmentos*, abriu a porta ao estudo crítico da Bíblia, especialmente do NT. Ele insistiu em que a vida e a personalidade de Jesus podiam ser diferentes do retrato oferecido pelos evangelhos e pelo ensino posterior da igreja. Aplicando testes críticos aos evangelhos, sugeriu a existência de um original aramaico de Mateus que mais tarde foi condensado em grego, e que Marcos e Lucas suplementaram com matéria nova. Mas Lessing foi além: questionou se a fé autêntica poderia ser corretamente ligada a eventos históricos específicos. Nenhuma verdade histórica, disse ele, poderia ser demonstrada, nem poderia ser usada para demonstrar alguma coisa. Rejeitou, portanto, a idéia da revelação na história, argumentando que, se a verdade religiosa é genuína, deve sê-la universalmente e de uma ordem diferente da ordem dos eventos históricos. Conclamava os homens a adotarem uma religião "natural" ou "positiva", que reconhece a Deus, formando conceitos nobres a Seu respeito, e que dirige os indivíduos a mantê-los em mente em todos seus pensamentos e ações. A "verdade interior" da religião não pode ser derivada de uma tradição escrita, mas é algo passível de ser sentido e experimentado. Pode-se tomar por certo que o poder miraculoso de todas as religiões é real, mas isto não pode ser comprovado no tempo presente. A verdade é algo que sempre procuramos, mas que não podemos esperar achar, porque não existe um Senhor da história dentro da própria história que nos forneça a verdade final. Ao retratar a essência da religião como moralidade puramente humanitária à parte de toda revelação histórica, Lessing lançou os fundamentos do liberalismo protestante.

R. V. PIERARD

Veja também ILUMINISMO; LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. H. Chadwick, ed., *Lessing's Theological Writings*; H. E. Allison, *Lessing and the Enlightenment*; K. Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*; O. Mann, *RGG*, III, 327-30; C. Bertheau, *SHERK*, VI, 464-65; C. Brown, *NIDCC*, 593; *NCE*, VIII, 676-78.

LEWIS, CLIVE STAPLES (1898-1963). Estudioso, escritor de contos e apologista cristão anglicano, talvez melhor conhecido por suas fantasias literárias que exploram conceitos teológicos. Nasceu perto de Belfast, na Irlanda, recebeu seu grau de bacharel da "University College", de Oxford, em 1924, e foi pesquisador e tutor de literatura inglesa na "Magdalen College", de Oxford, de 1925 a 1954. Depois disso, aceitou a cátedra de Inglês Medieval e Renascentista, em Cambridge. Entre suas obras de crítica

literária, as mais importantes são: *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition* ("A Alegoria do Amor: Um Estudo da Tradição Medieval" – 1936) e *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama* ("A Literatura Inglesa no Século XVI, exceto o Drama – 1954") na série "Oxford" da História da Literatura Inglesa.

Convertido em fins da década de 1920, primeiramente para o teísmo e depois para o cristianismo, considerava-se um "teísta empírico" que chegara à fé na existência de Deus mediante a indução. Nas suas duas obras autobiográficas: *The Pilgrim's Regress* ("O Regresso do Peregrino" – 1933) e *Surprised by Joy* ("Surpreendido pela Alegria" – 1955), apresenta o conceito de *Sehnsucht* ("saudades"), ou a sensação de ansiar pelo infinito, como o aspecto motivador na sua conversão. Isto veio a ser um elemento básico em toda a sua apologética.

Os escritos teológicos de Lewis são renomados por sua lucidez de estilo e sua força de lógica. Sua teologia é predominantemente romântica. *Milagres: Um Estudo Preliminar* (1947) e *O Problema do Sofrimento* (1940) são seus mais conhecidos volumes de exposição teológica direta. *The Abolition of Man* ("A Abolição do Homem" – 1943) é uma declaração filosófica que argumenta a favor do Tao, ou da lei moral e natural objetiva. *Cartas do Coisa-ruim* (1943) – que rapidamente vendeu mais de um milhão de exemplares – e *O Grande Abismo* (1946) exploram na forma de ficção a natureza da tentação e da redenção.

Por mais impressionantes que sejam estas obras, Lewis atinge sua mais alta qualidade nos seus escritos mitopoéticos. Ele emprega o termo "mito" para designar aquilo que é verdadeiro em última análise, mas inefável, ou seja, indescritível em termos racionais, podendo ser vislumbrado apenas pela imaginação. Seus principais escritos mitopoéticos são: *Till We Have Faces: A Myth Retold* ("Até que Tenhamos Rostos: Um Mito Recontado" – 1956); sua trilogia de viagens espaciais: *Longe do Planeta Silencioso* (1938), *Perelandra* (1943), e *Aquela Força Pavorosa* (1945); e as *Crônicas de Nárnia* (1950-1956, sete volumes). Peritos na literatura infantil classificam esta última obra entre as melhores estórias dos nossos tempos.

A morte da sua esposa, após 4 anos de casamento, é considerada de modo pungente em *A Grief Observed* ("A Observação de uma Dor – 1961, com o pseudônimo de N. W. Clerk). Seu livro final foi *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* ("Cartas a Malcolm: Principalmente a Respeito da Oração" – 1965).

A teologia ortodoxa e apologética indutiva são muito atraentes para os evangélicos, embora ele tenha um conceito da inspiração da Bíblia um pouco mais baixo do que o da maioria dos evangélicos (considera que a Bíblia é um veículo literário que contém a Palavra de Deus) e não seja contra a evolução teísta. O pensamento de Lewis é consideravelmente influenciado pelo de George MacDonald.

R. N. HEIN

Veja também MACDONALD, GEORGE.

Bibliografia. C. S. Carnell, *Bright Shadow of Reality: C. S. Lewis and the Feeling Intelllect*; R. L. Green e W. Hooper, *C. S. Lewis*; M. P. Hannay, *C. S. Lewis*; T. Howard, *The Achievements of C. S. Lewis*; C. S. Kilby, *The Christian World of C. S. Lewis*; R. L. Purtill, *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith*; R. J. Reilly, *Romantic Religion;* R. H. Smith, *Patches of Godlight*; C. Walsh, *The Literary Legacy of C. S. Lewis*; W. L. White, *The Image of Man in C. S. Lewis.*

LIBERALISMO TEOLÓGICO. Também conhecido como modernismo, ele é a grande mudança no pensamento teológico, ocorrida em fins do século XIX. É um conceito extremamente enganoso. Há várias nuanças de pensamento liberal, as quais tem

alterado seu caráter com o passar do tempo, sendo consideráveis as distinções entre o liberalismo na Europa e na América do Norte.

Aspectos Principais. A característica principal é o desejo de adaptar as idéias religiosas à cultura e formas de pensar modernas. Os liberais insistem em que o mundo se alterou desde os tempos em que o cristianismo foi fundado, de modo que as terminologias da Bíblia e dos credos são incompreensíveis às pessoas hoje. Embora a maioria deles tomariam como ponto de partida a ortodoxia tradicional de Jesus Cristo como a revelação de um Deus salvador, eles procuram repensar a fé e transmiti-la em termos que possam ser compreendidos hoje. Conforme a expressão de Harry Emerson Fosdick, devemos expressar a essência do cristianismo, suas "experiências permanentes", mas não devemos identificá-las com as "categorias mutáveis" através das quais eram expressas no passado. Os liberais sustentam que o cristianismo sempre tem adaptado suas formas e linguagem às situações culturais específicas, e os "modernistas" de qualquer época têm sido simplesmente aqueles que foram mais francos e criativos nessa tarefa.

Um segundo elemento do liberalismo é sua rejeição da crença religiosa baseada exclusivamente na autoridade. Todas as crenças devem passar pela prova da razão e da experiência, e nossa mente deve permanecer aberta diante de novos fatos e verdades, independentemente de sua origem. Nenhuma questão está fechada ou decidida, e a religião não deve proteger-se contra a análise crítica. Visto que a Bíblia é a obra de escritores limitados pelos seus tempos, ela não é sobrenatural nem um registro infalível da revelação divina e, portanto, não possui autoridade absoluta. A "essência do cristianismo" substitui a autoridade das Escrituras, dos credos e da Igreja. Não há, portanto, nenhuma contradição inerente entre os âmbitos da fé e da lei natural, da revelação e da ciência, do sagrado e do secular, nem da religião e da cultura.

Uma idéia central da teologia liberal é a imanência divina. Deus é considerado presente, habitando dentro do mundo, e não à parte do mundo nem elevado acima deste como Ser transcendente. Ele é a alma e a vida do mundo, bem como seu Criador. Desta forma, Deus é encontrado na totalidade da vida e não somente na Bíblia ou em alguns poucos eventos reveladores. Por Ele estar presente e operando em tudo quanto acontece, não pode haver distinção alguma entre o natural e o sobrenatural. A presença divina é revelada em coisas como a verdade racional, a beleza artística e a virtude moral. Embora a maioria dos liberais procure manter um certo núcleo de doutrina cristã, alguns deles realmente levaram a imanência à sua conclusão lógica, que é o panteísmo.

A imanência contribuiu para crenças liberais comuns como a existência de um sentimento religioso universal que está por trás das instituições e credos de religiões específicas, e a superioridade de boas obras (em termos individuais e coletivos) sobre as profissões e confissões de fé. Deus é considerado Aquele que capacita o homem a integrar a sua personalidade e, assim, atingir a perfeição. Isto, naturalmente, exigia a reformulação de muitas doutrinas cristãs tradicionais. A encarnação foi a entrada neste mundo, mediante a pessoa de Jesus Cristo, de uma força modeladora e redentora na humanidade, e significava e ratificava a presença real de Deus na humanidade. Sua personalidade profética é a demonstração mais clara e desafiadora do poder divino no mundo, e Ele é tanto a revelação de Deus quanto o alvo do anseio humano. Assim como a ressurreição de Jesus foi a continuação do Seu espírito e personalidade, o mesmo acontece com todos os mortais depois da morte do corpo físico. O pecado ou o mal é visto como imperfeição, ignorância, desajustamento e imaturidade, e não como a falha fundamental no universo. Estes empecilhos ao desdobrar da natureza interior podem ser vencidos pela persuasão e pela educação, e a salvação ou regeneração é a remoção deles. A religião representa a dimensão da vida em que os valores pessoais recebem

sua mais alta expressão, e seu poder possui qualidades espiritualmente terapêuticas. A oração, por exemplo, aumenta a sensibilidade espiritual da pessoa e outorga os benefícios morais da estabilidade, do controle próprio e da paz de espírito.

O liberalismo também manifesta um otimismo humanista. A sociedade está avançando em direção à realização do reino de Deus, que será um estado ético de perfeição humana. A Igreja é o movimento daqueles que se dedicam a seguir os princípios e os ideais anunciados por Jesus, Aquele que forneceu o exemplo supremo de uma vida abnegada de amor, e os membros dessa comunhão cooperam mutuamente para edificarem o reino. A escatologia liberal considera que a obra de Deus entre os homens é de redenção e salvação, não de castigo pelo pecado, e este propósito será atingido no decurso de um progresso de ascensão contínua.

Origens e Desenvolvimento. O liberalismo teológico teve sua origem na Alemanha, onde convergiram várias correntes teológicas e filosóficas no século XIX. O pensamento alemão teve um impacto profundo sobre a teologia britânica e norte-americana, mas movimentos autóctones nos dois lugares, a tradição da Igreja Ampla na Inglaterra e o Unitarismo nos Estados Unidos, moldaram de modo significativo o desenvolvimento do liberalismo ali.

O idealismo ético de Kant e sua rejeição de todo raciocínio transcendental a respeito da religião tiveram o efeito de limitar o conhecimento e de abrir o caminho para a fé. Schleiermacher introduziu a idéia da religião como uma condição do coração, cuja essência é o sentimento. Esta idéia tornou a doutrina cristã independente dos sistemas filosóficos, e a fé, uma questão da experiência individual de dependência de Deus. Jesus foi a realização perfeita do ideal de uma nova vida de comunhão espiritual com Deus, e esta possibilidade também existia para aqueles que foram trazidos para a comunhão com Ele na Igreja.

Hegel tomou outra direção com seu idealismo absoluto, sendo que este enfatizava a existência de uma estrutura racional no mundo, à parte das mentes individuais dos seus habitantes. Aquilo que é real é racional, e toda a realidade é a manifestação da idéia absoluta ou da mente divina. Através de um processo dialético de fluxo e refluxo da luta histórica, a razão está triunfando sobre o mal. As principais contribuições do idealismo de Hegel foram o apoio à idéia da imanência divina e a fomentação da crítica histórica e bíblica.

As idéias de F. C. Baur e da Escola de Tübingen, a respeito das origens e do desenvolvimento inicial do cristianismo e do NT, seguiram os princípios da evolução histórica hegeliana, e a mesma coisa aconteceu no caso de Graf e Wellhausen nos estudos do AT. A alta crítica questionou a autoria e a data de boa parte da literatura bíblica e rejeitou o modo tradicional de entender as Escrituras como oráculos divinamente revelados. O cristianismo era visto apenas como o cumprimento histórico da religião natural, a auto-revelação culminante do Espírito imanente. Começando com D. F. Strauss, continuando com E. Renan e J. R. Seeley, e chegando ao auge com Harnack, a "vida de Jesus" era estudada com a intenção de se removerem as formulações dogmáticas da Igreja e de se voltar à personagem humana concreta e histórica. Eles acharam, oculto pela cortina de fumaça da teologia e da filosofia helenística, o ensinamento de uma religião ética simples, resumida na paternidade de Deus e na fraternidade do homem. Insistindo em que o cristianismo deve ser fundamentado sobre o exato tipo de pessoa que Cristo era, acharam necessário ir além do "Cristo dos credos", a fim de chegar ao "Jesus da história".

O domínio de Hegel foi abalado por Ritschl, que enfatizava a importância da fé e da experiência religiosa. Ele apoiava a reivindicação do cristianismo quanto à sua singularidade, mas argumentava que a experiência cristã devia ser baseada nos dados

objetivos da história e não no sentimento pessoal. Ele entendia que o cristianismo era uma vida de ação que libertaria o homem das paixões escravizadoras da sua própria natureza e do determinismo do seu meio ambiente físico. As declarações religiosas são julgamentos de valores que dizem respeito à situação espiritual da pessoa e que têm conseqüências práticas. Sua teologia de valores morais relaciona o evangelho com dois polos — a obra redentora de Cristo e a comunhão dos redimidos (o reino de Deus). No reino, a pessoa atinge a perfeição moral e, portanto, assemelha-se a Cristo. Deus é imanente, transcendente e pessoal, tudo ao mesmo tempo.

Os liberais acolheram bem as descobertas da ciência e se adaptaram prontamente ao desafio do darwinismo. O evolucionismo vindicava a imanência divina, visto que explicava como Deus havia edificado o universo lentamente, por meio das leis naturais. Deus também Se auto-revelara mediante um processo de evolução, visto que os israelitas começaram com idéias atrasadas e sangüinárias, chegando a compreender paulatinamente que o Deus justo poderia ser servido apenas por aqueles que são justos, misericordiosos e humildes. Finalmente, Jesus O retratou como o Pai amoroso de todos os homens. Assim, a redenção foi a transformação gradual do homem, a partir de um estado primitivo até o de filiação obediente a Deus. O processo científico foi aplicado à teologia e à crítica bíblica, e estas foram consideradas abertas a toda verdade. Assim como acontecera no âmbito físico, a cultura e a religião tinham se desenvolvido, e não havia antagonismo fundamental entre os âmbitos da fé e da lei natural.

O liberalismo prevaleceu no protestantismo francês, onde Auguste Sabatier ensinva que a religião devia ser entendida como uma vida mais do que como uma doutrina. Ela deve ser captada mediante a psicologia religiosa e o estudo histórico dos documentos onde a consciência religiosa do passado deixara sua marca. Segundo o católico Alfred Loisy, a essência do cristianismo acha-se na fé da Igreja, que se desenvolve, e não exclusivamente nos ensinamentos de Jesus, sendo sempre remoldada pelo presente. O modernismo católico tinha uma posição segura na França, bem como na Inglaterra e, em grau menor, nos Estados Unidos, mas foi efetivamente esmagado pela atuação papal no começo do século XX.

O liberalismo britânico relacionava-se com a tradição latitudinária e achava-se entre teólogos da Igreja Ampla, tais como Benjamin Jowett, que ressaltava uma livre definição do dogma. O modernismo anglicano foi distintivamente britânico, individualista e transigente, e tendeu a combinar a humanidade natural de Jesus com uma doutrina da Sua divindade. Talvez o liberal mais controvertido tenha sido R. J. Campbell, um metodista que criticava a doutrina ortodoxa por causa de seu "dualismo prático", ao fazer as pessoas pensarem num Deus acima e à parte do Seu mundo, em vez de expressar-Se através do Seu mundo. Pelo contrário, ele ressaltava a unidade interior de Deus, do homem e do universo, quase ao ponto do panteísmo. De modo geral, o liberalismo britânico tendia a ser teórico e acadêmico, e mais moderado em seu entusiasmo humanístico aberto.

Nos Estados Unidos, a principal origem das idéias religiosas liberais foi o unitarismo, que já havia modificado as doutrinas da soberania divina, do pecado humano e da revelação bíblica, antes de o pensamento alemão começar a fazer sentir o seu impacto. Já na década de 1890 a maioria dos teólogos mais importantes tinha estudado na Alemanha, e muitos deles chegaram a aceitar os princípios da alta crítica e do darwinismo. O liberalismo norte-americano foi caracterizado por um forte senso de ativismo e uma convicção de que Deus está presente e ativo nos grandes avanços da cultura humana.

Os teólogos liberais ocupavam-se com a edificação do reino de Deus e com a

promoção do liberalismo aplicado, conhecido como o evangelho social. Este enfatizava a necessidade de se modificar a sociedade corrompida que, por sua vez, estava corrompendo o homem. Os partidários do evangelho social falavam do reino onde os homens viveriam como irmãos num espírito de cooperação, amor e justiça. A igreja deve desviar sua atenção da salvação dos indivíduos pecadores para a ação coletiva de salvar a sociedade. Conseguir uma vida melhor na terra havia substituído a preocupação com a vida no além, e esperava-se que Cristo e os valores cristãos conquistassem o mundo. O progresso podia ser visto no avanço da democracia política, no movimento em favor da paz mundial e nos esforços para o fim da discriminação racial.

Declínio e Persistência. Já no início da Primeira Guerra Mundial, o liberalismo havia avançado consideravelmente nas igrejas protestantes na Europa e na América do Norte, mas tinha alicerces inseguros. A Primeira Guerra Mundial esmagou o otimismo inebriante que era seu patrimônio principal, enquanto os conservadores contra-atacavam. Freqüentemente aludidos como fundamentalistas, confessionalistas ou pietistas, denunciavam o liberalismo por ser, conforme a expressão de J. G. Machen: "Não o cristianismo, de modo algum, mas uma religião tão inteiramente diferente do cristianismo que pertence a uma categoria separada". Embora o desafio dos fundamentalistas fosse mais ou menos repelido, uma ameaça mais séria veio dos sofisticados teólogos da neo-ortodoxia que clamavam pela recuperação da transcendência divina e por uma doutrina realista do pecado. O liberalismo, com sua ênfase na liberdade e auto-determinação do homem, deu sanção religiosa aos esforços do homem moderno no sentido de controlar a sua vida pela razão autônoma e de melhorar as condições, confiando em sua própria bondade, mas procurava negar o poder esmagador do pecado e do mal que, repetidas vezes, frustra as aspirações humanas. Os neo-ortodoxos sugeriram que os liberais não conseguiram entender a condição real dos homens nem a doutrina de Deus, que poderia fornecer o remédio certo. O cristianismo tinha sido transformado num humanismo ético nobre que pouca coisa oferecia àqueles que estavam presos na labuta da vida moderna e, nos seus esforços para não separar o sagrado do secular, identificara por demais estreitamente estes dois.

O liberalismo, além disso, tornara-se muito dependente da busca do Jesus histórico e, conforme demonstrou Albert Schweitzer, o Jesus que os pesquisadores estavam descobrindo possuía uma cosmovisão apocalíptica e pressuposições que diferiam totalmente do conceito que eles tinham do Seu ensino. A escola da história das religiões levou a idéia do desenvolvimento histórico até sua conclusão lógica, e retratou o cristianismo como a religião sincretista do Oriente Próximo antigo. Esta idéia importava na negação da qualidade distintiva e da autoridade do cânon bíblico. O cristianismo seria simplesmente mais uma religião entre muitas, as quais se relacionavam com suas épocas e circunstâncias e, portanto, não tinha o direito de alegar ser definitivo.

Na década de 1930 alguns dos adeptos foram muito mais para a esquerda, e quase romperam totalmente com o cristianismo. Alguns passaram para o humanismo secular, e no seu manifesto de 1933 repudiaram a existência de Deus, a imortalidade e o sobrenatural de modo geral e, no lugar destas coisas, colocaram a fé no homem e nas suas capacidades. Outros se identificaram com uma filosofia empírica da religião, baseada inteiramente nos métodos científicos e na experiência.

Apesar disso, o liberalismo não se extinguiu. Um grupo de "liberais evangélicos" nos Estados Unidos, entre eles H. E. Fosdick, William A. Brown, Rufus Jones e Henry Sloane Coffin, pregava um Deus que era tanto imanente quanto transcendente, dizia que Jesus, a Bíblia e o cristianismo eram incomparáveis e que Jesus devia ser aceito

como Senhor da nossa vida. Uma nova geração de "neoliberais" criticava o antigo modernismo por sua preocupação excessiva com o intelectualismo, o sentimentalismo, seu conceito diluído de Deus e sua adaptação ao mundo moderno que o impedia de lançar um ataque moral. Algumas pessoas, tais como W. M. Horton, John C. Bennett e H. P. Van Dusen fizeram um apelo no sentido de descobrir quem realmente Deus é e de obter a Sua ajuda para enfrentar o problema humano, que é o pecado.

Na Alemanha, a erudição liberal era dominada por gigantes como Bultmann, que enfatizava a crítica da forma e a demitização do NT de modo que o homem moderno pudesse compreender o que é a fé cristã, e Tillich, que se preocupava com a ulterioridade, o fundamento da existência, e que sugeriu que Deus não pode ser descrito por meio de símbolos que perduram de uma era para outra, mas que pode ser encontrado apenas através da experiência. Bonhoeffer propôs a idéia de um cristianismo sem religião, no qual a Igreja deve ocupar-se com Cristo e não com idéias religiosas. Vivemos num mundo que chegou à maioridade, e devemos rejeitar o caminho da religião, que é uma muleta psicológica. Os cristãos devem avançar firmes com fé, e seguir Aquele que é "o Homem a favor dos outros" num discipulado que tem um preço.

Já na década de 1960, a maioria dos liberais tinha abandonado o otimismo humanista, o imanentismo cultural progressivo e o sonho de um reino terrestre, sem, contudo, ceder terreno quanto à sua interpretação não-literal da Bíblia. Muitos renovaram seu interesse pela teologia natural e enfatizaram a importância das mudanças sociais. Os teólogos "radicais" e "seculares" diziam que o conceito tradicional de Deus estava "morto" nesta era secular, e se gloriavam no Deus que vem a nós nos eventos de mudança social. Eles eram otimistas quanto às possibilidades criadoras disponíveis ao homem secular, enalteciam o amor como a norma suficiente do comportamento ético e reafirmavam o senhorio de Cristo e Sua chamada ao discipulado.

R. V. PIERARD

Veja também ALTA CRÍTICA; EVANGELHO SOCIAL, O; ESCOLA DE TÜBINGEN; UNITARISMO; CATOLICISMO LIBERAL.

Bibliografia. J. Dillenberger e Welch, *Protestant Christianity Interpreted Through Its Development*; W. Pauck, *The Heritage of the Reformation*; B. Reardon, *Liberal Protestantism*; D. E. Miller, *The Case for Liberal Christianity*; H. Zahrnt, *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*; W. R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestatism*; L. J. Averill, *American Theology in the Liberal Tradition*; K. Cauthen, *The Impact of American Religious Liberalism*; R. J. Coleman, *Issues of Theological Conflict: Evangelicals and Liberals.*

LIBERDADE CRISTÃ. Viver é escolher; escolher é viver. Contudo, por si mesmo, o exercício da escolha não nos torna livres. A escolha é apenas a lançadeira do tear da nossa vida — tecendo a mortalha ou a crisálide da nova vida, dependendo de qual "deus" define os valores, alvos e propósitos que atraem as nossas escolhas. A liberdade (ou a independência — os termos são sinônimos aqui) não é o *fato* de podermos escolher mas o *que* escolhemos; a liberdade, portanto, não é uma condição nossa, mas uma realização. Na realidade, a liberdade do cristão é um dom divino. É uma ilusão fatal confundir a capacidade de escolher com um direito ilusório de escolher segundo nosso agrado — toda escolha é um ato de obediência a algum "deus". A liberdade cristã reside na obediência ao único Deus em cujo serviço está a liberdade.

A liberdade cristã surge do dever. O senso do dever tem sua origem em Deus, que impõe as exigências da Sua lei a todas as pessoas, mediante o testemunho da consciência. Alguns procuram alívio das pressões divinas em variadas formas de pseudo-liberdade – filosofias, misticismos, riquezas, poder, rebelião. Outros procuram o alívio através de drogas, hiper-atividade, recusa em enfrentar a vida e maus tratos aos outros. Mas o testemunho de Deus nunca é silenciado e, desligada do dever, a escolha torna-se a falsificação da liberdade: a "licenciosidade" – a escravidão a manias, modas, paixões, caprichos, cobiça, megalomania. E a licenciosidade é a dança da morte.

O predicamento humano consiste da consciência inquieta do homem de que Deus o está pressionando para a obediência à Sua lei, sem achar dentro de si os recursos para obedecer a ela. As boas-novas do evangelho proclamam que o próprio Deus abre o caminho para a obediência mediante a fé em Jesus Cristo. A liberdade cristã, portanto, tem duas faces: (1) a liberdade *da* incapacidade humana e da escravidão ao diabo; e (2) a liberdade *para* o esforço de conhecer e praticar a vontade de Deus.

Liberdade De. "Ele nos libertou do império das trevas e nos transportou para o reino do Filho do seu amor" (Cl 1.13; cf. 2.2; Jo 8.32, 36).

Deus liberta em Cristo. O paradigma daquela libertação é o resgate de Israel do meio do Egito. Infelizmente, o "evento do Egito" tornou-se um lema para as teologias da libertação que confundem a "liberdade de" (que por si mesma é licenciosidade) com a liberdade cristã.

Jesus ilustra em termos físicos a natureza da libertação que Ele realiza através dos Seus milagres. Ele chama os mortos à vida, iluminando o milagre fudamental do renascimento do crente pela Palavra, mediante a água e o Espírito (Jo 3.5). Ele faz os surdos ouvirem – assim como o crente agora pode ouvir a Sua Palavra. Ele abre os olhos dos cegos – assim como aquele que nasceu de novo agora tudo vê à luz da Palavra. Ele faz os coxos andarem – assim como o crente anda agora no Seu Caminho. Ele cura as enfermidades do corpo – assim como o cristão é libertado para uma vida mais abundante. Ele solta a língua dos mudos – de modo que os crentes possam cantar Seu louvor e dar seu testemunho. Assim, os milagres de Cristo ilustram vividamente a "liberdade de" que o cristão tem dentro dele.

Melhor ainda, Jesus impede que afundemos debaixo dos fardos de sofrimento e privação, transformando-os (para os que conseguem perceber) em pedagogia divina (Hb 12.6; Pv 3.11-12). Ele liberta os fracos e os pobres das agonias da inveja, ao tornar todos iguais (todos os que ouvem) diante da Sua cruz; e Ele tira o ferrão da morte física e o aparente triunfo do túmulo (para todos os que crêem), mediante o poder da Sua ressurreição (1 Co 15.54-57).

Em Cristo, o crente é libertado *da* servidão aos deuses desta era, mas entramos na plena realização desta liberdade graciosa, somente à medida que nos esforçamos diariamente para vivermos de modo positivo para Deus.

Liberdade Para. O pivô no qual se baseiam a "liberdade de" e a "liberdade para" é a lei divina, escrita por Deus nas tábuas de pedra e na carne do coração humano, resumida no Decálogo, do qual boa parte da Bíblia é um comentário.

Em primeiro lugar, a Lei nos pressionou a reconhecer o nosso pecado (Rm 3.20), e nos forçou, assim, a chegarmos arrependidos a Cristo (Gl 3.24). Depois, uma vez liberto em Cristo, o crente acha na Lei o alvo, os valores e os propósitos resumidos no termo "amor" (Jo 14.21, 23; Gl 5.14). E o amor, através do poder do Espírito, tece as nossas escolhas, para que se chegue à liberdade.

Resumindo: o Deus que nos liberta do Egito coloca diante dos nossos pés o caminho da vida, conforme iluminado pela Sua Lei (Ex 20.2-17; Sl 119.105), e nos outorga, por meio de Cristo, o dom do Espírito, através de quem podemos ser libertos,

ou seja, podemos procurar fazer o que Deus ordena.

A "liberdade de", mediante a graça e por meio de Cristo, torna-se, na vida do crente, uma bendita "liberdade para", por meio do Espírito e em Cristo. Procurando andar diariamente à luz da Sua Palavra, ao longo do caminho que é Ele mesmo, o crente redimido por Cristo chega a concretizar, em sua própria experiência (o único lugar onde a liberdade pode ser compreendida), a promessa graciosa: "Se vós permanecerdes na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8.31-32).

L. DE KOSTER

LIBERDADE, LIVRE ARBÍTRIO E DETERMINISMO. Há três posições básicas relativas às escolhas do homem: o determinismo, o indeterminismo e o autodeterminismo. O determinismo é a crença de que todas as ações do homem são o resultado de fatores ou causas antecedentes. Os deterministas naturalistas, tais como Thomas Hobbes e B. F. Skinner, argumentam que o comportamento do homem pode ser plenamente explicado em termos de causas naturais. Deterministas teístas, tais como Martinho Lutero e Jonathan Edwards, fazem as ações do homem remontarem à mão de Deus, que a tudo controla. A posição oposta ao determinismo é o indeterminismo. Segundo esse ponto de vista, não há causas para as ações do homem, antecedentes ou outras. A última posição é o autodeterminismo ou livre arbítrio. Esta é a crença de que o homem determina livremente seu próprio comportamento, e que nenhum antecedente causal pode explicar suficientemente as suas ações.

O Determinismo. A crença de que as ações do homem são o resultado de causas antecedentes tem sido formulada de modos naturalista e teísta. O conceito naturalista entende que os seres humanos fazem parte do mecanismo do universo. Num mundo assim, cada evento é causado por eventos antecedentes, que, por sua vez, foram causados por eventos ainda anteriores, *ad infinitum*. Visto que o homem faz parte desta corrente de causas, suas ações também são determinadas por causas antecedentes. Algumas destas causas são o meio-ambiente e a composição genética do homem. Estas determinam de tal maneira aquilo que o homem faz, a ponto de ninguém poder dizer com razão que uma determinada ação humana poderia ter sido realizada de outra maneira da que, de fato, foi. Desta forma, de acordo com o determinismo, o fato de Roberto sentar-se na cadeira marrom e não no sofá azul não é uma escolha livre, mas é plenamente determinado por fatores anteriores.

Um exemplo contemporâneo do determinismo naturalista é B. F. Skinner, autor de *Beyond Freedom and Dignity* ("Além da Liberdade e da Dignidade") e *Sobre o Behaviorism*. Skinner acredita que todo comportamento humano é completamente controlado por fatores genéticos e ambientais. Estes fatores não excluem o fato de os seres humanos fazerem escolhas; excluem, no entanto, a possibilidade de as escolhas humanas serem livres. Para Skinner, todas as escolhas humanas são determinadas por causas físicas antecedentes. O homem, portanto, é visto como uma causa instrumental do seu comportamento. É como uma faca nas mãos de um açougueiro ou um martelo empunhado por um carpinteiro; não dá origem à ação, mas é o instrumento através do qual algum outro agente realiza a ação.

Um argumento filosófico feito freqüentemente a favor do determinismo pode ser declarado da seguinte maneira: Todo comportamento humano ou é completamente sem causa, causado por si mesmo ou causado por algo externo. Ora, o comportamento humano não pode não ter causa, porque nada pode acontecer sem uma causa – o nada não pode produzir algo. O comportamento humano não pode ser causado por si

mesmo, tampouco, porque cada ato teria de existir antes de si mesmo para causar a si mesmo, o que é impossível. Daí, a única alternativa é que todo o comportamento humano deve ser completamente causado por algo externo. Os deterministas naturalistas sustentam que coisas como a hereditariedade e o meio-ambiente são as causas externas, ao passo que os deterministas deístas acreditam que Deus é a causa externa de todo comportamento humano.

Há vários problemas com este argumento. Em primeiro lugar, o argumento declara falsamente que o autodeterminismo ensina que os atos humanos causam a si mesmos. Os autodeterministas, por exemplo, não acreditam que os lances num jogo de futebol causem a si mesmos. Pelo contrário, sustentam que os jogadores executam os lances num jogo de futebol. Na realidade, são os jogadores que escolhem fazer a partida. Assim, a causa de ser jogado um jogo de futebol deve ser achada nos próprios jogadores. Os autodeterministas não negariam que fatores externos, tais como a hereditariedade, o meio-ambiente ou Deus, tivessem qualquer influência. Sustentariam, no entanto, que qualquer uma das pessoas envolvidas no jogo poderia ter resolvido não jogar, se assim tivesse escolhido.

Em segundo lugar, o argumento em prol do determinismo provoca seu próprio fracasso. Um determinista deve argumentar que tanto ele quanto o não-determinista estão decididos a crer naquilo que crêem. Mas o determinista tenta convencer o não-determinista de que o determinismo é verdadeiro e que, portanto, deve ser crido. No entanto, com base no puro determinismo "deve" não faz sentido. Porque "deve" significa "poderia e deveria ter feito de outra maneira". Mas isto é impossível segundo o determinismo. Uma maneira de o determinista contornar esta objeção é argumentar que estava determinado que ele dissesse que as pessoas devem aceitar o ponto de vista dele. Seu oponente, no entanto, pode responder, dizendo que estava determinado que ele aceitasse um ponto de vista contrário. Desta forma, o determinismo não pode eliminar uma posição oposta. Assim, surge a possibilidade de uma posição de livre-arbítrio.

Em terceiro lugar, e finalmente, se o determinismo naturalista fosse verdadeiro, derrotaria a si mesmo, seria falso ou nem seria um ponto de vista, porque a fim de se determinar se ele era verdadeiro seria necessário haver uma base racional para o pensamento, caso contrário ninguém poderia saber o que é verdadeiro ou falso. Mas os deterministas racionalistas acreditam que todo pensamento é produto de causas irracionais, tais como o meio-ambiente, o que torna irracional todo pensamento. Com base nisto, nunca poderíamos saber se o determinismo é verdadeiro ou não. E se alguém argumentasse que o determinismo é verdadeiro, logo, esta posição derrotaria a si mesma, porque estaria sendo feita uma alegação da verdade no sentido de não ser possível fazer nenhuma alegação da verdade. Ora, se o determinismo for falso, logo, pode ser racionalmente rejeitado, e outras posições poderão ser levadas em conta. Mas se não é verdadeiro nem falso, logo, não é um ponto de vista, visto que não está sendo feita nenhuma reivindicação à verdade. Em qualquer dos casos, o determinismo naturalista não poderia razoavelmente ser considerado verdadeiro.

Outra forma do determinismo é o determinismo teísta. Este é o ponto de vista de que todos os eventos, inclusive o comportamento do homem, são causados (determinados) por Deus. Um dos mais famosos defensores deste ponto de vista foi o teólogo puritano Jonathan Edwards. Ele afirmou que o conceito do livre-arbítrio ou do autodeterminismo contradiz a soberania de Deus. Se Deus está verdadeiramente controlando todas as coisas, logo, ninguém pode agir de modo contrário à Sua vontade, e isto é o que o autodeterminismo forçosamente tem de sustentar. Por isso, para que Deus seja soberano, Ele deve causar todos os eventos, quer sejam humanos quer não.

Edwards também argumentava que o autodeterminismo contradiz a si mesmo, porque se a vontade do homem estivesse em equilíbrio ou fosse indiferente a qualquer determinado evento ou decisão, sua vontade nunca entraria em ação. Assim como uma balança não pode inclinar a si mesma a não ser que uma força externa altere o equilíbrio, assim também a vontade do homem nunca poderia agir a não ser que Deus a movesse. Sendo assim, falar que os atos humanos são autodeterminados seria como falar que nada causa algo. Mas visto que tudo deve ter uma causa, o autodeterminismo, que nega este fato, forçosamente é autocontraditório.

Durante os dias do próprio Edwards, alguns pensadores levantaram objeções ao ponto de vista dele, pela razão de ser contrário à evidência bíblica que apóia a liberdade humana (*e.g.*, Pv 1.29-31; Hb 11.24-26). Edwards respondeu na sua obra *Freedom of the Will* ("O Livre Arbítrio") que a liberdade humana não é o poder de fazer o que se resolve, mas, sim, o que se deseja. A causa dos desejos do homem é Deus, e o homem sempre age de acordo com eles. A liberdade, portanto, não é sem causa, o que não faz sentido, mas causada por Deus.

Como o determinismo naturalista, o determinismo teísta pode ser submetido a objeções por várias razões. Primeira, considerar que a liberdade é aquilo que a pessoa deseja é inadequado. As pessoas nem sempre fazem aquilo que desejam; ninguém deseja levar o lixo para fora nem limpar o fogão sujo. Além disso, as pessoas freqüentemente decidem fazer aquilo que não desejam, assim como vingar-se de alguém que lhes fez uma injustiça.

Em segundo lugar, de conformidade com o autodeterminismo, a posição de Edwards evidencia que ele entendeu mal o livre arbítrio. Os atos dos seres humanos livres não são sem causa, mas autodeterminados. Dizer que são autodeterminados não é dizer que surgem do nada nem que existem anteriormente a si mesmos. Seria o caso da *existência* sem causa ou causada por si mesma, o que não faz sentido. O autodeterminismo, no entanto, sustenta que o exercício que o homem faz da sua liberdade é o *tornar-se* causado por si mesmo, que não é contraditório. Em outras palavras, as pessoas existem e podem livremente causar suas próprias ações (não sua própria existência).

Em terceiro lugar, o argumento de Edwards tem um conceito falho acerca do homem. Os seres humanos não são como uma máquina (uma balança) que não pode ser movida até que alguma força externa a incline numa direção ou outra. Pelo contrário, o homem é uma pessoa criada à imagem de Deus como uma alma vivente pessoal (Gl 1.26-27; 2.7), e retém esta imagem mesmo depois da Queda (Gn 9.6; 1 Co 11.7). Esta imagem inclui a capacidade de fazer escolhas e agir de conformidade com elas. Visto, portanto, que o homem é pessoal, na melhor das hipóteses, é inadequado ilustrar o seu comportamento por modelos impessoais e mecânicos, tais como uma balança.

E em quarto lugar, Edwards está enganado quando argumenta que a liberdade humana é contrária à soberania de Deus. Deus, de modo soberano, deu ao homem a sua liberdade, ao criá-lo como criatura livre, e continua soberanamente a permitir que o homem exercite a sua liberdade, ao sustentar a sua existência momento após momento (Cl 1.17). Desta forma, a soberania de Deus não é frustrada pela liberdade humana, mas glorificada através dela. Porque Deus deu ao homem o livre-arbítrio, Ele sustenta o homem, de modo que este possa agir livremente, e Ele realiza todos os Seus propósitos sem violar o livre-arbítrio do homem. Segundo a Confissão de Fé de Westminster: "Ainda que, em relação à presciência e ao decreto de Deus, que é a causa primária, todas as coisas aconteçam imutável e infalivelmente, contudo, pela mesma providência, Deus ordena que elas ocorram conforme a natureza das causas secundárias, seja necessariamente, livremente ou por contingências" (V, ii).

O Indeterminismo. Este ponto de vista argumenta que o comportamento humano é totalmente sem causa. Não há antecedente nem causas simultâneas das ações do homem. Logo, todos os atos dos homens são sem causa; assim, qualquer ato humano poderia ter sido diferente. Alguns indeterministas estendem seu ponto de vista além dos negócios humanos para o universo inteiro. Para apoiar a indeterminação de todos os eventos, é freqüentemente invocado o princípio da incerteza, de Heisenberg. Este princípio declara que é impossível predizer onde está uma partícula subatômica e com que velocidade está se movimentando, num determinado momento. Portanto, argumenta-se, visto que os eventos subatômicos são inerentemente imprevisíveis, quanto mais os atos humanos complexos. A partir daí concluem que os eventos humanos e não-humanos não são causados. Dois expoentes renomados do indeterminismo são William James e Charles Peirce.

Há pelo menos três problemas com este ponto de vista. Em primeiro lugar, o princípio de Heisenberg não trata da causalidade, mas da prognosticação. Heisenberg sustentava que o movimento das partículas subatômicas era impredizível e incomensurável; ele não afirmava que o movimento delas não era sem causa. Assim, este princípio não pode ser usado para apoiar o indeterminismo. Em segundo lugar, o indeterminismo, de modo contrário à razão, nega o princípio da causalidade, a saber, que cada evento tem uma causa. O simples fato de não se saber qual é a causa não basta para comprovar que um evento não é causado. Semelhante falta de conhecimento apenas reflete a nossa ignorância. Em terceiro lugar, o indeterminismo despoja o homem de qualquer comportamento responsável. Se o comportamento humano não tem causa, logo ninguém poderia ser louvado nem culpado por qualquer coisa que tenha feito. Todos os atos humanos seriam não-racionais e não-morais e, portanto, nenhum ato poderia chegar a ser razoável ou responsável.

O indeterminismo é inaceitável para o cristão, porque se ele fosse verdadeiro, seria necessário negar a existência de Deus ou qualquer ligação causal entre Deus e o universo. Mas é claro que o cristão não pensa assim, porque a posição cristã é que Deus criou o mundo e que Ele providencialmente o sustém e intervém em seus assuntos (Mt 6.25-32; Cl 1.15-16).

O Autodeterminismo. Segundo este ponto de vista, os atos de uma pessoa são causados por ela mesma. Os autodeterministas aceitam o fato de que fatores como a hereditariedade e o meio-ambiente freqüentemente influenciam o comportamento da pessoa. Apesar disso, negam que tais fatores sejam as causas determinantes do comportamento da pessoa. Objetos inanimados não passam por mudanças sem uma causa externa, mas os sujeitos pessoais são capazes de dirigir suas próprias ações. Conforme foi notado anteriormente, os autodeterministas rejeitam as idéias de que os eventos não têm causa ou que causam a si mesmos. Pelo contrário, acreditam que as ações humanas podem ser causadas por seres humanos. Dois defensores proeminentes deste ponto de vista são Tomás de Aquino e C. S. Lewis.

Muitas pessoas têm objeções contra o autodeterminismo pelo motivo de que, se tudo precisa de uma causa, os atos da vontade também precisam. Daí a pergunta freqüente: O que levou a vontade a agir? O autodeterminista pode responder a esta pergunta, ressaltando que não é vontade de uma pessoa que toma uma decisão, mas a pessoa, agindo por meio da sua vontade. E visto que a pessoa é a primeira causa dos seus atos, não faz sentido perguntar qual é a causa da primeira causa. Assim como nenhuma força externa levou Deus a criar o mundo, assim tampouco nenhuma força externa leva as pessoas a escolherem certas ações. O homem, pois, foi criado à imagem de Deus, o que inclui a posse do livre-arbítrio.

Outra objeção freqüentemente levantada contra o autodeterminismo é que a

predestinação e presciência bíblicas parecem ser incompatíveis com a liberdade humana. Mesmo assim, a Bíblia realmente ensina que até mesmo o homem caído tem liberdade de escolha (*e.g.*, Mt 23.37; Jo 7.17; Rm 7.18; 1 Co 9.17; 1 Pe 5.2; Fm 14). Além disso, a Bíblia ensina que Deus predestina de acordo com a Sua presciência (1 Pe 1.2). A predestinação não é baseada na presciência de Deus (neste caso, Deus seria dependente das escolhas do homem) nem é independente dela (visto que todos os atos de Deus estão unificados e coordenados). Pelo contrário, Deus determina com conhecimento e conhece de modo determinante aqueles que aceitarão a Sua graça bem como aqueles que O rejeitarão.

Um argumento adicional a favor do livre arbítrio é que os mandamentos de Deus levam consigo um "deve" divino para o homem, o que subentende que o homem pode e deve responder de modo positivo aos Seus mandamentos. A responsabilidade de obedecer aos mandamentos de Deus acarreta necessariamente a capacidade de corresponder a eles, mediante a graça de Deus que outorga tal capacidade. Além disso, se o homem não é livre, mas todos os seus atos são determinados por Deus, logo, Deus é diretamente responsável pelo mal, conclusão esta que é claramente contradita pelas Escrituras (Hc 1.13; Tg 1.13-17).

Parece, portanto, que alguma forma de autodeterminismo é a mais compatível com o conceito da soberania de Deus e da responsabilidade do homem.

N. L. GEISLER

Bibliografia. Agostinho, *A Livre Escolha da Vontade* e *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*; B. Holbach, *The System of Nature*, caps. 11, 12; W. James, "The Dilemma of Determinism," in *Pragmatism*; M. Lutero, *The Bondage of the Will*; R. Taylor, *Metafísica*, cap. 4; A. Farrer, *The Freedom of the Will*.

LIBERTAÇÃO, LIBERTADOR. O conceito veterotestamentário de libertação abrange os temas de segurança (*y^e^šû'â, t^e^šû'â*) e do livramento (*p^e^lēṭâ*). Isaías lamentou o fato de Israel não ter realizado nenhum livramento na terra (Is 26.18), mas, em contraste, os salmistas atribuíam a segurança da nação à ação de Deus (Sl 18.50; 44.4), assim como também os escritores dos livros históricos (Jz 15.18; 2 Rs 5.1; 13.17; 1 Cr 11.14). Os profetas também esperavam que o futuro livramento da nação no meio de muitos perigos também resultasse do poder protetor de Deus (Jl 2.32; Ob 17). No NT, a libertação envolvia a idéia de alguém solto ou libertado de alguma situação má, tal como a tortura (Hb 11.35) ou a escravidão (Lc 4.18).

A personagem de um libertador no AT naturalmente fez uso das palavras radicais que descrevem a libertação, com o acréscimo do verbo *nāṣal*, que aparece numa forma causativa do particípio para descrever um libertador como alguém que "arrebata" um povo da destruição (Jz 18.28). No NT, o libertador era aquele que "soltava" (*lyō*) os israelitas da escravidão no Egito (At 7.35), ou que "libertaria" (*rhyomai*) da impiedade a nação (Rm 11.26, citando Is 59.20).

Sem dúvida alguma, o ato mais característico de libertação na história de Israel ocorreu sob a mão de Moisés, quando Deus salvou Seu povo da escravidão aos egípcios e o libertou no deserto do Sinai (Ex 12.31-14.31). Esta impressionante humilhação do Egito poderoso e o estabelecimento subseqüente da aliança no Sinai demonstraram o caráter da liberdade com que Deus torna livre o Seu povo. O livramento do Egito era comemorado nas celebrações anuais da Páscoa e por gerações de historiadores e poetas. As funções de tais escritores foram combinadas nas composições didáticas tais como os "salmos históricos" (*e.g.*, Sl 105-107), tradição esta que foi seguida no discurso de Estêvão diante do concílio judaico (At 7).

A libertação de Israel no Egito sob a liderança de Moisés estabeleceu a verdadeira

natureza de todas as atividades semelhantes posteriores. Portanto, fica claro na história de Israel que Deus não liberta um indivíduo ou um grupo de algum tipo de escravidão simplesmente para fornecer alívio de uma situação embaraçosa ou potencialmente desastrosa. Pelo contrário, Ele liberta as pessoas, não para capacitá-las a seguir seu modo antigo de viver, mas a fim de que estejam livres para servirem a Ele, e a Ele somente. Este conceito era fundamental na aliança do Sinai, e desde então tem sido um princípio permanente da espiritualidade.

Deus livra o Seu povo de uma ampla variedade de problemas e aflições (cf. Sl 33.19; 34.6; 107.6, 13, 19), e promete que libertará até mesmo a criação da sua escravidão à decadência (Rm 8.21), invertendo, assim, a lei da entropia. Em Mt 6.13, o Pai celeste livra o crente "do mal", e é provável que o significado mais exato seja "do Maligno". Este conceito da libertação do pecado e das obras do diabo é mais plenamente enfatizado por Paulo em passagens como At 16.31; Ef 2.8; e 1 Ts 1.10.

O Libertador (heb. *môšîa'; m*^{e}*pallēt; maṣṣîl;* gr. *rhyomenos; lytrōtēs)* de maior destaque no AT é Deus, que entra num relacionamento de aliança com Seu povo mediante, e que por meio disto e pela promessa de um Messias leva a efeito a derradeira redenção do mundo, através da morte expiatória de Cristo no Calvário. O Libertador, portanto, abre para o pecador um caminho de livramento (Sl 40.17; cf. 1 Co 10.13) e também intervém para salvar Seu povo dos perigos que este enfrenta (Jz 2.16; 3.9; Is 43.1-2; etc.). Aqueles que atuam como agentes humanos de libertação para Israel recebem da parte de Deus a sua autoridade e poder (Is 49.3-6).

O termo "libertador" é usado apenas duas vezes no N.T., com referência a Moisés (At 7.35) e ao Libertador proveniente de Sião (Rm 11.26). Mesmo assim, a obra do Libertador divino é suprema no NT, sendo expressa com sinônimos que descrevem vários aspectos da obra redentora e salvífica de Deus em Cristo. Em nenhuma parte do NT Jesus é descrito como "Libertador".

R. K. HARRISON

Bibliografia. RTWB, 62-63; R. L. Harris, *ZPEB*, II, 90.

LIDDON, HENRY PARK (1829-1890). Líder daquilo que veio a ser o Movimento de Oxford, e talvez o pregador anglicano mais popular durante o último terço do século XIX. Nasceu em North Stoneham, Hampshire, na Inglaterra, e freqüentou a escola "King's College", em Londres, e a faculdade "Christ Church" em Oxford, onde se formou em 1850. Depois de ordenado como sacerdote em 1853, serviu como Vice-presidente da Faculdade de Teologia de Cuddeston, perto de Oxford (1854-59) e do St. Edmund's Hall, em Oxford (1859-62), antes de voltar para a faculdade "Christ Church" e assumir uma residência permanente (1862-90).

Quando era estudante universitário, Liddon converteu-se do evangelicalismo da sua juventude para o anglo-catolicismo, sob a influência do seu mentor, Edward Pusey. Mais tarde, os dois trabalharam juntos como teólogos de Oxford e, com John Keble, como líderes do Movimento de Oxford (ou Panfletário) depois da deserção de John Henry Newman. O papel de Liddon no movimento foi menos de defender a doutrina católica e mais de servir nos meios da Igreja Alta como o principal crítico da influência liberal que crescia na Igreja e na influência secular na educação superior. Ele lutou vigorosamente contra os esforços para diminuir a aceitação dos Credos de Atanásio e de Nicéia, e suas Preleções Bampton, em 1866, que defendiam a divindade de Cristo, atraíram atenção generalizada. As multidões acorriam para ouvir seus sermões longos, porém claros, atraentes e convincentes, em Oxford, e na Catedral de St. Paul, em

Londres, onde foi cônego a partir de 1870. Seus ensinos e pregações retardaram na Inglaterra o afastamento do cristianismo segundo os credos, embora com a sua morte o Movimento de Oxford, em muitos de seus aspectos, tenha morrido juntamente com ele.

W. C. RINGENBERG

Veja também MOVIMENTO DE OXFORD; ANGLO-CATOLICISMO.

Bibliografia. J. O. Johnston, *Life and Letters of Henry Parry Liddon*; G. W. E. Russell, *Dr. Liddon*; H. P. Liddon, *The Divinity of Our Lord and Saviour Jesus Christ* e *Life of Edward Bouverie Pusey*, 4 vols.

LIMBO. Derivado de uma palavra germânica que significa "orla" ou "margem", o limbo foi projetado pelos teólogos medievais como o lugar ou estado daquelas almas que, depois da morte, não se encaixavam nitidamente nem no céu nem no inferno. Havia, na realidade, dois limbos. O limbo dos pais (*limbus patrum*) era reservado às almas dos santos do AT; a descida de Cristo ao Hades, de conformidade com o Credo, era interpretada como Seu ato de libertar essas almas e levá-las ao céu. Na arte renascentista, o limbo dos pais foi retratado como uma grande cela de prisão. Mais importante era o limbo das criancinhas (*limbus infantum*). A maioria dos bebês nascidos antes do desenvolvimento da medicina moderna morria antes de chegar a uma maturidade suficiente para cometer pecado pessoal sério. Agostinho acreditava que todos os filhos de Adão têm pecado original e, portanto, as criancinhas que nascem sem batismo são destinadas ao inferno, embora seu castigo ali seja brando. Muitos teólogos medievais, tais como Pedro Lombardo e Tomás de Aquino, consideravam o conceito agostiniano demasiadamente rigoroso e postulavam o limbo como um estado perpétuo livre das dores dos sentidos, mas sem a salvação sobrenatural e o gozo de Deus. Em parte, este conceito formava um paralelo com o conceito do pecado original como uma privação da graça mais do que como culpa positiva.

Os concílios de Lyon e Florença declararam que aqueles que morrem somente com o pecado original serão castigados de modo diferente dos que morrem com pecado pessoal. Pio VI rejeitou a declaração do Sínodo Jansenista de Pistóia de que a crença no limbo era pelagiana; mas a crença no limbo nunca foi definida pela Igreja Católica Romana, embora tenha sido um ensino dominante dos teólogos católicos durante muitos séculos. Os teólogos da tradição calvinista não tinham necessidade de postular um limbo: as crianças não-batizadas vão para o céu ou para o inferno segundo sua predestinação por Deus.

Muitos teólogos católicos do século XX tendem a argumentar em prol da salvação de criancinhas não-batizadas, sendo que alguns postulam uma iluminação da criancinha no momento da morte, e uma escolha a favor ou contra Deus. Outros vêem a própria morte como um tipo de martírio salvífico. Alguns argumentam que os pais ou a Igreja fornecem um tipo de batismo pela intenção. Outros vêem o limbo com uma duração somente até o Juízo Geral, quando, então, as almas no limbo se reúnem a Cristo ou O rejeitam com obstinação.

J. P. DONNELLY

Veja também ESTADO INTERMEDIÁRIO.

Bibliografia. J. Dyer, *Limbo: Unsettled Question*; V. Wilkin, *From Limbo to Heaven*; W. A. Van Roo, "Infants Dying Without Baptism: A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question," *Greg* 35:406-73.

LÍNGUAS, FALAR EM ("Glossolalia"). Um dos nove *charisma*, ou "dons da graça", do Espírito em 1 Co 12.4-11. Ele tem duas funções: nos Atos dos Apóstolos, é um dom de iniciação ou autenticação que opera como a autenticação divina de um novo grupo que entra na igreja; e em 1 Co 12-14 ou Rm 12 é um "dom espiritual" outorgado a indivíduos soberanamente escolhidos por Deus dentro da igreja. É muito debatido se o NT favorece línguas desconhecidas ou conhecidas, com uma pequena maioria a favor das primeiras. Muitos outros optam pelas duas categorias, em lugar de uma só.

Os Dados Bíblicos. *A Evidência do AT.* Duas passagens específicas do AT são utilizadas como textos de prova no NT: Jl 2.28-30 (At 2.15-21) e Is 28.11 (1 Co 14.21). Os eruditos debatem até que ponto as duas passagens profetizam um derramamento futuro do Espírito como sinal na nova era, sendo que o consenso de opinião é favorável quanto à passagem em Joel, e duvidoso no tocante à passagem em Isaías, que originalmente profetizava o domínio estrangeiro durante o exílio. Além disso, a passagem em Joel foi apenas parcialmente cumprida no Pentecoste, e muitos acreditam que se refere ao *eschaton* como seu desfecho final. A parte final (vv. 30-31) contém os sinais cósmicos associados no NT com a volta de Cristo. Este fato relaciona-se com a crença neotestamentária de que na história da salvação os eventos do primeiro advento inauguraram os últimos dias e de que os crentes agora vivem num estado de tensão entre as eras.

Outros precursores no AT são Nm 11.24-29, 1 Sm 19.18-24 e 1 Rs 18.28-29. Em Nm 11, os setenta anciãos sobre os quais o Espírito repousou "profetizaram", o que pode ser considerado uma experiência extática, visto que a ação é uma manifestação externa da descida do Espírito sobre eles. É difícil, no entanto, extrair muita coisa da passagem, porque o texto não indica com clareza os resultados externos. À luz dos paralelos extrabíblicos, alguns comentaristas com orientação sociológica acreditam que as expressões extáticas eram uma das características principais do ofício profético. Aqui, também, no entanto, trata-se de atribuir aos dados bíblicos mais coisa do que contêm. Em 1 Sm 19, semelhante comportamento pode ser visto além do que está escrito nas ações do grupo dos profetas e de Saul com seus homens (vv. 20-24). Fica claro que esta é a passagem veterotestamentária mais importante que, talvez, se refira às experiências extáticas como um atributo profético (note que Saul "esteve deitado em terra todo aquele dia e toda aquela noite" profetizando, v. 24). Samuel, no entanto, não exibe esta conduta, nem tampouco os demais profetas orais (*e.g.*, Elias e Eliseu). Em 1 Rs 18, os profetas de Baal cortam-se com facas, clamam em alta voz e profetizam. Embora não haja nenhuma declaração explícita de glossolalia, a maioria dos estudiosos a reconhece no comportamento deles. Aqui também, no entanto, ela não está claramente associada com o ofício de profeta. Concluiríamos, portanto, que este fenômeno, embora talvez estivesse presente algumas vezes, não era de modo algum uma característica básica do verdadeiro profeta.

Evidências Extrabíblicas. No mundo antigo, profetas pagãos eram comumente associados com exclamações extáticas, arrebatamentos e comportamento frenético. Há registros de fala extática e de coisas semelhantes no Egito, no século XI a.C. No mundo helênico, a profetisa de Delfos e a sacerdotisa sibilina falavam em linguagem desconhecida ou ininteligível. Além disso, os ritos dionisianos continham um estado como de êxtase, bem como glossolalia. Muitos dos mágicos e feiticeiros do mundo do século I demonstram fenômenos semelhantes, como no caso do "espírito adivinhador" (ou possivelmente ventriloquia) em Filipos, em At 16.16-18.

Evidências Neotestamentárias. Em Mt 3.11, João Batista profetiza que o Messias "vos batizará com o Espírito Santo e com fogo". Os pentecostais freqüentemente vêem aqui um antecedente da sua doutrina do "batismo no Espírito", mas é mais provável

que a passagem prenuncie o Pentecoste. James Dunn argumenta que se trata de uma expressão metafórica aplicada ao "batismo" dentro do reino que foi uma extensão do ministério de batismo exercido pelo próprio João. É verdade que nem Jesus nem Seus discípulos falam em línguas nos evangelhos, e não há indício algum de haver uma associação entre as línguas e a atividade do Espírito Santo. A única passagem que talvez mostre algum indício é Mc 16.17, que faz das "novas línguas" um dos "sinais" que acompanharão o cristão. A maioria dos estudiosos, no entanto, concorda em que este "epílogo mais longo" de Marcos foi acrescentado no século II e, portanto, é uma referência posterior aos dons apostólicos. Mesmo assim, não deixa de ser evidência no sentido de que a Igreja no século II ainda aceitava como válidos estes dons sobrenaturais.

Atos dos Apóstolos é, naturalmente, um trecho-chave das Escrituras no tocante a esta questão. O Pentecoste (At 2) tem sido o centro de muitos debates. Em primeiro lugar, há o "Pentecoste joanino" (Jo 20.22), que, segundo dizem alguns, contradiz o relato em Atos e, segundo outros, é proléptico, e promete o evento posterior. Nenhuma destas duas opiniões se encaixa nas evidências. O que é mais provável é que quando Jesus soprou sobre eles, e disse-lhes: "Recebei o Espírito Santo", forneceu-lhes uma infusão particular do Espírito, ao passo que At 2 foi o revestimento público de poder, que inaugurou a nova era do Espírito. Em segundo lugar, outros argumentam que o milagre foi de audição mais do que de expressão falada, e que esta fala extática visava ser o inverso do incidente em Babel quanto à confusão das línguas (Gn 11.1-9). Este argumento também é improvável, porque o teor da passagem favorece um milagre de fala. Embora o tema Babel talvez esteja presente, a ênfase teológica principal trata da missão universal. A lista de nações em At 2.9-11 abrange a tudo de leste a oeste, ressaltando a futura missão redentora da igreja (cf. 1.8).

O restante do livro de Atos desenvolve-se a partir daí, pois temos o Pentecoste samaritano (8.14-19), o pentecoste dos gentios (10.44-46) e o Pentecoste efésio (19.6). Dois equívocos precisam ser explicados. Primeiro: alguns dizem que Atos apresenta o encontro do tipo do Pentecoste como a experiência inicial necessária para quem recebe a plenitude ou o batismo do Espírito. O problema é duplo: (1) as passagens históricas não podem ser usadas para estabelecer dogma, a não ser que sejam confirmadas por matéria didática, visto que as narrativas históricas contam o que aconteceu e não aquilo que sempre deve ocorrer. (2) Há em Atos um número muito grande de episódios em que as línguas não são a experiência inicial necessária (*e.g.*, 4.31; 8.17; 9.17-18). Embora o Pentecoste samaritano provavelmente incluísse línguas (a reação de Simão demonstra que algo de espetacular ocorrera), elas não constituem a ênfase principal da passagem, que não é suficiente para sustentar o peso do argumento que sobre ela colocam os proponentes da tese acima.

Segundo: outros argumentam que as línguas eram dons na forma de sinais que visavam autenticar a mensagem apostólica, de modo que este dom cessou no fim da era apostólica. Este argumento, também, vai além da evidência de Atos. Na realidade, eles autenticavam o acréscimo de novos grupos à Igreja, não por causa dos não-cristãos, mas, sim, por causa dos cristãos judaicos em Jerusalém. Não há nenhum indício de que os dons sobrenaturais tinham um propósito tão estreito. Estas duas teorias, portanto, devem aguardar mais dados do NT.

A próxima fonte de importância é 1 Co 12-14. O propósito do dom, é óbvio, foi drasticamente alterado. Já não é uma prova apologética, mas agora se tornou parte da adoração da igreja durante os cultos. O problema em Corinto era a tendência de os entusiastas ali elevarem a glossolalia à posição do maior dos dons. Paulo, nestes capítulos, corrige este erro e coloca o dom no seu lugar certo. Os dons são dados, não

para todos, mas somente para aqueles que forem soberanamente escolhidos pelo Espírito (12.11). Além disso, em qualquer ordem hierárquica, o dom de línguas é o menor dos dons; o emprego de "primeiramente, em segundo lugar, em terceiro lugar", no v. 28, reflete exatamente um padrão deste tipo. Nos vv. 29-30, fica claro que Paulo nega o argumento dos entusiastas de que toda pessoa verdadeiramente espiritual deve falar em línguas: "Porventura são todos apóstolos?... falam todos em outras línguas?"

O capítulo 13 pesquisa o problema básico deste grupo: a falta de amor, e o capítulo 14 ressalta o valor problemático deste dom para a igreja. Sem "interpretação" ele é incompreensível, e não "edificará" como o dom da profecia. Além disso, como "sinal" parece aos de fora tipificar uma loucura (vv. 21-23). Paulo, ao mesmo tempo, reconhece a validade da glossolalia como um dom espiritual (v. 12), e regozija-se por ter sido escolhido para destacar-se nele (v. 18). Apesar disso, as línguas freqüentemente são melhores ao serem relegadas às devoções particulares (v. 28) e, no culto público, devem ser usadas com dignidade e ordem (vv. 26-33). Finalmente, Paulo ordena que, a despeito dos problemas acima enumerados, a Igreja não ousa "proibir" a glossolalia, contanto que ela seja expressa "com decência e ordem".

Em outras epístolas do NT, talvez haja também referências ao dom de línguas. Ef 5.19 e Cl 3.16 falam de "salmos e hinos e cânticos espirituais", que alguns entendem como cânticos carismáticos. Embora a maioria permaneça duvidosa quanto a isso, não deixa de ser uma possibilidade. Além disso, muitos interpretam Rm 8.26, que descreve o Espírito orando "com gemidos inexprimíveis", em termos da "oração no Espírito Santo". Embora este conceito desfrute de crescente popularidade, ele deve permanecer mais como conjectura do que probabilidade, visto que o contexto fala mais da intercessão do Espírito do que da oração carismática do crente. Finalmente, Hb 2.4 afirma que "Deus dá testemunho juntamente com eles [os apóstolos], por sinais, prodígios e vários milagres, e por distribuições do Espírito Santo segundo a sua vontade". Este é um versículo crucial para aqueles que querem ver os carismas sobrenaturais como dons-sinais exclusivamente para a era apostólica. Ele não declara, no entanto, que o propósito *único* dos dons fosse a autenticação, mas somente que *um* dos propósitos era afirmar a mensagem dos apóstolos. Edificar uma doutrina sobre uma única declaração das Escrituras, sem reconhecer outras passagens, é um emprego errôneo dos dados bíblicos.

A História Eclesiástica. Os dons sobrenaturais, tais como a glossolalia, entraram em declínio gradual durante o período patrístico. Vários pais, *e.g.*, Irineu ou Tertualiano, falam dela de modo favorável, e grupos como os montanistas a tornam a parte central da sua experiência na adoração. Este grupo seguia Montano da Frígia, que dizia ser o instrumento escolhido pelo Espírito para preparar a Igreja para a segunda vinda. Ensinava um ascetismo rigoroso, que logo se transformou em legalismo. A atitude contrária ao estabelecimento da parte dos montanistas levou à denúncia e depois à rejeição, e o movimento desapareceu. Já em meados do século IV a prática parecia ser coisa do passado. Crisóstomo era bem negativo a respeito, e Agostinho declarou que ela fora dada somente para os tempos do NT. Parece que nas pressões das controvérsias dogmáticas e nos debates com o helenismo pagão, o interesse pelos dons sobrenaturais como línguas ou profecia diminuiu gradualmente.

A Igreja oriental, com uma experiência mais mística e entusiasta, continuava dando receptividade às línguas, e muitos acreditam que o dom era praticado sem diminuição nos mosteiros ortodoxos gregos durante toda a Idade Média. A situação era bem diferente na Igreja Ocidental. Semelhantes experiências eram vistas com suspeita, até mesmo consideradas como evidência de demonismo. Vários exemplos possíveis de línguas podem ser aduzidos: a abadessa Hildegard, cujo uso de línguas desconhecidas

é registrado em *Lingua Ignota*, ou missionários como Vincent Ferrer e Francisco Xavier, que descreveram como glossolalia sua capacidade milagrosa de comunicar-se com vários grupos.

Tanto Lutero quanto Calvino falavam de modo positivo a respeito do dom, e alguns acreditam que Lutero realmente tivesse semelhante experiência. Apesar disso, as passagens que discutem o dom pensam nele basicamente em termos da pregação missionária, e é difícil ligar os reformadores com qualquer experiência concreta. O máximo que se pode dizer é que aceitavam a validade contínua das línguas. O próximo irrompimento de línguas em grande escala ocorreu entre um grupo de huguenotes perseguidos no sul da França, em fins do século XVII. Ele durou pouco mais de dez anos e, na década de 1730, um caso semelhante surgiu entre os jansenistas, um grupo de católicos pietistas.

Dois movimentos do século XVIII, os primeiros quacres e metodistas, freqüentemente são colocados entre aqueles que exibiram traços glossolálicos. As duas alegações são discutidas, no entanto e as evidências não são conclusivas. Wesley realmente parece favorável às línguas, e certamente acreditava que tais dons eram válidos, mas não podemos ter certeza de que ele mesmo participava. Os irvingitas, desde a década de 1830 até o fim do século, fizeram de tais expressões a marca distintiva da sua vida eclesiástica. O exemplo dos huguenotes e dos irvingitas levou a ocorrências semelhantes entre os "shakers" e os mórmons na América do Norte, e na Rússia um movimento do tipo pentecostal iniciou-se na década de 1850 e, segundo parece, continuou em todo o restante do século.

O pentecostalismo moderno desenvolveu-se a partir do movimento reavivamentista, dentro do qual várias experiências desse tipo foram registradas no século XIX. Em 1901, numa pequena escola bíblica em Topeka, Kansas, um grupo composto de vários ministros e estudantes batistas chegou à conclusão, num estudo bíblico, de que, em Atos, as línguas sempre acompanhavam o batismo no Espírito. Depois de muita oração, parece que recebera o dom. Durante os primeiros anos, apesar de muita publicidade, ocorreram surtos meramente esporádicos. O "irrompimento" surgiu em Los Angeles em 1906, e a Missão da rua Azusa, resultado disso, tornou-se central para o pentecostalismo. Enquanto isso, a glossolalia surgiu no reavivamento gaulês de 1904 e nas reuniões pentecostais em todas as partes da Europa e da América do Norte nos anos seguintes.

Durante a primeira metade deste século, os pentecostais eram rejeitados pelas demais denominações. O resultado normal de tal ocorrência eram cisões nas igrejas. Na década de 1960, porém, o fenômeno desenvolveu-se simultaneamente em grupos das igrejas protestantes tradicionais e da Igreja Católica, e iniciou-se o movimento que veio a ser chamado carismático. Hoje, há movimentos dentro do pentecostalismo e dos grupos carismáticos que tendem a uma posição intermediária na questão das línguas.

A Questão na Atualidade. Podemos delinear três posições básicas, hoje, quanto à controvérsia das línguas, e há duas questões em pauta dentro das posições. (1) As línguas são para todas as épocas? (2) As línguas são o sinal necessário do batismo no Espírito Santo?

A Escola Positiva. Os pentecostais e a maioria dos carismáticos respondem "sim" às duas perguntas, fazendo uma distinção nítida entre o batismo (em Atos) e o dom de línguas (1 Coríntios). O primeiro é para todos, ao passo que o outro é dado àqueles que o Espírito escolher. Mesmo neste último caso, no entanto, a crença comum é que todos os dons estão disponíveis para todas as pessoas, e reivindicá-los é simples questão de fé. Visto que a glossolalia é a *única* evidência inicial do batismo no Espírito, todos devem buscar o dom neste sentido. É a chave para mais poder espiritual na vida

da pessoa e, portanto, deve ser buscado. Por essa razão, reuniões de "vigília" se desenvolveram dentro do pentecostalismo, enquanto grupos de pessoas esperavam longamente para serem ensinadas a expandir a sua consciência, a fim de deixar de lado o intelecto e abrir-se ao batismo do Espírito.

A Escola Negativa. Este grupo responde "não" às duas perguntas acima. Alguns acreditam que os dons sobrenaturais cessaram no fim da era apostólica; outros, que diminuíram paulatinamente e desapareceram no século IV. Há duas análises básicas. (1) O estudioso reformado Benjamin B. Warfield argumentou, no início do século XX, que a glossolalia fazia parte dos dons que eram sinais para autenticar a mensagem dos apóstolos. Quando, portanto, a mensagem do NT tinha sido completada, já não eram necessários. (2) O estudioso dispensacionalista Merrill F. Unger afirmou que o "perfeito" em 1 Co 13.10 significa o cânon e, portanto, quando o cânon foi encerrado as línguas "cessaram em si e de si mesmas" (a voz média). Há numerosas diferenças entre os proponentes desta posição. Alguns declaram que Deus permite as línguas como uma liberação emocional, de modo que não devemos ser demasiadamente negativos para com os praticantes. Outros dizem que Deus nunca as permite, e alguns chegam ao ponto de declará-las demoníacas.

A Posição Intermediária. Um número crescente de pessoas adota a posição semelhante à de A. B. Simpson, fundador da Aliança Cristã e Missionária: "Este dom é um entre muitos, e é dado a alguns para o benefício de todos. A atitude para com o dom de línguas a ser adotada pelo pastor e pela congregação deve ser: 'Não busquem, não proíbam". Aqueles que adotam este ponto de vista responderiam "sim" à primeira pergunta e "não" à segunda. Hesitariam em desenvolver um sistema que envolvesse uma violação de 1 Co 14.39b: "Não proibais o falar em outras línguas". Teriam receio, também, de desconsiderar 12.30b: "Falam todos em outras línguas?" Embora, portanto, o falar em línguas não seja o sinal inicial do batismo do Espírito, ele pode ser experimentado como um dom, se o Espírito assim determinar. Além disso, os estudiosos dessa escola duvidam do emprego de 13.9-10 contra a glossolalia, visto que o próprio verbo simplesmente significa "cessar" na voz média, visto que "perfeito" como "cânon" é duvidoso neste contexto. Pelo contrário, "perfeito" refere-se à "era perfeita" quando veremos Cristo "face a face" (v. 12).

Conclusão. A chave, é claro, é a própria Escritura, mais do que a experiência, mesmo aquela que vem da história eclesiástica. Muitos pentecostais chegam ao ponto de aceitar que houve um esfriamento do dom no decurso dos séculos, mas acreditam que o ressurgimento da glossolalia neste século seja a "chuva serôdia" (Jl 2.23) profetizada para os últimos dias, em At 2.16-21. Devemos, portanto, considerar todas as passagens que tratam das línguas, vendo qual posição melhor interpreta os dados.

G. R. OSBORNE

Veja também MOVIMENTO CARISMÁTICO; ESPÍRITO SANTO; PENTECOSTALISMO; DONS ESPIRITUAIS.

Bibliografia. 1. *Obras Pentecostais.* L. Christensen, *Speaking in Tongues*; H. M. Ervin, *These Are Not Drunken, As Ye Suppose*; W. H. Horton, ed., *The Glossolalia Phenomenon*; J. L. Sherrill, *The Speak with Other Tongues.* 2. *Obras Anti-pentecostais.* A. A. Hoekema, *What About Tongue-Speaking?;* C. R. Smith, *Tongues in Biblical Perspective*; M. F. Unger, *NT Teaching on Tongues;* B. B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today.* 3. *Obras de Posição Intermediária.* G. W. Bromiley, "The Holy Spirit," in *The Fundamentals of the Faith*, ed. C. F. H. Henry; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*; M. T. Kelsey, *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience*; C. Pinnock e G. R. Osborne, "A Truce Proposal for the Tongues Controversy," *CT*, 8 de outubro de 1971.

LITERALISMO. Um compromisso com a exatidão rigorosa das palavras ou dos sentidos na tradução ou interpretação. Uma tradução literal procura representar numa língua, com a maior exatidão possível, as palavras que foram escritas noutra. Em contraste, uma tradução parafraseada procura apenas reproduzir o significado (ou o modo de o tradutor entender o significado) do original.

O literalismo é usado com maior freqüência em ligação com a interpretação bíblica. Geralmente procura descobrir a intenção do autor ao focalizar a atenção sobre suas palavras no seu sentido claro e mais óbvio. Os rabinos judaicos praticavam uma forma extrema de literalismo que ressaltava aspectos externos e até mesmo não-importantes das exigências veterotestamentárias ou tradicionais. Prestavam pouca atenção à intenção ou propósito que estava por trás dos textos com que lidavam, e assim receberam condenação da parte de Jesus (Mt 23.23-24; Mc 7.3-23). Os intérpretes medievais procuravam um significado quádruplo (a *quadriga*) — literal, moral, alegórico e anagógico — para cada texto. O significado claro e literal era considerado o nível inferior e menos importante, e recebia pouca atenção. A desconsideração do significado literal levou muitos destes teólogos a especulações, às vezes desenfreadas, e a interpretações alegóricas ou místicas de amplas diferenças num mesmo texto.

Lutero e os demais reformadores, rejeitando significados múltiplos para as passagens bíblicas, procuravam o único sentido. Este, segundo Lutero, era "o mais simples de todos... o sentido literal, comum e natural". O literalismo, neste sentido, permanece como o enfoque central da teoria de interpretação dos protestantes conservadores.

Desde a Reforma, pelo menos duas principais trajetórias de pensamento associaram-se com o literalismo. Uma das atitudes parece semelhante à dos rabinos. Ela encara o texto de um modo tão rigoroso e sem imaginação, a ponto de se permitir que as palavras e as letras suprimam o espírito do texto. A interpretação torna-se um processo mecânico, gramatical e lógico. Nas suas formas extremadas, este tipo de literalismo não deixa lugar para a consideração de formas literárias figuradas como as poesia ou a metáfora, nem para a possibilidade de situações muito especiais tratadas pelo autor.

Outros partidários contemporâneos do literalismo, não menos dedicados a descobrirem o significado verdadeiro do texto segundo a intenção do autor, empregam atitudes e metodologias diferentes. Procuram aplicar princípios e regras de interpretação de modo apropriado e sensível. Além das investigações gramaticais e filosóficas, utilizam informações a respeito da situação histórica e cultural do autor que possam ajudar na interpretação. Diferentes formas e gêneros literários são tratados segundo os métodos apropriados para seu tipo. Passagens individuais são consideradas dentro do seu contexto imediato no texto onde aparecem, bem como dentro de toda a Escritura. Estes intérpretes concentram a atenção nas palavras e nos aspectos externos, a fim de que estes os levem ao significado e espírito do texto. Para eles, "literalismo" significa procurar o significado claro sem exagero, distorção ou inexatidão.

J. J. SCOTT, JR.

Veja também INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA.

LITERATURA HERMÉTICA. Este título designa um conjunto de escritos associados com Hermes Trismegistos, a quem um relato popular, citado por Lactâncio, equipara com o quinto Mercúrio, chamado Thot pelos egípcios. Embora fosse um homem, era muito velho, e sua vasta erudição conquistou-lhe o título de Trismegistos (três vezes

grande). Escreveu muitos livros sobre o conhecimento das questões divinas, falando de um só Deus como Pai, conforme fazem os cristãos (*Institutas Divinos* i. 6). O Hermes grego foi, deste modo, assimilado no deus egípcio Thot. Hermes estava associado com a astrologia nos cultos alexandrinos (Clemente de Alexandria: *Stromateis* vi.4), e Festugière demonstrou o lugar de Hermes Trismegistos na literatura mágica egípcia.

Das obras religiosas, um conjunto de dezoito tratados gregos, inclusive o notável Poimandro, foi preservado; outro, Asclépio, sobrevive em latim, ao passo que M. Puech anuncia uma versão cóptica achada juntamente com obras gnósticas cristãs em Quenobosquiom, onde foram encontrados mais dois opúsculos herméticos (*Coptic Studies in Honor of W. E. Crum* – "Estudos Cópticos em Homenagem a W. E. Crum", pp. 91ss.); e Stobeu e outros citam fragmentos de outras obras.

A maioria destes escritos pertence, por concordância geral, aproximadamente aos séculos II e III d.C. São místicos, profundamente influenciados pelo pensamento platônico e estóico, mas nem sempre coerentes entre si. O uso da LXX parece indubitável, e a cosmogonia de Poimandro pressupõe Gn 1-2. O Logos figura com muito destaque, e há notáveis paralelos de linguagem com o Evangelho Segundo João: é improvável a cópia direta numa direção ou outra, embora o cristianismo talvez tenha influenciado alguns dos textos herméticos.

Não há evidência alguma de uma "igreja" hermética. A literatura representa um aspecto do movimento de religião pessoal gnóstica no período em que começou a missão cristã. É, portanto, essencialmente sincretista. Seja o que for que João e Hermes tenham tido em comum, nunca poderiam compartilhar da cruz do Logos pessoal.

A. F. WALLS

Veja também LOGOS; GNOSTICISMO.

Bibliografia. R. Reitzenstein, *Poimandres;* A. D. Nock e A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum,* 4 vols. (textos e tradução francesa); A. J. Festugière, *La révelation d'Hermès Trismégiste,* I; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* e *The Fourth Gospel.*

LIVRO DE ORAÇÃO COMUM. Historicamente, existem três livros com este título na Igreja Anglicana, embora ele tenha sido aplicado a livros em outras províncias da Comunhão Anglicana que, em grande medida, derivaram destes três.

Em 1549, o parlamento inglês promulgou um decreto de uniformidade exigindo que os clérigos usassem, a partir da Festa do Pentecoste daquele ano, "o Livro de Oração Comum e de Administração dos Sacramentos e outros Ritos e Cerimônias da Igreja segundo o Costume da Igreja Anglicana". Este manual de culto, revisado e reformado, foi, em grande medida, obra do Arcebispo da Cantuária, Thomas Cranmer e, no seu prefácio, Cranmer explicou que ele servia para fornecer oração comum nos dois sentidos da palavra. A partir daí, o culto na Igreja da Inglaterra, até então quase inteiramente em latim, seria celebrado na língua comum ("linguagem que possa ser compreendida e aproveitada ao ser ouvida") tendo uso comum em toda diocese (antes disso, havia vários usos diferentes).

Ao dirigirem os cultos, os clérigos anteriormente precisavam do missal (para a missa), do breviário (para os ofícios diários), do manual (para os ofícios ocasionais) e do pontifical (para os cultos episcopais). O novo livro continha tudo isto, com exceção do ordinário (para os cultos diários), que foi publicado separadamente em 1550, revisado e encadernado juntamente com as edições de 1552 e 1662. Além disso, ele incluía um calendário, um lecionário e a litania, além da tradução do saltério feita por Coverdale.

O primeiro Livro de Oração teve pouca receptividade. Os protestantes achavam que ele não havia ido suficientemente longe nas suas reformas, e em 1551 Martin Bucer publicou uma Censura, em que demonstrou detalhadamente as áreas onde o livro obscurecia ensinos bíblicos claros. Além disso, os que tendiam para o catolicismo romano (notavelmente o Bispo Gardiner, de Winchester) declaravam que o livro ainda ensinava as antigas doutrinas da missa. Como conseqüência, Cranmer produziu um segundo Livro de Oração em 1552, em que a posição protestante foi adotada muito mais claramente. Estes livros são conhecidos como o Primeiro e o Segundo Livros de Oração do rei Eduardo VI.

Quando Maria Tudor subiu ao trono britânico em 1553, o Segundo Livro de Oração foi abandonado enquanto ela restabelecia os ensinos e as práticas da Igreja de Roma e martirizava os protestantes principais. Em 1559, Elizabeth I restaurou o Segundo Livro com alterações mínimas. Durante o século seguinte, com a acessão de Jaime I em 1603 e a restauração de Carlos II em 1660, a luta entre os puritanos extremados e os episcopais ardia secretamente sem cessar, e as conferências de Hampton Court (1604) e Savoy (1661) foram realizadas numa tentativa de resolver as questões em pauta. No fim, relativamente poucas mudanças foram feitas, e em 1662 o decreto de uniformidade introduziu um terceiro *Livro de Oração Comum* que era basicamente o de 1552 em sua ênfase teológica.

Em 1637, o Arcebispo da Cantuária, William Laud, da ala da Igreja Alta, procurara impor sobre a Igreja da Escócia um livro que era muito mais semelhante ao de 1549 do seu ponto de vista doutrinário. Embora não tenha tido êxito, o livro dele formou a base do *Livro de Oração Comum* da Igreja Episcopal Escocesa, em 1764. Por uma estranha singularidade da história, a Igreja Episcopal Protestante na América do Norte fez uso deste livro ao compilar a sua liturgia e, assim, hoje em dia, a Comunhão Anglicana abrange províncias de ponto de vista mais católico ou mais protestante, dependendo de se sua liturgia deriva, em última análise, do protótipo de 1549 ou do de 1552.

Em 1872, o decreto de emenda ao decreto de uniformidade permitiu certas modificações na maneira de usar o Livro de Oração na Igreja Anglicana, como certas omissões, especialmente nos dias da semana; então, o decreto tornou-se conhecido como decreto dos cultos abreviados. A esta altura, no entanto, não foi feita nenhuma emenda ao texto.

Uma revisão do *Livro de Oração Comum* foi proposta na Igreja da Inglaterra em 1927, embora aprovada pelas convocações da Igreja e pela Casa dos Leigos da Assembléia da Igreja, o livro foi rejeitado pelo Parlamento, principalmente porque reintroduzira idéias controvertidas de antes da Reforma, em especial no Culto da Comunhão. Desde então, a Medida de Adoração e Doutrina em 1974 deu à Igreja da Inglaterra maior liberdade para controlar a sua liturgia e, como conseqüência, o *Livro Alternativo de Cultos* foi publicado em 1980 para suplementar com cultos modernos, mas não para substituir o *Livro de Oração Comum*. A autorização deste último ainda não pode ser retirada, a não ser pelo próprio parlamento.

D. H. WHEATON

Bibliografia. G. J. Cuming, *A History of Anglican Liturgy*; C. O. Buchanan, B. T. Lloyd e H. Miller, eds., *Anglican Worship Today*.

LIVRO DE ORDEM COMUM. Título usado historicamente pela Igreja da Escócia e pelas igrejas presbiterianas associadas em seus manuais de liturgia. A edição mais recente com este nome foi publicada para a Igreja da Escócia em 1979 e contém formas de

cultos em que Deus é tratado de "Tu", bem como na linguagem mais contemporânea "Você".

O conteúdo do livro consiste no culto divino (três formas extensas e uma abreviada para uso antes da Santa Ceia, bem como um esboço da ordem do culto de adoração pública quando a ceia do Senhor não é celebrada), cultos para a iniciação cristã, para a celebração do casamento, para funerais e para a ordenação e admissão de presbíteros. Contém, além disso, um lecionário, duas coletâneas de orações e prefácios apropriados para o ano cristão.

O primeiro livro com este título foi publicado pela autoridade da Assembléia Geral da Igreja da Escócia em 1562, e continha textos para a administração dos sacramentos. Dois anos mais tarde, uma outra edição incluiu matérias para todos os propósitos, inclusive salmos metrificados e versões de outras porções das Escrituras. A primeira edição tinha sido baseada, em grande medida, naquilo que era conhecido como O Livro de Cultos de Genebra, de John Knox (1556), introduzido por aquele reformador para a congregação inglesa em Genebra, que consistia principalmente de exilados do reinado de Maria. A tentativa de substituir o *Livro de Ordem Comum* pela chamada Liturgia Laudiana de 1637 precipitou a Liga e Aliança Solenes, mas em 1644 foi substituído pelo *Diretório do Culto Público.*

Visto que o *Livro de Ordem Comum* nunca havia sido um formulário absoluto como o *Livro de Oração Comum* na Inglaterra, mas, pelo contrário, um padrão e modelo para o culto, o ministro tinha licença para orações improvisadas bem como flexibilidade de uso. Isto levou a cultos muito "livres" durante os séculos XVIII e XIX, mas no século XX aconteceu a ressurreição do *Livro de Ordem Comum*. A Igreja Unida Livre da Escócia publicou um livro com esse título em 1928 e, depois, a própria Igreja da Escócia, após a reunião com aquela igreja, produziu o *Livro de Ordem Comum*, edição de 1940, posteriormente revisado em 1952. Além dos cultos em geral, este manual continha fórmulas interessantes para a dedicação de edifícios e móveis eclesiásticos, bem como alguma matéria devocional útil na forma de orações para ocasiões e graças especiais.

D. H. WHEATON

Bibliografia. W. D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship*; H. Davies, *Worship and Theology in England*, I, 274-93, IV, 370-72.

LIVRO DA VIDA. Nas cidades da antigüidade os nomes dos cidadãos eram incluídos num registro até à ocasião da sua morte; depois, seus nomes eram cancelados do livro dos viventes. Essa mesma idéia aparece no AT (Ex 32.32-33; Sl 69.28; Is 4.3). A partir da idéia de as pessoas serem registradas no livro divino dos vivos (ou dos justos) surge a idéia de elas pertencerem ao reino eterno de Deus ou de possuírem a vida eterna (Dn 12.1; Lc 10.20; Fp 4.3; Hb 12.23; Ap 13.8; 17.8; 20.15; 21.27). O fato de Cristo dizer que nunca apagaria o nome do vencedor do livro da vida (Ap 3.5), é a afirmação mais enfática possível de que a morte nunca nos poderá separar de Cristo e Sua vida (cf. Rm 8.38-39). A pessoa inscrita no livro da vida mediante a fé, permanece nele através da fidelidade, e seu nome poderá ser apagado somente em caso de deslealdade. Existem algumas evidências no sentido de que o nome de uma pessoa podia ser removido do registro da cidade antes de sua morte, no caso de ela ter sido condenada por um crime. No primeiro século, os cristãos leais a Cristo viviam sob a ameaça de serem classificados como rebeldes sócio-políticos e despojados da sua cidadania. Cristo, porém, oferece-lhes uma cidadania eterna e segura no Seu reino eterno, se ficarem firmes na sua lealdade a Ele.

Em Ap 13.8 tem sido debatido se as palavras "desde a fundação do mundo" (também 17.8) estão ligadas gramaticalmente com "não foram escritos" ou com "que foi morto". Em outras palavras, trata-se do Cordeiro que foi morto desde a criação do mundo? No grego, as duas interpretações são gramaticalmente aceitáveis. Mas a referência em Ap 17.8 subentende que a ordem das palavras (não a gramática) no grego favorece a segunda alternativa, e sugere que João está deliberadamente fornecendo um pensamento que complementa 17.8. No primeiro caso, a ênfase recairia no decreto feito na eternidade, no sentido da eleição do Filho como o agente da redenção da humanidade, mediante a salvação (13.8; 1 Pe 1.20); no segundo caso, a ênfase recai na presciência eterna de Deus, no tocante a um grupo de pessoas que teria sua parte na obra redentora do Filho eleito (17.8). De qualquer maneira, não se pode extrair das palavras "desde a fundação do mundo" uma comprovação da eleição do indivíduo para a salvação ou para a condenação, visto que Ap 3.5 subentende que a falta de uma reação humana favorável pode retirar o nome da pessoa do livro da vida.

A. F. JOHNSON

LOCKE, JOHN (1632-1704). Filósofo inglês, freqüentemente associado com o início do empirismo moderno, e defensor firme da pesquisa livre. Filho de um advogado, foi educado em Oxford para o ministério, estudou química e medicina, e serviu a família do Conde de Shaftesbury como médico, secretário e tutor. O estudo de Descartes despertou seu interesse pela filosofia, enquanto o estudo de Hobbes ajudou a formar suas idéias. Locke, um racionalista de coração, ironicamente libertou a filosofia de muitas de suas pressuposições racionalistas, e seu sistema filosófico é uma combinação entre o racionalismo cristão e o empirismo.

Em *Essay Concerning Human Understanding* ("Ensaio a Respeito do Entendimento Humano" — 1690), Locke retratou a mente humana como uma pedra bruta, uma folha de papel em branco, despojada de quaisquer caracteres, sem quaisquer idéias". As duas fontes de conhecimento da qual as idéias fluem são a experiência dos sentidos e a auto-reflexão. Por meio da reflexão, a pessoa percebe seus próprios estados e atividades, ao passo que, pela sensação, a pessoa verifica os efeitos de outras coisas. Locke desconsiderava o conceito platonista de Descartes quanto às "idéias inatas", e declarava que o conhecimento através da razão era uma "revelação natural". Este conhecimento através da experiência dos sentidos ou da auto-reflexão nunca era absoluto nem definitivo, mas provável ou razoável. Deste modo, Locke falava da "racionalidade" do cristianismo, argumentava a favor da existência de Deus e sustentava que a lei de Deus dá aos homens sua regra de moralidade. Locke parece interessar-se mais pelo aspecto da auto-reflexão, e os empiristas posteriores viriam a criticá-lo, por ter abandonado os conceitos mecanicistas diretos, preferindo a análise refletiva.

O lugar de Locke na história da teologia é demonstrado claramente na sua obra *Reasonableness of Christianity* ("Racionalidade do Cristianismo" — 1695). Neste tratado, ele declara com clareza que a essência do cristianismo é o reconhecimento de Jesus Cristo como o Messias, embora enfatize que a razão é o critério final para se averiguar a veracidade da Bíblia. Jesus foi enviado para o mundo a fim de oferecer o conhecimento verdadeiro a respeito de Deus e para fornecer um exemplo para o homem, e Locke sustentava que nem sequer os milagres estavam fora de harmonia com a razão. Locke reconhecia que o dogma cristão era incapaz de ser comprovado de modo irrefutável, mas declarava que Cristo confirmava uma lei moral já aparente na natureza (lei esta que também é executada por meio de recompensas ou castigos em

outro mundo). As implicações mais amplas deste pensamento são achadas na sua teoria do contrato social, que postulava uma sociedade ética daqueles que voluntariamente aceitavam um conjunto de princípios vantajosos para a sociedade e para o indivíduo.

Embora o extremamente popular Locke insistisse em que não era um deísta e que não queria abrir mão das Escrituras como revelação (dedicou seus últimos anos ao estudo da Bíblia), outros levariam suas idéias até estes extremos. Seus pensamentos filosóficos e teológicos forneceram, posteriormente, uma ponte à religião natural do deísmo.

D. A. RAUSCH

Veja também DEÍSMO; RACIONALISMO; EMPIRISMO, TEOLOGIA EMPÍRICA; ILUMINISMO.

Bibliografia. R. Aaron, *John Locke*; J. Colman, *John Locke's Moral Philosophy*; J. J. Jenkins, *Understanding Locke*.

LOGIA, PALAVRAS DE JESUS. *Logia* (o plural de *logion*) ocorre quatro vezes no NT (At 7.38; Rm 3.2; Hb 5.12; 1 Pe 4.11).

As formas singular e plural são comuns na literatura clássica no sentido de "oráculo divino". Nos textos da LXX, o singular ocorre vinte e cinco vezes e o plural, quatorze vezes, e os tradutores do Pentateuco, dos Salmos e de Isaías normalmente interpretam *'imrâ* ("declaração") por uma ou outra dessas formas quando Deus é o sujeito. Possivelmente, o tradutor dos Salmos equiparava *'imrâ* com Torá, especialmente no Sl 119. *Logia* é aplicado à fala humana somente no Sl 19.14, e este versículo provavelmente era entendido como uma petição de um pronunciamento profético e, portanto, oracular.

Na literatura helenística, *logia* designa as Escrituras (Josefo: *Guerra dos Judeus* vi.4) ou qualquer parte delas (*Carta de Aristéias* 158, 177), inclusive a parte narrativa. Quanto ao uso em Filo, Warfield diz: "Tudo quanto está nas Escrituras é oracular, toda passagem é um *logion*, quaisquer que sejam sua natureza e tamanho; e o conjunto, formado por estes oráculos, é *ta logia* ou até mesmo *to logion*".

Estes fatos fixam o significado no NT. Em Atos 7.38, os oráculos vivos são a Lei, talvez as tábuas escritas. Rm 3.2 refere-se ao AT propriamente dito, não "àqueles ditos dentro dele que se destacam como inconfundivelmente divinos" (Sanday e Headlam), nem à totalidade da revelação do AT e do NT (Kittel). Além disso, Hb 5.12 refere-se mais naturalmente ao AT como o alimento diário para os cristãos. Somente em 1 Pe 4.11 não há relação explícita com o AT. Nesse caso, o cristão que ministra deve consolar a si mesmo como portador de um "Assim diz o Senhor" (embora Bigg parafraseie: "conforme falam as Escrituras").

Os pais aplicam *logia* às Escrituras (1 Clemente liii). As palavras do Senhor também eram *logia* (Justino: *Trífon* 18); os hereges as pervertiam (Policarpo: *Filadélfios* 7.1). Papias escreveu uma *Exposição das Logia do Senhor*, da qual um fragmento ainda existente diz: "Mateus escreveu as *logia* em hebraico, e cada um os interpretava segundo podia" (Eusébio: *História* iii.39). Alguns referem esta expressão às fontes Q ou a uma coletânea de oráculos messiânicos do AT; mas Eusébio entende claramente que Papias se refere ao primeiro evangelho. Ele o chamaria de *logia*, porque o ensino era a sua preocupação principal ou porque "oráculos" já era um título coletivo aplicado a um evangelho reconhecido, como o era para o AT. Este último é claramente o sentido em 2 Clemente xiii, e provavelmente em Policarpo vii.

O Papiro Oxirrinco I foi chamado "Logia de Jesus" pelos primeiros editores,

Grenfell e Hunt.

Veja também PALAVRAS DE JESUS; ESCRITURA.

A. F. WALLS

Bibliografia. A. Debrunner *et al.*, *TDNT*, IV, 69-193; B. B. Warfield, "The Oracles of God," in *Inspiration and Authority of the Bible*; J. W. Doeve in *Studia Paulina*; B. W. Bacon, *Studies in Matthew*.

LOGOS. O termo grego mais comum aplicado a "palavra" no NT; ocasionalmente com outros significados (*e.g.*, "relato", "raciocínio", "motivo"); especificamente no prólogo ao quarto evangelho (Jo 1.1, 14) e talvez em outros escritos joaninos (1 Jo 1.1; Ap 19.13) é usado a respeito da segunda Pessoa da Trindade. Na linguagem grega comum também significa "razão".

O Uso Joanino. Segundo João 1.1-8, o Logos já estava presente na criação ("no princípio" refere-se a Gn 1.1), no mais estreito relacionamento com Deus ("com" = *pros*, não *meta* nem *syn*). Na realidade, o Logos *era* Deus (não "divino" como Moffatt — o predicado sem artigo é gramaticalmente exigido mas também pode indicar uma distinção entre as pessoas). Este relacionamento com Deus estava em vigor no momento da Criação (1.2). Toda a obra da criação foi levada a efeito através ("por" = *dia*, v. 3) do Logos. Sendo a fonte da vida (1.4, pontuação provável) e a luz do mundo (cf. 9.5). e de todo homem (1.9, pontuação provável), e ainda continuando (tempo presente em 1.5) esta obra, o Logos encarnou-Se, revelando o sinal da presença de Deus e a Sua natureza (1.14).

O prólogo, portanto, revela três facetas principais do Logos e de Sua atividade: Sua divindade e relacionamento íntimo com o Pai; Sua obra como agente da criação; e Sua encarnação.

Em 1 Jo 1.1 "o Logos da vida", visto, ouvido e tocado, pode referir-se ao Cristo pessoal da pregação apostólica, ou impessoalmente à mensagem a respeito dEle. Ap 19.12, retrata Cristo como um general vencedor chamado o Logos de Deus. Como em Hb 4.12, é o quadro veterotestamentário dos efeitos esmagadores da palavra de Deus (cf. a linguagem figurada do v. 15) que está em mente.

Pano de Fundo do Termo. *AT.* Vários fatores oferecem algum preparo para o uso em João. Deus cria mediante a palavra (Gn 1.3; Sl 33.9) e Sua palavra, às vezes, é referida semipessoalmente (Sl 107.20; 147.15, 18); é ativa, dinâmica e obtém os resultados pretendidos (Is 50.10-11). A sabedoria de Deus é personificada (Pv 8 — note especialmente os vv. 22ss, a respeito da obra da sabedoria na criação). O Anjo do Senhor, às vezes, é referido como Deus, às vezes como diferente dEle (cf. Jz 2.1). O nome de Deus é semipersonalizado (Ez 23.21; 1 Rs 8.29).

O Judaísmo Palestino. Além da personificação da sabedoria (cf. Eclesiástico 24) os rabinos usavam a palavra *mēʼmrā'*, "palavra", como perífrase de "Deus". Este uso ocorre nos targuns.

A Filosofia Grega. Entre os filósofos, o significado de Logos varia, mas, em geral, representa "razão" e reflete a convicção grega de que a divindade não pode entrar em contato direto com a matéria. O Logos é um pára-choque entre Deus e o universo, e a manifestação do princípio divino no mundo. Na tradição estóica, o Logos é tanto a razão divina quanto a razão distribuída no mundo (e, portanto, na mente).

O Judaísmo Helenístico. No judaísmo alexandrino havia plena personificação do verbo na Criação (Sab. Sal. 9.1; 16.12). Nos escritos de Filo que, embora fosse judeu, bebeu profundamente do platonismo e do estoicismo, o termo aparece mais de 1300 vezes. O Logos é "a imagem" (Cl 1.15); a primeira forma (*prōtogonos*), a representação

(*charaktēr*, cf. Hb 1.3), de Deus; e até mesmo um "Segundo Deus" (*deuteros theos*; cf. Eusébio, *Praeparatio Evangelica* vii. 13); o meio pelo qual Deus cria o mundo a partir da grande desolação; e, além disso, o meio pelo qual Deus é conhecido (isto é, com a mente. O conhecimento mais estreito podia ser recebido diretamente, em êxtase).

A Literatura Hermética. Logos ocorre freqüentemente na literatura hermética. Embora sejam pós-cristãos, estes escritos são influenciados pelo judaísmo helenístico. Indicam a doutrina do Logos, em termos semelhantes aos de Filo, nos círculos místicos pagãos.

Origens da Doutrina de João. João 1 é radicalmente distinto do uso filosófico. Para os gregos, Logos era essencialmente razão; para João, essencialmente palavra. A linguagem que Filo e o NT têm em comum levou muitos a considerarem que João dependia de Filo. Mas o Logos de Filo é naturalmente referido como neutro, ao passo que o Logos de João é "Ele". Filo não se aproximou mais do que Platão de um Logos que talvez fosse encarnado, e não faz identificação alguma entre Logos e Messias. O Logos de João não é apenas o agente de Deus na criação; Ele é *Deus* e Se torna encarnado, revelando e redimindo.

O *mē'mrā'* rabínico dificilmente é mais do que uma substituição reverente do nome divino; não é um conceito suficientemente substancial; nem é provável algum contato direto com os círculos herméticos.

A origem da doutrina do Logos em João acha-se na Pessoa e na obra do Cristo histórico. "Jesus não deve ser interpretado pelo Logos: Logos é inteligível somente à medida que pensamos em Jesus" (W. F. Howard, *IB*, VIII, 442). Sua expressão é apropriada principalmente devido à conotação veterotestamentária de "palavra" e da sua personificação da sabedoria. Cristo é o Verbo ativo de Deus, Sua revelação salvífica ao homem decaído. Não é por acidente que tanto o evangelho quanto Cristo, que é o assunto do evangelho, sejam chamados "a palavra". Mas o uso de "Logos" no mundo helenístico contemporâneo tornou-o um conceito útil para "construir pontes".

Em duas passagens no NT onde Cristo é descrito em termos que relembram o Logos de Filo, a palavra "Logos" está ausente (Cl 1.15-17; Hb 1.3). Sua introdução à linguagem cristã tem sido atribuída a Apolo.

Logos no Uso Cristão Primitivo. Os apologistas acharam Logos um termo conveniente para expor o cristianismo aos pagãos. Usavam seu sentido de "razão", e alguns chegaram, assim, a ver a filosofia como uma preparação para o evangelho. As implicações hebraicas de "palavra" eram desenfatizadas, mas nunca totalmente perdidas. Alguns teólogos distinguiam entre o *Logos endiathetos*, ou Palavra latente na Deidade desde a eternidade, e o *logos prophorikos*, que foi pronunciado e se tornou eficaz na criação. Orígenes parece ter usado a linguagem do *deuteros theos*, de Filo. Nas principais controvérsias cristológicas, no entanto, o uso do termo não esclareceu as questões principais, e não ocorre nos grandes credos.

A. F. WALLS

Veja também PALAVRA, PALAVRA DE DEUS, PALAVRA DO SENHOR; JESUS CRISTO; JOÃO, TEOLOGIA DE.

Bibliografia. R. G. Bury, *The Logos Doctrine and the Fourth Gospel*; C. H. Dodd, *The Fourth Gospel*; W. F. Howard, *Christianity According to St. John*; Commentaries on John by B. F. Westcott, J. H. Bernard, C. K. Barrett; R. L. Ottley, *Doctrine of the Incarnation*; A. Debrunner, *TDNT*, IV, 69ss.; H. Haarbeck *et al.*, *NDITNT, III, 389ss.; F. E. Walton, The Development of the Logos Doctrine in Greek and Hebrew Thought.*

LOISY, ALFRED FIRMIN (1857-1940). Modernista francês e estudioso bíblico católico. Nasceu em Ambrières na Lorena francesa, estudou no seminário em Chalons-sur-Marne (1874-79) e depois no Institute Catholique, em Paris (1879-81). Ordenado em 1879, em 1881 começou a ensinar hebraico e assírio, e posteriormente exegese bíblica nesse instituto. Mas, por empregar os cânones da crítica histórica em seus ensinos bíblicos, foi demitido em 1893. De 1894 a 1899, serviu como capelão das freiras ensinadoras dominicanas em Neuilly. Em 1900, foi nomeado lente na ciência da religião, na École Pratique des Hautes Études.

Em 1902, Loisy publicou *L'évangile et l'église* ("O Evangelho e a Igreja"), como resposta ao protestante alemão liberal Adolf Harnack, que no seu livro *Das Wesen des Christentums* ("A Essência do Cristianismo") tinha sustentado que a essência do cristianismo consistia na aceitação da doutrina de Cristo quanto à paternidade de Deus e à fraternidade do homem — isto é, a religião *de* Jesus,não a religião *concernente a* Jesus. O cristianismo com sua igreja institucional representava uma perversão do evangelho original. Loisy, porém, argumentava que Jesus pregava um reino futuro objetivo, do qual Seu messiado era o aspecto central. Quando este reino não se tornou imediatamente uma realidade concreta, surgiu a igreja organizada, com sua hierarquia, culto e credos, como o instrumento necessário, através do qual o evangelho cristão pudesse ser proclamado ao mundo. Mas este argumento apologético não se ajustava bem às idéias da instituição eclesiástica. Em 1903, a obra de Loisy, *L'évangile et l'église*, juntamente com quatro outras de sua autoria, foi colocada no índice de livros proibidos. Em 1904, demitiu-se do seu cargo na École Pratique, e em 1906, deixou de exercer suas funções sacerdotais. Em 1907, o papa Pio X, no seu decreto *Lamentabili* e na sua encíclica *Pascendi gregis*, "Contra os Erros dos Modernistas", condenou as posições de Loisy como "a síntese de todas as heresias". Recusando-se a aceitar esta condenação papal, Loisy foi excomungado em 1908.

De 1909 a 1930, Loisy foi professor de História das Religiões, no Collège de France. Embora continuasse a publicar obras eruditas, principalmente no campo do cristianismo primitivo, não se aproximou da ortodoxia católica, e morreu sem se reconciliar com a Igreja.

N. V. HOPE

Veja também CATOLICISMO LIBERAL.

Bibliografia. A. Loisy, *My Duel with the Vatican*; M. D. Petre, *Alfred Loisy, His Religious Significance.*

LOUVOR. A Bíblia está repleta de louvor e adoração a Deus. O louvor pode ser definido como a homenagem prestada a Deus por Suas criaturas, em adoração à Sua Pessoa e em ações de graças por Seu favores e bênçãos. Os anjos que são valorosos em poder louvam o Senhor (Sl 103.20). Suas vozes se levantaram em adoração no nascimento de Cristo (Lc 2.13-14), e nos dias de tribulação, que estão por vir, eles participarão, exclamando: "Digno é o Cordeiro, que foi morto" (Ap 5.11-12).

Louvor é dado a Deus por Israel, especialmente nos "Salmos Halel" (Sl 113-18). Não somente Israel, mas também todos quantos servem a Deus, tanto no céu quanto na terra, nos mares e tudo quanto se movimenta ali, deve dar os devidos louvores ao Senhor (Sl 135.1-2; 69.34; 150.6).

Deus pode ser louvado com instrumentos musicais e com cânticos (Sl 150.3-5; 104.33). O sacrifício (Lv 7.13), o testemunho (Sl 66.16) e a oração (Cl 1.3) também são atividades em que o louvor se expressa. O louvor pode ser prestado em público bem como em particular (Sl 96.3); pode ser uma emoção interior (Sl 4.7) bem como uma

expressão externa (Sl 51.15). É dado a Deus por Sua salvação (Sl 40.10) bem como pela grandeza de todas as Suas obras maravilhosas (Ap 15.3-4). Deus deve ser louvado por Suas qualidades inerentes, Sua majestade (Sl 104.1) e santidade (Is 6.3).

O louvor ocasionalmente tem a humanidade como seu objeto e, neste caso, o elogio pode ser merecido (Pv 31.28, 31) ou imerecido (Mt 6.2). O apóstolo Paulo procurava a glória de Deus mais do que o louvor dos homens (1 Ts 2.6), mas reconhecia um louvor legítimo como homenagem ao serviço cristão de distinção (2 Co 8.18). Semelhante louvor pode tornar-se um incentivo à vida de santidade (Fp 4.8).

Não é bom reter a glória que corretamente pertence a Deus, pois Ele diz: "O que me oferece sacrifício de ações de graça, esse me glorificará" (Sl 50.23). Cada coração crente que medita nas Suas obras (Sl 77.11-14), que narra os Seus benefícios (Sl 103.2) e que dá graças por Seu dom inefável (2 Co 9.15) verá no louvor a Deus não somente um dever como também um prazer.

G. B. STANTON

LUCAS, TEOLOGIA DE. A Evidência. A teologia de Lucas pode ser discernida, observando-se várias linhas de evidências convergentes. Visto que falta nos evangelhos a seqüência lógica das declarações proposicionais que caracterizam as epístolas, são necessários muitos cuidados na avaliação exata destas evidências. Devem ser considerados os seguintes aspectos:

Estrutura Narrativa. A declaração cuidadosa do propósito, colocada antes do começo da narrativa, é um alerta ao leitor no sentido de ele notar os fatores que contribuem para termos certeza quanto à veracidade do evangelho cristão. A inclusão das narrativas do nascimento, em contraste com Marcos e João, e com episódios diferentes dos que são registrados em Mateus, chama a atenção do leitor a certos temas no tocante ao messiado e à filiação de Jesus. O emprego de uma estrutura quiástica no "Benedictus" de Zacarias (1.68-79) concentra a atenção no tema central — juramento/aliança — juntamente com os outros temas repetidos: a "vinda" ou "visitação" de Deus, Seu "povo", "salvação", "profetas", da "mão" dos "inimigos", e dos "pais". A introdução de duas testemunhas, Simeão e Ana, segundo o padrão aceito, chama a atenção à identidade do menino como o Messias prometido e a confirma (2.25-38).

Dentro da narrativa do ministério de Jesus, certos toques editoriais têm efeito poderoso no destaque dos temas teológicos. Por exemplo, mediante a omissão da maior parte da narrativa de Marcos em 6.45-8.26, Lucas consegue avançar rapidamente do relato da tempestade acalmada (Mc 4.35-41; Mt 8.23-27; Lc 8.22-25), com sua importante pergunta apogística: "Quem é este?", fazendo pausas para registrar apenas alguns incidentes, mormente aqueles com relevância messiânica, até à pergunta de Herodes: "Quem é, pois, este?" (Lc 9.9), bem como à pergunta feita em Cesaréia de Filipe: "Quem dizeis que eu sou?" Outro emprego da estrutura é a inclusão da divisão central, incomparável. Esta não somente contém uma coletânea dos ensinos de Jesus, como também destaca um tema de viagem. Há um forte sentido de movimento em direção a Jerusalém, a cidade de destino no plano de Deus (9.51; 53; 13.22, 33; 17.11; 18.31). Cf. 9.31; 19.11, 28 quanto a Jerusalém, e 9.57; 24.13-17 quanto a alguns exemplos das referências específicas de Lucas à viagem. A introdução a esta divisão antevê especificamente a ascensão de Jesus ("assunto ao céu," Lc 9.51; cf. o mesmo termo em At 1.2). Esta é uma ênfase exclusiva de Lucas, o evento final do seu evangelho (24.50-53).

O Vocabulário. A observação cuidadosa da freqüência das palavras,

principalmente quando é analisada segundo a estatística, fornece importante evidência da ênfase teológica, especialmente numa comparação com os demais evangelhos. Observar a freqüência relativa de palavras como "salvação", "pecador", "hoje", "Deus", "palavra", "cidade", e vários termos agrupados nos campos semânticos que se relacionam com a pobreza e a riqueza (citando apenas poucos exemplos) é fundamental para avaliarmos a teologia de Lucas. Um exemplo é a freqüência incomum de "hoje" (Lc 2.11; 4.21; 5.26; 12.28; 13.32, 33; 19.5, 9; 22.34, 61; 23.43 e nove vezes em Atos).

O Contexto. Nesse assunto vemos, de modo especial, como convergem as linhas da evidência. Quando várias palavras relevantes ocorrem juntas num trecho que claramente tem importância teológica, em especial quando aparece num ponto crucial da narrativa, o leitor pode ter certeza de que o autor está fazendo uma declaração teológica de relevância. A conversa entre Jesus e Zaqueu exemplifica esse fato. Ela ocorre pouco antes da entrada triunfal de Jesus, centraliza-se em um dos chamados "pecadores" (Lc 19.7), os proscritos sociais e outras pessoas mal vistas que Lucas destaca como objetos da preocupação de Jesus. O vocabulário inclui termos-chave tais como "hoje" e "salvação". Outro evento relevante ocorre no início do ministério de Jesus: sua pregação na sinagoga de Nazaré. Essa pregação contém uma declaração programática a respeito da unção que Jesus recebeu do Espírito Santo para pregar as boas-novas aos pobres. O emprego significativo de Isaías 61, com seu tema do jubileu (o "ano aceitável do Senhor") contribui para sua importância teológica.

Panos de Fundo Geográfico e Histórico. Outras indicações teológicas se vêem na ênfase que Lucas dá a esses aspectos. Lucas coloca os eventos salvíficos dentro do contexto da história humana. Sua descrição do direcionamento de Jesus a Jerusalém, a partir de Lc 9.51, aponta para a paixão, ressurreição e ascensão.

Resumindo: cada aspecto do evangelho, desde as palavras isoladas até ao cenário histórico mais amplo, é digno de pesquisa na procura de informações teológicas.

Temas Teológicos. Alguns dos temas e tópicos específicos em Lucas são:

Cristologia. Assim como nos demais evangelhos, Jesus é visto como o Messias (*e.g.*, Lc 9.20). Ele é, também, o Filho de Deus, conforme indica o anjo (Lc 1.35) e segundo Ele mesmo reconhece aos doze anos de idade (Lc 2.49). Uma das contribuições exclusivas de Lucas é apresentar Jesus como profeta. Jesus é comparado e contrastado com João Batista como figura profética. Lucas faz alusão ao papel profético dEle, em 4.24-27 e 13.33. Além disso, o ministério de Eliseu é relembrado na ocasião da ressurreição do filho da viúva de Naim, perto de onde Eliseu ressuscitara o filho da "grande mulher" de Suném.

Soteriologia. Sem dúvida alguma, Lucas enfatiza a necessidade e a provisão da salvação. O evangelho focaliza a cruz através das predições da paixão (9.22, etc.), assim como fazem Mateus e Lucas, nos primeiros prenúncios, em 2.35 e 5.35; e especialmente através das declarações durante a Última Ceia (22.19-22). Em Atos, a cruz é vista como a vontade de Deus, embora seja levada a efeito por pessoas pecaminosas (At 2.23). Embora nem seu evangelho nem Atos contenham as declarações específicas que nos são conhecidas pelos escritos de Paulo, quanto à teologia da expiação, a doutrina de Lucas não é deficiente. O Evangelho apresenta a necessidade da salvação e o avanço de Jesus até à cruz, e isto de modo vívido; Atos declara a oportunidade de se receber perdão mediante Cristo (*e.g.*, 2.38; 4.12; 10.43; 13.39).

Glória. Todavia, Lucas tem uma teologia bem acentuada da glória. Ele enfatiza a vitória da ressurreição com uma declaração da vindicação de Jesus (At 2.24; 3.15; 4.10; 10.39-42; 13.26-37; 17.31). A ascensão é ressaltada profeticamente no meio do

evangelho (9.51) e no meio da obra em dois volumes de Lucas: Lc 24 e At 1.

Doxologia. Esta teologia da glória tem sua expressão prática nas repetidas atribuições de glória a Deus. Estas ocorrem especialmente na ocasião do nascimento de Cristo (2.14) e por ocasião das curas (*e.g.*, Lc 5.25-26; At 3.8-10).

O Espírito Santo. O Espírito tem posição de destaque desde o início (Lc 1.15, 41; 2.25-35). Jesus foi concebido pelo poder do Espírito (1.35). Estava cheio do Espírito e guiado pelo Espírito, na ocasião da sua tentação (4.1). O Espírito estava sobre Ele no Seu ministério (4.18). O Senhor prometeu que o Espírito Santo seria dado como resposta à oração (11.13) e como antegozo do Pentecoste (24.49; At 1.4). Não há dúvida nenhuma de que o Espírito Santo ocupa lugar de destaque no livro de Atos.

Oração. A oração teve importância especial nos tempos de crise na vida de Jesus (Lc 3.1; 6.12; 9.18) e nos perigosos dias iniciais da igreja (e.g., At 4.23-31; 6.4, 6; 8.15; 9.11; 10.2; 13.3).

O Poder de Deus. Assim como os demais evangelhos, Lucas registra os milagres de Jesus, e emprega a palavra *dynamis*. Esta ênfase continua em todo o Livro de Atos.

Senso de Destino; Profecia e Cumprimento. Esta é uma ênfase exclusiva de Lucas. O verbo *dei*, "é necessário", ocorre freqüentemente com referência às coisas que Jesus "deve" realizar, (Lc 2.49; 4.43; 9.22; 13.33; 24.7, 26, 44-47). Essa ênfase se vê tanto em termos de realização (Lc 1.1, que traduz *peplērophorēmenōn* como "se realizaram" [ARA] quanto do cumprimento das profecias do AT. "As provas segundo as profecias "são um aspecto relevante dos escritos de Lucas.

Escatologia. Este aspecto da obra de Lucas já deu ocasião a muitas discussões. H. Conzelmann achava que Lucas escreveu num contexto de preocupação, porque Jesus ainda não havia voltado. Alega-se que Lucas equilibrou esta suposta "demora da *parousia*" ao repensar os ensinos de Jesus, retratando um longo período de tempo, no qual a igreja deve continuar. Sem debatermos aqui as várias idéias de Conzelmann quanto a esse tema e a outros semelhantes, podemos notar que estudos posteriores revelaram que, embora Lucas tenha previsto um período de serviço fiel anterior à volta do Senhor (*e.g.*, a parábola das dez minas, Lc 19.11-27), ele ainda mantém nítidos ensinos escatológicos (*e.g.*, 12.35-40) e um senso de iminência (*e.g.*, 18.8). O que Lucas rejeita é a especulação mal orientada (cf. Lc 17.20-21), e não a iminência da volta do Senhor. É nesse contexto que se deve ver a ênfase incomparável que Lucas dá a "hoje".

Israel e o Povo de Deus. A palavra *laos*, "povo", é empregada com significado especial em Lucas. Em contraste com as multidões (*ochloi*) e os governantes hostis, o "povo" está disposto a acolher Jesus. Naturalmente, no período de Lucas-Atos, a maioria desse povo consistia de judeus. Parece que Lucas trata da natureza do povo de Deus, a posição da igreja em relação aos judeus descrentes. Ele enfatiza os milhares de judeus que creram (At 21.20), embora descreva como Paulo se voltou aos gentios.

A Palavra de Deus. Este é um tema mais importante nos escritos de Lucas do que geralmente se reconhece. *Logos* ocorre no prólogo ao evangelho (1.2), em 4.22, 32, 36 e notavelmente na Parábola do Semeador, que ressalta a obediência à Palavra de Deus (Lc 8.4-15). Em Atos, o crescimento da "palavra" forma um paralelo com o crescimento da igreja (At 4.31; 6.7; 12.24).

Discipulado. Lucas contém ensinos que não aparecem nos demais evangelhos. Além de 9.23-26, que tem paralelos em Mateus e Marcos, Lucas tem seções importantes sobre o discipulado, em 9.57-62; 14.25-33.

Pobreza e Riqueza. O evangelho, endereçado a uma pessoa rica, registra a missão de Jesus aos pobres (4.18). Lucas se refere a uma inversão futura dos papéis sociais no "Magnificat" (1.46-55), nas bem-aventuranças (juntamente com os ais, que somente Lucas descreve; 6.20-26), e na história do rico e Lázaro (16.19-31). Lucas oferece

ensinamentos diretos sobre as posses (Lc 12.33), inclui o único comentário sobre a ganância dos fariseus (Lc 16.14) e enfatiza a generosidade da igreja ao repartir com os necessitados (At 2.44-45; 4.32-37; 11.27-30).

Estudos Recentes. O estudo da teologia de Lucas tem sido feito com grande vigor durante estas últimas décadas. A obra criativa de Conzelmann deu origem a vários tratados sobre a teologia de Lucas. As questões em pauta têm sido: o propósito de Lucas ao escrever o evangelho e Atos, a extensão e a relevância da sua redação editorial, e o efeito que as tendências teológicas do autor podem ter tido na sua fidedignidade histórica. Segundo Conzelmann, o propósito de Lucas era expor seu esquema da história da salvação. Marshall entende que a obra de Lucas é um testemunho da própria salvação. Outros têm visto um tema apologético (*e.g.*, a defesa do cristianismo visando um propósito ou outro) ou um tema teológico (*e.g.*, a identidade do povo de Deus). A avaliação que fazemos da extensão do trabalho de Lucas como redator servindo a seus propósitos depende da nossa avaliação de vários assuntos. "S" recebe modificações editoriais devidas à teologia, ao estilo ou às fontes usadas? Em se tratando de fontes, havia motivos teológicos para o uso de determinadas fontes, permitindo que seus dados teológicos permanecessem sem modificações? É necessário pressupor, conforme freqüentemente se faz, que os propósitos teológicos de Lucas afetaram de modo adverso sua objetividade teológica? Uma defesa da fidedignidade de Lucas tanto como historiador quanto como teólogo pode ser lida na obra de Marshall, alistada na Bibliografia abaixo. Concluindo: a advertência de Fitzmyer contra a interpretação da teologia de Lucas em termos das nossas próprias idéias a respeito dele é, em si, um comentário a respeito de muitas obras publicadas sobre o assunto.

W. L. LIEFELD

Veja também TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO; MATEUS, TEOLOGIA DE; MARCOS, TEOLOGIA DE; JOÃO, TEOLOGIA DE.

Bibliografia. C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study;* H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke;* N. A. Dahl, "The Purpose of Luke-Acts," in *Jesus in the Memory of the Early Church*; E. E. Ellis, *Eschatology in Luke*; H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History*; J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*; E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts;* J. Jervell, *Luke and the People of God*; L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*; L. E. Keck e J. L. Martyn, eds., *Studies in Luke-Acts*; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*; A. J. Mattill, Jr., *Luke and the Last Things*; J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in Its Historical Setting*; N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ*; C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, e (ed.) *Perspectives on Luke-Acts;* D. L. Tiede, *Prophecy and History in Luke-Acts.*

LUTERO, MARTINHO (1483-1546). Principal líder da Reforma alemã. O pai de Lutero pertencia a uma família de camponeses, mas teve êxito na indústria de mineração, de maneira que teve condições para pagar uma excelente educação para seu filho. Lutero começou seus estudos na Ratschule, em Mansfeld, e provavelmente freqüentou a Escola da Catedral em Magdeburg, onde veio a ser influenciado pelos Irmãos da Vida Comum. Completou sua educação secundária na Goergenschule, em Eisenach, antes de entrar para a Universidade de Erfurt, em 1501. Recebeu o grau de bacharel em 1502 e o de mestre em 1505. Em consonância com os desejos do pai, começou a estudar Direito quando um encontro com a morte, durante uma tempestade acompanhada por raios, em julho de 1505, levou-o a fazer o voto de tornar-se monge.

Enquanto esteve no mosteiro, Lutero começou o estudo sério de Teologia, em Erfurt. Em 1508, foi enviado a Wittenberg para fazer preleções sobre Filosofia Moral na recém-fundada Universidade de Wittenberg. EM 1509, voltou a Erfurt, onde continuou seus estudos e deu preleções sobre Teologia. Seus professores em Erfurt seguiam a teologia nominalista de William de Occam e seu discípulo, Gabriel Biel, que fazia pouco caso do papel da razão na busca da verdade teológica, dando mais ênfase do que o escolasticismo clássico ao livre arbítrio e ao papel de seres humanos iniciarem sua própria salvação. Em 1510-11, Lutero viajou para Roma numa missão para sua ordem. Enquanto estava ali, ficou chocado com o mundanismo dos clérigos e desiludido pela indiferença religiosa deles. Em 1511, foi enviado de volta a Wittemberg, onde completou seus estudos para o grau de doutor em Teologia, em outubro de 1512. No mesmo ano, recebeu uma nomeação permanente para a cátedra de ensinos bíblicos naquela universidade.

Entre 1507-12, Lutero passou por intensas lutas espirituais, enquanto procurava merecer a sua própria salvação através da observância cuidadosa da regra monástica, a confissão constante e a mortificação de si mesmo. Provavelmente como resultado da influência da piedade popular e dos ensinos do nominalismo, Lutero considerava Deus como um juiz irado que esperava que os pecadores obtivessem sua própria justiça, cada um por si. Parcialmente devido a seu contato com o vigário geral de sua ordem, Johann von Staupitz, e da sua leitura de Agostinho, mas principalmente por meio do estudo das Escrituras, enquanto preparava suas preleções universitárias, Lutero mudou paulatinamente o seu conceito de justificação. Sua "experiência na torre", quando fez sua maior descoberta teológica e chegou ao pleno reconhecimento da doutrina da justificação pela fé somente, em geral tem sido datada antes de 1517. Estudos recentes, no entanto, têm sugerido que Lutero tinha razão quando declarou, perto do fim da sua vida, que ela não ocorreu senão em fins de 1518. Esta interpretação sustenta que Lutero progrediu gradualmente na sua compreensão da justificação, desde o conceito nominalista, que dava aos seres humanos um papel na iniciação do processo à livre graça de Deus, mas que acreditava que, depois da conversão, os seres humanos podiam cooperar. A doutrina luterana plenamente desenvolvida, que via a justificação como um ato forense em que Deus declara que o pecador é justo por causa da expiação vicária de Jesus Cristo sem qualquer mérito humano, em vez de ser um processo que durasse a vida inteira, não foi expressa claramente nos escritos de Lutero antes do seu sermão *Da Justiça Tríplice*, publicado perto do fim de 1518.

A Reforma começou em outubro de 1517, quando Lutero protestou contra um grande abuso na venda de indulgências, em suas Noventa e Cinco Teses. Estas foram traduzidas para o alemão, impressas, e circularam em todas as partes da Alemanha, dando origem a uma tempestade de protestos contra a venda de indulgências. Quando a venda das indulgências havia sido seriamente prejudicada, o papado procurou silenciar Lutero. Primeiramente ele foi confrontado numa reunião da sua ordem, realizada em Heidelberg em 26 de abril de 1518, mas ele usou o debate de Heidelberg para defender a sua teologia e fazer novos convertidos. Em agosto de 1518, Lutero foi intimado a ir a Roma e defender-se contra acusações de heresia, embora ele nada tivesse ensinado de contrário a qualquer doutrina medieval claramente definida. Por ser improvável que Lutero recebesse um julgamento imparcial em Roma, seu príncipe, Frederico o Sábio, interveio, e pediu que o papado enviasse representantes para debater com Lutero na Alemanha. Encontros com o Cardeal Cajetan, em outubro de 1518, e com Karl von Miltitz, em janeiro de 1519, não puderam obter de Lutero uma retratação, embora este continuasse a tratar com respeito o papa e seus representantes.

Em julho de 1519, no debate de Leipzig, Lutero questionou a autoridade do papado, bem como a infalibilidade dos concílios eclesiásticos, e insistiu na primazia das Escrituras. Isto levou seu oponente, Johann Eck, a identificá-lo com o herege da Boêmia do século XV, Jan Hus, num esforço para desacreditar Lutero. Depois do debate, Lutero tornou-se bem mais franco e expressava suas crenças com convicção cada vez maior. Em 1520, escreveu três panfletos de grande relevância. O primeiro, *Oração à Nobreza Cristã da Nação Alemã*, conclamou os alemães a reformarem a nação e a sociedade, visto que o papado e os concílios eclesiásticos não tinham conseguido fazê-lo. O segundo, *O Cativeiro Babilônico da Igreja*, colocou Lutero claramente nas fileiras dos heterodoxos, porque atacou a totalidade do sistema sacramental da igreja medieval. Lutero afirmava que havia apenas dois sacramentos, o batismo e a ceia do Senhor — ou três, no máximo, sendo que o arrependimento possivelmente tivesse qualidades de um terceiro — em vez de sete sacramentos. Ele também negou as doutrinas da transubstanciação e da missa sacrificial. O terceiro panfleto, *A Liberdade do Cristão*, foi escrito para o papa. Era não-polêmico, e ensinava claramente a doutrina da justificação pela fé somente.

Até mesmo antes da publicação destes panfletos, uma bula papal de excomunhão já tinha sido lavrada, para entrar em vigor em janeiro de 1521. Em dezembro de 1520, Lutero demonstrou seu repúdio à autoridade papal, queimando a bula. Embora tivesse sido condenado pela Igreja, Lutero ainda foi ouvido diante de uma dieta imperial em Worms, em abril de 1521. Na Dieta de Worms, foi conclamado a retratar-se quanto aos seus ensinos, mas ficou firme, desafiando, assim, a autoridade do imperador também, sendo que este o submeteu ao interdito imperial e ordenou que todos os seus livros fossem queimados. Na sua volta de Worms, Lutero foi seqüestrado por amigos que o levaram ao castelo de Wartburg, onde permaneceu escondido durante quase um ano. Enquanto estava em Wartburg, escreveu uma série de panfletos atacando práticas católicas, e começou sua tradução da Bíblia para o alemão. Em 1522, Lutero voltou para Wittemberg para tratar das desordens que tinham irrompido na sua ausência, e permaneceu ali pelo resto da sua vida. Em 1525, casou-se com Catarina von Borla, uma ex-freira, que lhe deu seis filhos. Lutero tinha uma vida familiar extremamente feliz e rica, mas sua vida em geral foi prejudicada por doenças freqüentes e controvérsias amargas.

Lutero quase sempre respondia a seus oponentes de modo polêmico, usando linguagem extremamente ríspida. Em 1525, quando os camponeses do sul da Alemanha se revoltaram, e rejeitaram seu apelo no sentido de negociarem pacificamente as suas queixas, Lutero os atacou violentamente num panfleto chamado *Contra a Horda Assassina dos Camponeses*. Uma controvérsia com o reformador suíço Ulrich Zuínglio, no tocante à ceia do Senhor, dividiu o movimento protestante, quando fracassou um esforço para resolver as diferenças numa reunião em Marburg em 1529. Durante toda sua vida, Lutero manteve uma carga esmagadora de trabalhos, escrevendo, ensinando, organizando a nova igreja e fornecendo a liderança geral para a Reforma alemã. Entre seus escritos teológicos mais importantes estão os Artigos de Smalcald, publicados em 1538, que definiram claramente as diferenças entre a teologia dele e a da Igreja Católica Romana.

Lutero, no entanto, nunca se considerou o fundador de uma nova organização eclesiástica. Ele dedicou sua vida à reforma da Igreja e à restauração da doutrina paulina da justificação à posição central na teologia cristã. Em 1522, quando seus seguidores começaram pela primeira vez a usar seu nome para se identificarem, rogou-lhes que não fizessem aquilo, e escreveu: "Vamos abolir todos os nomes de partidos, e chamar-nos cristãos, segundo o nome dAquele cujos ensinos sustentamos... Mantenho, juntamente com a igreja universal, a única doutrina universal de Cristo, que

é o nosso único Mestre". Morreu em Eisleben, em 18 de fevereiro de 1546, enquanto viajava a fim de arbitrar uma disputa entre dois luteranos da nobreza. Foi sepultado na Igreja do Castelo, em Wittemberg.

R. W. HEINZE

Veja também BREVE CATECISMO DE LUTERO; ARTIGOS DE SMALCALD, OS; NOVENTA E CINCO TESES, AS; COLÓQUIO DE MARBURGO; DISPUTA DE LEIPZIG; TRADIÇÃO LUTERANA, A.

Bibliografia. J. Pelikan e H. T. Lehmann, eds., *Luther's Works,* 56 vols.; H. T. Kerr, ed.., *A Compend of Luther's Theology;* P. Althaus, *The Theology of Martin Luther;* E. G. Rupp, *The Righteousness of God*; U. Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel*; A. G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther*; J. Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism*; R. H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*: H. Boehmer, *Martin Luther: Road to Reformation*; R. H. Fife, *The Revolt of Martin Luther*; H. Grisar, *Luther*, 6 vols.; H. G. Haile, *Luther: An Experiment in Biography*; E. G. Schwiebert, *Luther and His Times;* J. M. Todd, *Martin Luther: A Biographical Study.*

LUZ. Para os hebreus antigos, cercados por adoradores do sol, a luz era uma coisa sagrada, o símbolo natural da deidade. No AT, Deus é retratado criando a luz (Gn 1.3) e estando revestido dela (Sl 104.2), e o termo é usado junto com "vida" para expressar a bem-aventurança ulterior que Deus dá aos homens (Sl 36.9). No NT, *phōs* é empregada como uma expressão daquilo que é eternamente real, em contraste com o *skotos* do pecado e da irrealidade. Alguns remontam este contraste à antítese entre os reinos de Ahura Mazda e Angra Mainyu no zoroastrismo, e ela certamente empresta suas cores à doutrina dos dois espíritos, nos Rolos do Mar Morto. Platão associava o sol com a idéia do bem, e Filo considerava o Criador como o arquétipo da luz.

Em 1 Jo 1.5 é declarado de modo absoluto que *ho theos phōs estin.* Tiago chama a Deus, como Criador dos corpos celestes, *patros tōn phōtōn* (1.17), mas acrescenta a advertência de que Ele não muda de posição nem passa por eclipses, conforme acontece com aqueles outros. As epístolas pastorais relembram a majestade de Deus no Sinai, ao declararem que Ele habita em *phōs aprositon.* A luz no NT é mais freqüentemente aludida como aquilo que reside no Logos, e é descrita (Jo 1.3-45) como a luz dos homens. Ela entra no mundo, brilha nas trevas do erro, ilumina todo homem; mas somente aqueles que recebem o Logos se tornam filhos da luz e, finalmente, entram na Cidade Santa cujo *lychnos* é o Cordeiro (*arnion,* Ap 21.23).

Ao Se encarnar, o Logos torna-Se *phōs tou kosmos* (Jo 8.12). Na tradição rabínica, esta frase era aplicada à Torá e ao Templo, e não importava numa reivindicação de divindade; mas para João subentende que Cristo é a *phōs alēthinon*, a derradeira realidade. Em contraste, há muitas luzes menores, ou cópias da realidade, que derivam do Logos a sua chama transitória; semelhante *lychnos* era João Batista (Jo 5.35). A Luz verdadeira dá testemunho de Si mesma, porque a luz é evidência de si própria, e é pela luz que vemos a luz, As luzes menores dão testemunho do Logos.

A conversão de Paulo é essencialmente um encontro com a *phōs ek tou ouranou* (At 9.3). As escamas das trevas pecaminosas caem dos seus olhos, e ele é comissionado como luz dos gentios (At 13.47). Ele veste a armadura da luz, a fim de lutar contra os dominadores das trevas deste mundo, que são dirigidos por Satanás, que se transforma numa paródia de anjo de luz (2 Co 11.14). Ele exorta seus convertidos a andarem como filhos da luz (Ef 5.8).

Durante o êxodo, a luz de Deus foi revelada a Israel como Sua glória *shekinah* em nuvens e fogo. *Phōs* também é achada associada com *doxa*, em Is 60.1-3 (LXX). Os

relatos da transfiguração contêm os dois temas. As vestes de Cristo tornam-se brancas como *phōs* (Mt 17.2), e tanto Pedro quanto João insistem em que contemplaram a *doxa* de Deus no monte (Jo 1.14; 2 Pe 1.17). No quarto evangelho, a luz da glória de Cristo é manifestada não simplesmente no monte, mas em todos os Seus sinais, e o resultado é uma *krisis* ou discriminação pela luz: os malfeitores odeiam a luz; os que buscam a verdade vêm para a luz; quando a luz aparece, todos os homens julgam a si mesmos (Jo 3.19-21).

D. H. TONGUE

Veja também TREVAS.

Bibliografia. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*; A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran*; R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*; H.-C. Hahn *et al.*, *NDITNT*, III, 95ss.; H. Conzelmann, *TDNT*, IX, 310ss.; E. R. Goodenough, *By Light, Light*; D. Tarrant, "Greek Metaphors of Light," *SJT* 14:172ss.

M'CHEYNE, ROBERT MURRAY (1813-1843). Geralmente considerado um dos homens mais semelhantes a Cristo que já viveu na Escócia. Nasceu em Edimburgo e formou-se na Universidade de lá, onde conquistou distinção nos idiomas e prêmios na poesia, música e desenho. Sua conversão e chamado ao ministério ocorreram após a morte do seu piedoso irmão mais jovem, David, que havia orado muito tempo por Robert. Estudou para o ministério da Igreja da Escócia, sob a orientação do famoso teólogo Thomas Chalmers, em Edimburgo. Durante esse período do século XIX um reavivamento evangélico estava varrendo a Igreja da Escócia, o que acabou levando ao "Rompimento", quando então quase metade dos membros deixou a Igreja oficial para fundar a Igreja Independente da Escócia, mais evangélica, em 1843, o ano em que morreu M'Cheyne. O ministério de M'Cheyne fez parte desse movimento eclesiástico nacional. Em 1835, foi pastor adjunto nas paróquias de Larbert e Dunipace, perto de Stirling. Em 1836, foi chamado para a Igreja de S. Pedro em Dundee, que tinha cerca de quatro mil membros. Seu ministério ali foi marcado por profunda santidade pessoal, oração, compaixão pela salvação dos perdidos, pregação evangelística poderosa e aconselhamento incansável. Em 1839, passou seis meses na Palestina, examinando a possibilidade de uma obra missionária entre os judeus. Durante a sua ausência, irrompeu um reavivamento na sua congregação. Ao voltar, entregou-se àquela obra que logo se espalhou pelo país inteiro, tendo como resultado a conversão de milhares de pessoas. Morreu aos vinte e nove anos de idade. Sua biografia mantém perene popularidade.

D. F. KELLY

Bibliografia. M'Cheyne, *The Believer's Joy*; A. A. Bonar, *Memoir and Remains of the Rev. Robert Murray M'Cheyne; Sermons of Robert Murray M'Cheyne.*

MACDONALD, GEORGE (1824-1905). Teólogo escocês e literato, mais conhecido por seus contos de fadas para crianças e por suas fantasias para adultos. Foi, também, romancista e poeta, e escreveu cerca de vinte e seis romances nos quais examinou o comportamento humano e o comentou do ponto de vista cristão. Escreveu, também, uma quantidade considerável de poesias devocionais na tradição romântica. Seu poema "O Diário de Uma Alma Velha", composto de uma estrofe de sete linhas para cada dia do calendário, é uma excelente obra para apresentar ao leitor as atitudes e convicções devocionais místicas do autor.

Nasceu em Huntly, na Escócia, e formou-se no King's College, em Aberdeen, e

no Seminário Teológico de Highbury, em Londres. Em 1851, começou seu ministério na Igreja Congregacional "Trinity" em Arundel, no oeste do condado de Sussex. Forçado a pedir demissão quando os leigos levantaram objeções aos seus ensinos, levou sua família para Manchester, e logo começou sua carreira de escritor. Boa parte da sua vida foi vivida em pobreza e com pouca saúde, mas fez uma excursão como conferencista nos Estados Unidos em 1872-73, e sendo já um escritor maduro pôde morar no clima mais saudável da Itália.

MacDonald publicou cinco volumes de ensaios teológicos – *The Hope of the Gospel* ("A Esperança do Evangelho" – 1892), *The Miracles of Our Lord* ("Os Milagres de Nosso Senhor" – 1870) e três séries de *Unspoken Sermons* ("Sermões Não Pronunciados" – 1867, 1885 e 1889). Embora fosse um pensador perspicaz e coerente, desconfiava da capacidade de qualquer sistema abstrato de pensamento para conter a verdade, e achava que a imaginação, mais do que o intelecto, poderia chegar mais perto da verdade e incorporá-la de modo mais convincente. Daí a necessidade de compreender os escritos imaginativos de MacDonald, a fim de se apreciar de modo mais pleno seu pensamento e influência. De modo geral, suas convicções brotam de uma base calvinista escocesa, fortemente modificada pelo pensamento romântico alemão, que lhe foi transmitido pelas poesias e fantasias dos escritores alemães Novalis e E. T. A. Hoffmann.

As seguintes idéias caracterizam os escritos de MacDonald: A obediência ativa aos preceitos de Cristo é o elemento de suprema importância na experiência cristã. É o modo essencial de se corresponder a Deus como nosso amoroso Pai celestial que olha para todas as pessoas com imparcialidade e que gasta todas as Suas energias divinas em trazer os homens para Si mesmo, para o lar". Ele opera em primeiro lugar por intermédio de Cristo, que na Sua Pessoa como Filho de Deus é a nossa expiação. Os sofrimentos de Deus revelam o Seu amor. Mas Deus fala também através da totalidade da criação e da experiência humana, porque Seu Espírito reside em todas as coisas, oferecendo a cada homem aquilo que necessita – embora seja doloroso ou pareça terrível – para o crescimento espiritual. Aqueles que são receptivos às influências divinas estão passando pelo processo de se tornarem plenamente filhos de Deus na vontade e na ação; aqueles que rejeitam as intenções amorosas de Deus se reduzem a níveis espirituais grotescos. Mas, MacDonald expressa a esperança de que todos os habitantes do inferno acabarão, se arrependendo. Ele afirmava que, uma vez que Deus criou o homem a partir de Sua própria glória (não *ex nihilo*), a essência do eu de todo homem é divina. Todos os descrentes um dia receberão a oportunidade de ver tanto as realidades horríveis que vieram a ser aos olhos de Deus, quanto a verdadeira beleza do amor divino. O resultado inevitável desta visão será o arrependimento e a volta a Deus. Essas almas começarão, então, o longo processo de crescimento para a filiação divina. Dessa maneira, a graça de Deus será expressa por todas as eras do porvir, e o amor divino não será derrotado de modo algum.

Estas convicções estão contidas de modo imaginativo nas estórias para crianças – *The Princess and the Goblin* ("A Princesa e o Duende" – 1872), *The Princess and Curdie* ("A Princesa e Curdie" – 1883), e *At the Back of the North Wind* ("Atrás do Vento Norte" – 1871) – e em duas fantasias para adultos: *Phantastes* (1858) e *Lilith* (1895). O conto de fadas *The Golden Key* ("A Chave de Ouro") talvez seja sua obra-prima.

R. N. HEIN

Bibliografia. R. N. Hein, *The Harmony Within: The Spiritual Vision of George MacDonald* e (ed.) *Creation in Christ: The Unspoken Sermons of George MacDonald;* C. S. Lewis, *George MacDonald: An*

Anthology; G. MacDonald, *George MacDonald and His Wife*; S. Prickett, *Romanticism and Religion* e *Victorian Fantasy*; R. H. Reis, *George MacDonald*; R. L. Wolff, *The Golden Key*.

MACHEN, JOHN GRESHAM (1881-1937). Destacado teólogo conservador norte-americano, estudioso do NT e controversista eclesiástico. Machen nasceu em Baltimore, filho de uma distinta família sulina presbiteriana. Formou-se com altas honras na Universidade Johns Hopkins, onde, sob a orientação do renomado estudioso de grego, B. L. Gildersleeve, destacou-se nos estudos clássicos. Depois de um ano de estudos pós-graduados na Johns Hopkins, Machen ingressou na Universidade de Princeton para estudar sob a orientação de eruditos calvinistas como Warfield, Patton, Vos e R. D. Wilson.

Durante seu último ano de estudante, Machen recebeu a distinção de ter uma série de seus artigos publicada na *Princeton Theological Review*, com o título "Uma Discussão Crítica do Relato do NT Acerca do Nascimento Virginal de Jesus". Depois de formado em Princeton, em 1905, ainda tinha incerteza de um chamado ao ministério, de modo que foi para a Alemanha para fazer mais um ano de estudos pós-graduados nas universidades de Marburg e Göttingen. Embora tenha se impressionado e sido atraído pela teologia liberal de Wilhelm Herrmann, Machen abriu seu próprio caminho para um profundo compromisso com a infalibilidade das Escrituras e para as ênfases tradicionais da teologia reformada histórica.

Em 1906, Machen voltou para Princeton como instrutor no Departamento de NT. Continuou nesse cargo até ser empossado como professor de NT, em 1915. Foi apenas em 1913 que, finalmente, resolveu ser ordenado ao ministério. A partir de 1912, tornou-se mais amplamente conhecido como estudioso, através da publicação de vários artigos, críticas literárias e traduções.

Durante a Primeira Guerra Mundial, passou vários meses nas linhas de frente na França, servindo como obreiro da ACM. Depois da guerra, a atmosfera teológica na Igreja Presbiteriana do Norte e no Seminário de Princeton estava mudando do calvinismo tradicional para uma interpretação muito mais liberal ou "modernista" do cristianismo. Nas lutas intensas entre os fundamentalistas e os modernistas, durante as décadas de 1920 e 1930, Machen apareceu como um defensor internacional da autoridade bíblica e da teologia evangélica.

O corpo docente do Seminário de Princeton dividiu-se por causa de algumas dessas questões e, finalmente, as forças liberais na Igreja Presbiteriana "reorganizaram" o Seminário de Princeton, em 1929, de maneira que o ponto de vista deles prevalecesse administrativamente. Este fato causou o pedido de demissão de Machen, Van Til, Allis, Wilson e outros que, sob a orientação de Machen, fundaram o Seminário Westminster, na Filadélfia, em 1929.

Devido à sua preocupação com as tendências liberais entre os missionários presbiterianos, Machen fundou a Junta Independente de Missões Presbiterianas, em 1933. Este passo acabou lhe custando seu relacionamento com sua denominação. Foi processado pelo Presbitério de Nova Brunswick, em Trenton, Nova Jersey, em 1935 por ter desobedecido à ordem da assembléia geral no sentido de deixar a junta independente. Machen não recebeu permissão para se defender com base nas Escrituras nem para fazer qualquer referência às implicações teológicas do seu argumento. Foi suspenso do ministério, e seus apelos ao sínodo e à assembléia geral de 1936 foram indeferidos.

Em 11 de junho de 1936, Machen assumiu a liderança na organização da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (que em pouco tempo mudou seu nome para "Igreja

Presbiteriana Ortodoxa"). Esse novo agrupamento não cresceu tanto quanto se esperava, e dentro de pouco tempo passou por uma divisão dentro de suas próprias fileiras. Talvez parte do problema se achasse na decisão de Machen no sentido de dissolver a União da Aliança ("Covenant Union"), que era uma organização de crentes bíblicos dentro da Igreja Presbiteriana. O Rev. Walter Watson, de Siracusa, Nova Iorque, pediu que Machen mantivesse relações com esse grupo na antiga denominação, embora estivesse dando início a uma nova. Watson achava que, se assim fosse feito, com o passar do tempo muitos milhares de pessoas talvez resolvessem reunir-se àqueles que já haviam saído com Machen. Contudo, a União da Aliança foi dissolvida e, por isso, os evangélicos da nova denominação e aqueles que permaneceram na antiga ficaram sem o benefício da mútua comunhão e dos propósitos em comum no correr dos anos. Mesmo assim, o cristianismo evangélico no mundo ocidental deve muita coisa a Machen e às organizações que ele fundou, por explicarem com inteligência e coragem a verdade cristã histórica e por sua firme defesa dela.

Machen morreu durante uma viagem de pregação em Dakota do Norte. Entre seus livros mais influentes estão *The Origin of Paul's Religion* ("A Origem da Religião de Paulo" – Preleções "Sprunt" no Seminário "Union", no estado de Virgínia, em 1921); *NT Greek for Beginners* ("O Grego do NT para Principiantes" – 1923); *Christianity and Liberalism* ("O Cristianismo e o Liberalismo" – 1923); *What Is Faith?* ("O Que é a Fé? – 1925); *The Virgin Birth of Christ* ("O Nascimento Virginal de Cristo" [Preleções "Smyth" no Seminário de Colúmbia, em 1927]; *The Christian Faith in the Modern World* ("A Fé Cristã no Mundo Moderno" – 1936). Dois de seus livretos foram muito importantes: *The Attack upon Princeton Seminary – A Plea for Fair Play* ("O Ataque contra Princeton – Um Apelo à Eqüidade – 1927) e *Modernism and the Board of Foreign Missions* ("O Modernismo e a Junta de Missões Estrangeiras" – 1933). Machen também fundou duas revistas: *Christianity Today* ("O Cristianismo Hoje") e, mais tarde, *The Presbiterian Guardian* ("O Guardião Presbiteriano"), mas a publicação das duas já há muitos anos foi interrompida.

D. F. KELLY

Veja também FUNDAMENTALISMO; EVANGELICALISMO; TEOLOGIA DA ANTIGA PRINCETON.

Bibliografia. Machen, "Westminster Theological Seminary: Christianity in Conflict," in *Contemporary American Theology*, I, ed. V. Ferm; N. B. Stonehouse, *J. Gresham Machen: A Biographical Memoir;* H. W. Coray, *J. Gresham Machen: A Silhouette*; P. Woolley, *The Significance of J. Gresham Machen Today*; W. D. Livingston, *The Princeton Apologetics Exemplified by the Work of B. B. Warfield and J. Gresham Machen, a Study in American Theology 1880-1930;* F. A. Schaeffer, *The Church Before the Watching World*, cap. 3.

MACKINTOSH, HUGH ROSS (1870-1936). Teólogo e escritor escocês. Nasceu em Paisley, e formou-se com distinção na Universidade de Edimburgo e no "New College", passando, então, aos estudos pós-graduados de filosofia em Marburg. Foi um ministro da Igreja Independente da Escócia, em Tayport, de 1897 a 1901, quando passou a pastorear a mesma denominação em Beechgrove, Aberdeen, e então, foi nomeado catedrático de Teologia Sistemática no "New College", Edimburgo, em 1904, cargo este que deteve até sua morte. Foi eleito Moderador da Assembléia Geral da Igreja da Escócia em 1932.

Mackintosh tinha conhecimentos imensos do movimento teológico liberal no protestantismo alemão do século XIX e simpatia considerável por ele. Sua admiração

sempre esteve misturada, no entanto, com sua crítica aos erros do movimento segundo os via. Boa parte da sua obra foi um esforço para familiarizar o público britânico com os resultados da erudição alemã. Para concretizar essa sua intenção, traduziu (em conjunto com outros) obras de Ritschl e Schleiermacher. Além disso, em suas preleções e livros, reformulou as doutrinas tradicionais do cristianismo, à luz da erudição moderna. Em *Doctrine of the Person of Christ* ("Doutrina da Pessoa de Cristo"), prefere a teoria da *Kenōsis* da encarnação (segundo a qual Cristo foi esvaziado da Sua divindade) à fórmula de Calcedônia, segundo a qual Cristo tinha duas naturezas distintas (a divina e a humana) unidas numa só pessoa, sem confusão entre elas. Em *The Christian Experience of Forgiveness* ("A Experiência Cristã do Perdão"), ele se opõe à expiação como uma propiciação da ira de Deus, nega seu caráter penal e, em certos aspectos, harmoniza um conceito modificado da teoria da influência moral da expiação com outros conceitos teológicos mais tradicionais. Sua obra póstuma, *Types of Modern Theology* ("Tipos de Teologia Moderna" — 1937), permanece como um panorama clássico da teologia protestante alemã, desde Schleiermacher até Barth. Alguns têm considerado Mackintosh como uma ponte entre o liberalismo do século XIX e a teologia de Karl Barth.

D. F. KELLY

Bibliografia. Mackintosh, *Immortality and the Future, The Originality of the Christian Message, The Divine Initiative* e *Some Aspects of Christian Belief*; J. W. Leitch, *A Theology of Transition;* H. Wyatt, *New College Edinburgh, a Century History.*

MÃE DE DEUS. Este título foi conferido a Maria, mãe de Jesus, no Concílio de Éfeso, em 431. Um bispo chamado Nestório — primeiramente presbítero em Antioquia e depois promovido a patriarca de Constantinopla, mas deposto pelo Concílio — achara difícil aceitar que a criança nascida de Maria era "Deus", e sua dificuldade expressou-se em sua recusa em descrever Maria como "Mãe de Deus" conforme era comumente chamada para enfatizar a divindade de Cristo. O concílio decretou que o título podia ser corretamente dado a Maria, porque Aquele que nela foi concebido foi-o pelo Espírito Santo e, portanto, era "Deus" desde o momento da Sua concepção.

Infelizmente, o termo não demorou para ser considerado uma expressão de exaltação de Maria, e já no século VI falsas idéias a respeito de Maria, originalmente elaboradas pelos gnósticos, e por uma seita conhecida como os coliridianos, foram retomadas pela própria Igreja, e abriu-se o caminho para a adoração a Maria, que desde então tem crescido muito, especialmente na Igreja Católica Romana.

No NT, Maria é freqüentemente referida como "mãe de Jesus" (*e.g.*, Jo 2.1; At 1.14). Ela recebeu uma graça especial da parte de Deus para Lhe executar um serviço singular. Neste aspecto, ela é única em toda a humanidade, e é considerada "bendita" por todas as gerações. Mas as Escrituras guardam silêncio quanto a alguma condição especial de Maria como pessoa. O título "Mãe de Deus" (*Theotokos*), portanto, deve ser usado com cautela no tocante às suas implicações para Maria, embora a teologia evangélica reconheça que é apropriado quando é empregado, como em Éfeso, para declarar a verdadeira divindade de Cristo, mesmo na Sua vida encarnada.

W. C. G. PROCTOR

Veja também MARIA, A VIRGEM SANTA; MARIOLOGIA.

Bibliografia. J. McHugh, *The Mother of Jesus in the NT.*

MAGNIFICAT. O nome dado ao primeiro dos três hinos nas narrativas da infância no Evangelho Segundo Lucas (1.46-55), sendo que os outros são o Benedictus (1.68-79) e o Nunc Dimittis (2.29-32). O nome é derivado da primeira linha do poema na Vulgata Latina (*Magnificat anima mea Dominum*).

Com esse hino, Maria louva ao Senhor, por Ele a ter escolhido para ser a mãe do Messias (embora isso não fosse expressamente declarado) e por ter Se lembrado das promessas da aliança feitas a Israel. Em todo o hino existe uma nota de gozo e expectativa de que agora, com o nascimento iminente do Messias, começará a inversão dos papéis que se associa com a nova era, o que resultara na exaltação dos humildes e na humilhação dos soberbos.

O hino divide-se em duas partes – pessoal e coletiva. Na primeira parte, Maria louva a Deus (vv. 46b-47), cita a razão deste seu ato (vv. 48-49) e depois declara o princípio geral que está por trás da ação divina: Deus é misericordioso para com aqueles que O temem (v. 50). Na segunda parte, Maria aplica a outras pessoas esse princípio geral: assim como Deus exaltara a Maria, que era de condição humilde, assim também Ele exaltará a todos os humildes e famintos. De modo inverso, Ele derrubará os soberbos, poderosos e ricos (vv. 51-53). Especificamente, Deus Se lembrará de Sua nação da aliança, Israel, e irá, segundo fica subentendido, levantar esse povo da sua posição humilde (vv. 54-55).

A consideração teológica por trás deste hino é que Deus lida com os homens segundo um padrão coerente – isto é, a exaltação dos humildes e a humilhação dos soberbos. A consideração histórica por trás do hino é que, com o nascimento do Messias, a esperança veterotestamentária da exaltação de Israel agora está sendo concretizada. Embora este fato nunca seja declarado explicitamente, ele é a base do hino inteiro (cf. Lc 1.31-33, 35).

Freqüentemente se declara que o Magnificat é semelhante ao cântico de Ana (1 Sm 2.1-10) embora o tom deste último seja de gloriar-se contra os inimigos.

O Magnificat é bastante judaico em sua natureza, mais judaico do que cristão. Em sua forma, é um salmo individual de ações de graças, que faz uso do paralelismo hebraico e de frases do AT, muitas delas extraídas dos salmos. Como é típico nos oráculos proféticos veterotestamentários, o hino fala das ações futuras como de fatos consumados – aquilo que Deus falou, Ele certamente cumprirá.

A forma semítica demonstra que o hino existia numa tradição anterior a Lucas. Nada impede que Maria, depois da visita do anjo, tenha formulado o hino usando matérias tradicionais, talvez até mesmo o cântico de Ana, para depois repeti-lo como resposta à saudação de Isabel. Lucas pode até mesmo ter aprendido o hino da própria Maria. Alguns argumentam que quem falou foi Isabel, mas não há evidências suficientes.

Desde os tempos de S. Benedito (século VI) o hino tem feito parte da liturgia das vésperas da igreja ocidental. Além disso, também é lido diariamente no ofício matutino da igreja oriental.

W. D. MOUNCE

Veja também LUCAS, TEOLOGIA DE.

Bibliografia. I. H. Marshall, *Commentary on Luke; ODCC,* 858.

MAL. O mal (moral) ou o dano (o mal natural). O mal natural, embora distinto do mal moral, não está separado deste.

Segundo a Bíblia, o mal natural é conseqüência do mal moral. No início, enquanto ainda estava sem pecado, o homem foi posto num jardim idílico, onde vivia num

relacionamento feliz com seu Criador, sua esposa e seus animais. No "dia" em que ele desobedeceu a Deus, isto é, cometeu o mal moral, cobriu-se de vergonha, confusão e angústia, foi condenado por Deus e expulso do jardim. O homem deve produzir os frutos da terra, e a mulher, o fruto do ventre, com dores (Gn 3).

No AT. Este ponto de vista prevalece em todas as partes do AT (Dt 27.14; Sl 1; Pv 14.31; Ml 4.1-6). Embora Jó tivesse convicção, durante algum tempo, de que o sofrimento natural lhe sobreviera sem ser merecido, no fim ele se humilha sob a repreensão divina (Jó 42.1-6). Os profetas predizem a vinda do Messias, cuja atuação na justiça devolverá a ordem natural ao estado edênico (Is 11.1-9; Os 2.18). A experiência de Jó apresenta em forma biográfica aquilo que o Salmo 91 declara de modo didático: a catástrofe "não atingirá a tua alma" (lit.), ou seja, embora o mal natural exista neste mundo pecaminoso, ele não poderá causar danos à alma da pessoa piedosa.

No NT. O mesmo tema é retomado nos ensinos de Jesus, cuja doutrina pode ser declarada resumidamente em cinco considerações. Em primeiro lugar, há um inter-relacionamento entre o pecado e o castigo. A revelação de Jesus sobre o inferno é mais pertinente neste aspecto (Mt 10.28; 23.33; Lc 16.23). Pressupunha-se que os galileus sobre os quais caiu a torre (Lc 13.4-5), embora não fossem mais pecadores do que outros, eram realmente pecadores e, portanto, serviam de advertência para o restante da humanidade pecaminosa. Em segundo lugar, o cancelamento do pecado remove o castigo. Isto fica especialmente claro na cura do paralítico (Mc 2.3-4). Em terceiro lugar, é necessário fé para receber esse perdão e libertação (Mt 9.22; Mc 6.56; Lc 8.48; 17.19). Em quarto lugar, o propósito de alguns sofrimentos é benigno. Este fato é revelado especialmente no caso do homem que nasceu cego (Jo 9.1 ss.): que uma aflição específica lhe sobreveio, a fim de que sua cura fosse uma oportunidade para a revelação da glória de Deus em Cristo. Em quinto lugar, a ressurreição dos corpos dos justos e dos ímpios se dá a fim de que cada grupo seja colocado no estado natural apropriado ao seu estado moral (Jo 5.29).

O restante do NT, especialmente Paulo, sustenta a mesma doutrina. "A ira de Deus" é revelada contra toda injustiça (Rm 1.18). "O salário do pecado é a morte" (Rm 6.23). A morte aqui mencionada representa não apenas o derradeiro mal natural da vida terrena, mas também a existência eterna, porque é colocada em contraste com a vida eterna que a pessoa tem em Cristo. João encerra o NT (Ap 22.14-15) com uma visão apocalíptica do mundo do porvir, onde haverá um lugar completamente cheio de mal moral e mal ou sofrimento natural (o inferno) e um outro lugar pleno exclusivamente de bem moral e o bem natural ou a bem-aventurança (o céu). Assim, a Bíblia mostra Deus permitindo o mal moral e seu conseqüente mal natural (cf. esp. Rm 8.22-23) e restaurando algumas pessoas a um estado de bondade moral e de bem-aventurança natural. Segundo Paulo, o propósito de tudo isso é revelar o Seu poder nos vasos de ira, não menos do que a Sua graça nos vasos de misericórdia (Rm 9.22-23).

No Pensamento Cristão. O desenvolvimento extra-bíblico revela bastante variedade. Agostinho reflete a teodicéia de Paulo (*Cidade de Deus*, esp. XI), assim como Aquino e Calvino. Embora a tradição paulino-agostiniana veja esse duplo propósito do mal, uma tradição que vai desde Orígenes até Karl Barth vê somente um propósito benigno. O mal dos homens é interpretado como algo que visa o bem, e a ira de Deus é um aspecto do Seu amor. Esse universalismo otimista, compartilhado de algum modo pelo filósofo Leibniz, está em nítida oposição ao pessimismo de Schopenhauer e von Hartmann, que consideram que o mal é definitivo. A outra filosofia do mal está incorporada no dualismo do zorastrismo onde, entretanto, o princípio do bem vence nos tempos do fim.

Aqueles que negam o realismo da Bíblia, o otimismo do universalismo ou o pessimismo de Schopenhauer vêem-se confrontados pelo "irracional" irredutível do mal. Um grupo prefere o poder de Deus à Sua bondade; outro prefere Sua bondade a Seu poder. O primeiro afirma que Deus certamente é poderoso, e, visto que Ele não impede o mal, não pode ser totalmente bom. O segundo diz que Deus certamente é bom, e, visto que Ele não impede o mal, não pode ser totalmente poderoso. Ele quer eliminar o mal, e tem sucesso parcial em vencê-lo, mas não o vence por completo. Platão achava uma matéria recalcitrante fora de Deus, que impedia a plena expressão da Idéia mais sublime ou do Bem. E. S. Brightman tornou interno o elemento recalcitrante, que chamou de "dado", e via um "Deus finito" lutando consigo mesmo. Mas quer se trate de um dualista como Platão, de um místico como Boehme, de um pragmatista como William James ou de teístas limitados como Brightman e Berdyaev, todos solucionam o problema do mal abrindo mão da fé em alguns dos atributos de Deus.

J. H. GERSTNER

Veja também PROBLEMA DO MAL; TEODICÉIA, PECADO.

Bibliografia. Agostinho, *Cidade de Deus* e *Enchiridion;* J. S. Candlish, *The Biblical Doctrine of Sin;* J. Edwards, *The Great Christian Doctrine of Original Sin;* G. W. Leibniz, *Théodicée;* C. S. Lewis, *O Problema do Sofrimento;* J. Mueller, *The Christian Doctrine of Sin;* R. A. Tsanoff, *Nature of Evil.*

MALDIÇÃO. As Escrituras empregam o termo "maldição" (formas no AT: substantivos: *q*^{e}*lālâ* e *ḥ*^{e}*rem*; verbo: *ʾārar*: formas no NT: substantivos: *katora* e *anathema*; verbo: *kataraomai*) com certos significados bem definidos. Em seu uso geral, uma maldição é uma imprecação ou o desejo expresso pelo mal. Se for dirigida contra Deus, trata-se de blasfêmia (Jó 1.5, 11; 2.5, 9). Pode ser um desejo expresso a Deus contra uma pessoa ou coisa. Considerava-se que uma maldição tinha o poder inato de autoconcretizar-se (Zc 5.1-3, onde a maldição inevitavelmente encontrou sua vítima). Entre os pagãos, entendia-se que as maldições possuíam o poder da autoconcretização (Nm 22-24 com Balaão). Nas Escrituras uma maldição invariavelmente se relacionava com o pecado (Gn 3) e com a desobediência (Pv 26.2). Em certos casos, o conceito de juramento é suficiente para transmitir o significado (Jz 17.2; Is 65.15).

No seu uso específico, a maldição era um ato de dedicação ou consagração a Deus. Objetos ou pessoas assim dedicados não podiam ser usadas para fins particulares (Lv 27.28). Nos tempos de guerra uma cidade era dedicada ao Senhor. Isto envolvia a morte de homens e animais (Dt 20.12-14; Js 6.26); a redenção de crianças e virgens (Dt 21.11-12); a queima de materiais combustíveis (Dt 7.25); a colocação de metais no templo (Js 6.24); e a imposição da condenação àqueles que violavam estas disposições (Js 6.18). Pode-se ver quão literalmente foi aplicada a condenação na história trágica de Acã e sua família, e na experiência de Hiel, o betelita (Js 7.1ss. e 1 Rs 16.34). Os cananeus como nação foram destinados a este tipo de destruição (Js 2.10; 6.17).

No seu sentido mais elevado, a maldição significa uma coisa dedicada a um uso exclusivamente sagrado. Passa, então, a ser equivalente a um voto. Compare a consagração de João Batista (Lc 1.15; 7.33), e o mau uso do voto entre o povo de Israel mediante subterfúgio instituído por seus líderes religiosos (Mc 7.11ss.). Denota, conforme visto acima, a condenação ao extermínio, e ocorre freqüentemente no AT, mas não há nítido exemplo dela no NT. A condenação ao aniquilamento às vezes era substituída pela excomunhão (Jo 9.22; 12.42; 16.2; Mt 18.17). Esdras 10.8 é entendido como algo semelhante à prática rabínica posterior da excomunhão (Mt 18.17; Lc 6.22).

Reconhece-se que a referência em Lucas pode ter uma aplicação mais ampla.

Um dos usos regulares da palavra está em contraste com a bênção. Quando o termo é assim empregado, não há associações sagradas, e a palavra em toda a gama de sentidos desde "divino" até "satânico". Antes de os israelitas entrarem em Canaã, receberam a opção entre a obediência e a bênção de Deus, ou a desobediência e a maldição. A maldição foi colocada simbolicamente no monte Ebal, ao passo que as bênçãos foram ligadas ao monte Gerizim (Dt 27.13-26). A raridade da maldição no NT está em harmonia com o espírito da nova era (Mt 21.19ss.; Mc 11.12ss.).

A maldição tem uma referência cristológica. Paulo declara que Cristo Se fez maldição em nosso lugar (Gl 21.23), levando em Si mesmo a penalidade da Lei (Dt 21.23). A maldição da Lei (Dt 27.26) caiu sobre Ele na forma de Sua morte, e não somente no fato em si. Foi a morte de um criminoso e, portanto, sujeita à maldição.

C. L. FEINBERG

Bibliografia. D. Anst, *NDITNT*, I, 182ss.; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament*; J. B. Lightfoot, *Galatians*; J. Behm, *TDNT*, I, 353ss.

MAMOM. Esta palavra representa a palavra aramaica (conservada pela ARC, em Lc 6.13) que significa riquezas ou opulência. Nos tempos pré-cristãos a expressão "o mamom da iniqüidade" (Lc 16.9) já se tornara um sinônimo dos males do dinheiro. Nos Targuns aramaicos, "mamom" é aplicada a riqueza ou ganhos. Não há base adequada para se supor que este termo designava uma deidade pagã nos tempos bíblicos.

O uso desta palavra no NT limita-se aos ensinos de nosso Senhor (Mt 6.24; Lc 16.9, 11, 13). Em Lc 16.9-13, "mamom" [no original] é usada três vezes numa exposição adicional da Parábola do Mordomo Infiel (Lc 16.1-13). A própria parábola não deve ser forçada em todos os seus pormenores, sendo basicamente uma ilustração de uma só lição. O tema central é que os discípulos de Cristo devem manifestar prudência e planejamento no emprego do "mamom da iniqüidade", de maneira pelo menos comparável, senão superior, àquela do mordomo infiel. Se as posses terrenas forem usadas erroneamente, não se pode esperar que as riquezas reais e genuínas sejam entregues à pessoa; e fica claro que é moralmente impossível a pessoa servir a Deus e a mamom (personificado aqui e em Mt 6.24) ao mesmo tempo.

W. BROOMALL

Bibliografia. C. Brown, *NDITNT*, III, 590ss.

MANDAMENTO, O NOVO. Embora a lei de Moisés contivesse uma abundância de mandamentos de Deus a Israel, sempre se entendeu que o mandamento supremo era amar a Deus e, como resultado, o *Shema* (Dt 6.4-9) era recitado diariamente e afixado na ombreira da porta de cada lar. Um segundo mandamento, de importância semelhante, era amar ao próximo como a si mesmo (Mt 22.39), segundo exigia Lv 19.18. Jesus considerava que este segundo mandamento era tão importante que Se referiu a ambos como se fossem um só mandamento, quando disse: "Não há outro mandamento maior do que estes" (Mc 12.31). Mas a mesma lei exigia que a pessoa amasse não somente seu próximo, mas também o estrangeiro que vivia com ele (Lv 19.34). Assim, quando, Jesus disse que estava dando a Seus discípulos um novo mandamento, que amassem uns aos outros, sem dúvida Ele Se referia a essa exigência da Lei, mas com um significado ainda mais profundo, que era amar como Ele os havia amado (Jo 13.34).

Deste modo, anos depois, João escreveu que o mandamento era tanto novo quanto antigo (1 Jo 2.7-8; 2 Jo 5). O amor, conforme é entendido no mundo ocidental, é uma emoção, que não pode ser imposta, mas no mundo semítico da Bíblia era mais uma questão de volição, e incluía a observância dos mandamentos de Deus (Jo 14.15; 1 Jo 2.3-4). Em última análise, o amor é a marca do discipulado (Jo 13.35).

J. R. McRAY

Bibliografia. G. Quell e E. Stauffer, *TDNT*, I, 21-55; C. Brown, *NDITNT*, III, 124ss.; J. Moffatt, *Love in the NT*.

MANDEANOS. O mandeísmo é a única forma de gnosticismo que tem sobrevivido até aos tempos modernos como uma religião praticada. Seus adeptos, segundo sua própria tradição, viviam na Palestina, possivelmente nos tempos pré-cristãos, de onde emigraram para Harã e, posteriormente, à sua habitação atual no sul da Mesopotâmia. A erudição moderna, que indica uma influência judaica, também tende a postular uma origem palestina. Jesus é mencionado na literatura mandeana somente como o Messias "mentiroso" ou "falso", mas João Batista figura mais positivamente como profeta. Com base nesta associação, os viajantes medievais vieram a chamar os mandeanos de "cristãos de São João". Embora seus escritos sagrados digam pouca coisa a respeito do cristianismo, são veementemente antijudaicos. Certos estudiosos têm postulado uma influência mandeana sobre o Evangelho Segundo João. Visto que a teologia mandeana é essencialmente dualista, parece duvidoso que semelhante influência tenha operado no monoteísmo de João.

O próprio mandeísmo, embora seja fundamentalmente gnóstico, demonstra elementos do dualismo iraniano, do pensamento platônico, da astrologia, do judaísmo e das tradições antigas da Babilônia e Egito. Em geral se entende que a palavra "Manda" signifique "gnóstico", embora seja o termo aplicado aos leigos. Os sacerdotes comuns são conhecidos como *tarmidia* ou discípulos, ao passo que aqueles sacerdotes que estão plenamente iniciados no conhecimento místico e mantêm a plena pureza ritual são *nasoreanos*. Os membros praticam batismos freqüentes, refeições rituais e sacramentos, encantamentos e magia. Atribui-se um alto valor às observâncias e pureza rituais, ao casamento e à procriação.

O sistema mandeano é povoado de poderes celestiais estranhos, de seres intermediários e de influências astrológicas. Há uma entidade suprema do universo que produz um pai e uma mãe cósmicos. A mãe, que é essencialmente maligna, também é chamada Espírito. Um de seus numerosos filhos cria o universo físico numa ação pecaminosa. Assim, a alma mandeana confina-se à prisão de um corpo físico, mas na ocasião da morte ascende pelo meio dos espíritos hostis do céu, até chegar a um mundo de vida. Manda-d-Hiia, o "Conhecimento da Vida", é uma personagem salvífica da máxima importância.

Os escritos secretos, alguns dos quais são de antigüidade induvidável, são fragmentários e, às vezes, autocontraditórios. Escritos num dialeto aramaico semelhante ao do Talmude Babilônico, alguns foram publicados somente no último quarto deste século.

R. C. KROEGER e C. C. KROEGER

Veja também GNOSTICISMO.

Bibliografia. E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran* e *The Secret Adam*; E. M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Mandaic Incantation Texts, Pre-Christian Gnosticism* e "The Present Status of Mandaean Studies," *JNES* 25:88-96.

MANI (216 — c. de 277). Filósofo e pintor iraniano que sintetizou idéias persas, cristãs e budistas para formar o maniqueísmo, uma fé dualista que se tornou uma das principais religiões do mundo antigo. Recebeu sua educação básica numa comunidade gnóstica no sul da Babilônia, e alegou ter tido sua primeira revelação aos doze anos de idade, e sua chamada ao apostolado aos vinte e quatro. Depois do fracasso de seus esforços para converter a sua comunidade, viajou para a Índia, onde fundou seu primeiro grupo religioso. Voltou em 242 para pregar sua religião nas províncias da Babilônia, onde se tornou um vassalo do novo monarca, Chapur I. Embora as crenças de Mani nunca tenham sido estabelecidas como religião oficial da nação, ele desfrutou da proteção real e enviou para todas as partes da Pérsia e países estrangeiros pessoas que faziam prosélitos.

Mani declarava-se o maior e último profeta ou "parácleto" enviado pelo Pai da Luz. Alegava-se que seu ensino era superior ao dos profetas que o antecederam, porque, ao contrário de Zoroastro, Buda e Jesus, Mani publicou um cânon autorizado de pelo menos sete obras de vulto. Seu sistema inclui uma cosmogonia e escatologia mística e complexa, concebida em termos de dois princípios absolutos: a Luz e as Trevas, e um caminho de salvação pelo ascetismo. Uma característica singular do maniqueísmo era a coleção de pinturas que ilustrava seu sistema de redenção. Mani reivindicava ter recebido revelações e inspiração contínuas da parte de um anjo, "o Gêmeo", que como seu outro ego celestial o preparava e o protegia como ensinador, e que o iniciou no caminho da salvação. Curas milagrosas também foram atribuídas a Mani, a fim de se autenticar sua missão divina.

Depois da morte de Chapur, Mani foi acusado por sacerdotes persas de perverter a religião tradicional. O novo rei, Bahram I, encarcerou-o, e seguiu-se um longo processo jurídico. Mani foi acorrentado (episódio que seus seguidores chamaram de sua "crucificação") e bastante enfraquecido por jejuns. Morreu vinte e seis dias depois de dar uma mensagem final à sua igreja. Seus seguidores relembravam a morte de Mani na sua festa de Bema, celebrada anualmente em março.

W. A. HOFFECKER

Veja também MANIQUEÍSMO.

MANIQUEÍSMO. Religião dualista do século III, fundada por Mani, que fundiu elementos persas, cristãos e budistas numa nova religião de destaque. Ela foi combatida no Ocidente como uma heresia cristã virulenta. A religião de Mani era um complexo sistema gnóstico que oferecia a salvação pelo conhecimento. As principais características do maniqueísmo foram enunciadas por um detalhado mito cosmogônico a respeito de dois princípios absolutos e eternos que se manifestavam em três eras ou "momentos".

O primeiro momento descreve um dualismo radical numa era anterior. A luz e as trevas (o bem e o mal), personificadas no Pai das Luzes e no Príncipe das Trevas, eram igualmente coeternas e independentes. No momento central, as trevas atacaram e se misturaram numa queda pré-cósmica do homem primevo. O resultado disso foi uma segunda criação do mundo material e do homem pelos poderes malignos, em que a luz ficou presa à natureza e aos corpos humanos. A redenção da luz ocorre por um mecanismo cósmico nos céus, mediante o qual partículas da luz (almas) são atraídas para cima e enchem a lua durante quinze dias. Nas últimas fases da lua, a luz é transferida para o sol e, finalmente, para o paraíso. A partir da queda, profetas têm sido enviados pelo Pai das Luzes, tais como Zoroastro, na Pérsia; Buda, na Índia; e Jesus, no Ocidente. Mas Mani era o maior dos profetas que, como "parácleto", proclamou

uma salvação mediante o conhecimento (*gnōsis*), que consistia em práticas ascéticas rigorosas. Nos últimos dias do segundo momento uma grande guerra será travada, cujo fim será o juízo e uma conflagração global de 1.468 anos de duração. A luz será salva, e tudo quanto é material será destruído. No terceiro momento, a luz e as trevas serão separadas para sempre como na divisão primordial.

No mito de Mani, o homem está perdido e caído na existência, mas, na sua essência, ele é uma partícula de luz e, portanto, da mesma substância de Deus. A salvação individual consiste em captar esta verdade mediante a iluminação da parte do Espírito de Deus. Cristo aparece como simples profeta, e não realmente encarnado. Seus ensinos a respeito da luz e das trevas foram falsificados por Seus apóstolos, que provinham do judaísmo. Mani restaurou Seus ensinamentos essenciais.

A salvação era exemplificada na comunidade maniquéia, que consistia de uma hierarquia de duas classes: os eleitos, representados pelo sucessor de Mani, 12 apóstolos, 72 bispos e 360 presbíteros; e os ouvintes. Os eleitos eram "selados" com uma tríplice defesa: a pureza de boca – abster-se de todas as coisas com "alma" (a carne) e das bebidas fortes; a pureza de vida – renunciar a todos os bens terrenos e o trabalho físico, que podia ser um perigo à luz difundida na natureza; e a pureza de coração – rejeitar sob juramento a atividade sexual. A classe inferior, e dos ouvintes, que vivia uma vida menos enérgica, esperava uma libertação posterior mediante a reencarnação.

O culto maniqueu incluía o jejum, as orações diárias e refeições sacramentais que eram muito diferentes da ceia do Senhor. Os ouvintes serviam aos eleitos "esmolas" – frutas como melões que, segundo se acreditava, continham grandes quantidades de luz. Não se celebrava o batismo, visto que a iniciação na comunidade ocorria mediante a aceitação da sabedoria de Mani através da pregação. Ciclos de hinos que exaltavam o conhecimento redentor eram cantados para concentrar a atenção dos fiéis na beleza do paraíso, onde habitavam as almas que tinham sido libertas.

O maniqueísmo espalhou-se para o Oriente bem como para o Ocidente a partir da Pérsia. No Ocidente, foi vigorosamente combatido tanto pela igreja cristã quanto pelos imperadores romanos. A oposição foi especialmente forte na África, sob o comando de Agostinho, que durante nove anos havia sido um ouvinte. Agostinho desafiava o maniqueísmo, ao negar o apostolado de Mani e ao condenar a rejeição da verdade bíblica por este. Outros críticos o acusavam de inventar fábulas que revelavam que suas idéias não eram uma teologia nem uma filosofia, mas uma teosofia. O maniqueísmo sobreviveu até à Idade Média, através de seitas como os paulicianos e os cátaros, que provavelmente se desenvolveram a partir da tradição original.

W. A. HOFFECKER

Veja também MANI.

Bibliografia. J. P. Asmussen, *Manichaean Literature;* F. C. Baur, *Das Manichaische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*; F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*; L. J. R. Ort, *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality;* G. Widengren, *Mani and Manichaeism.*

MANSON, THOMAS WALTER (1893-1958). Estudioso e escritor bíblico britânico. De 1936 a 1958, Manson foi "Catedrático Rylands" de Crítica e Exegese Bíblica na Universidade de Manchester. Como ministro presbiteriano ordenado, também participava vigorosamente das atividades da Igreja Independente na Inglaterra. Manson criticava a erudição bíblica liberal com seus dogmas de leis naturais inquebráveis e da

evolução moral humana; o liberalismo reduzia Deus a uma força impessoal, e o evangelho a chavões morais generalizados. No entanto, ele procurou continuar a "busca do Jesus histórico", iniciada pelo liberalismo, em direções diferentes. Sua primeira obra, e talvez a mais importante, *O Ensino de Jesus (1931)* argumentou que "o Filho do homem", conforme Jesus usava a expressão, não é um salvador individual e sobrenatural. Pelo contrário, como o "remanescente", "o servo do Senhor" no AT e o "eu" nos salmos, ele representa basicamente "a manifestação do Reino de Deus na terra num povo totalmente dedicado ao seu Rei celestial". Inicialmente, Jesus chamou outras pessoas a serem este "Filho do homem". Mas, cada vez mais, ele teve de percorrer sozinho aquele caminho, o caminho da servidão e do sofrimento. Deste modo, só Jesus isoladamente revelou ser o verdadeiro "Filho do homem". Mesmo assim, Manson ressaltava que Jesus chamava, e ainda chama, as pessoas à obediência e à condição de servo em união corporativa com Ele — tema este que também é expresso pelo conceito paulino da Igreja como "o corpo de Cristo".

Embora Manson tenha escrito ocasionalmente sobre todas as partes do NT, sua análise e interpretações fundamentais permaneceram razoavelmente coerentes no decurso de toda a sua carreira. Seu enfoque central permaneceu na vida de Jesus, e especialmente nos ensinos dEle. Jesus era a própria presença, a encarnação do reino de Deus. Ele proclamou o amor de Deus, em contraste com o julgamento divino. Contudo, os ensinos de Jesus não eram uma reflexão posterior nem uma "ética interina". Eles descreviam e ainda descrevem o caminho do reino na terra — o caminho de um povo totalmente obediente à vontade de Deus em união com Cristo.

T. N. FINGER

Bibliografia. Manson, *The Beginning of the Gospel*, "The Failure of Liberalism to Interpret the Word of God," in *The Interpretation of the Bible*, ed. C. W. Dugmore, *Ministry and Priesthood: Christ's and Ours, The Sayings of Jesus, The Servant-Messiah,* e *Studies in the Gospels and Epistles*; C. H. Dodd, "T. W. Manson and His Rylands Lectures," *ExpT* 73:302-3; A. J. B. Higgins, ed., *NT Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson.*

MARCA DA BESTA. A importância desta expressão pode ser vista em suas várias ocorrências no Apocalipse (13.16-18; 14.11; 15.2; 16.2; 19.20; 20.4). Essa marca pode ser considerada um ferrete, um carimbo ou um distintivo (cf. os filactérios, Dt 6.8), que tem significado econômico (Ap 13.17) e religioso (Ap 14.11).

Ap 13.18 sugere que a marca da besta deve ser identificada com o número da besta, 666. João talvez tenha usado um antigo sistema de numerologia chamado gematria, em que os conceitos dos números (*e.g.*, 600, 60, 6 etc.) são identificados com seus equivalentes nas letras do alfabeto, que devem, então, ser traduzidas em nomes próprios. Assim, 666 foi identificado com Tito, ou o império latino (a igreja), Nero, ou até mesmo Ninrode, (Gn 10.8), Napoleão e Mussolini, etc. Na realidade, existem dezenas de pessoas no decurso da história que foram identificadas com "a besta". Não é necessário dizer que todas estas conjecturas estavam erradas.

O número 666 muito provavelmente pode ser identificado com algum anticristo ou situação histórica no futuro, mas a história nos ensina a sermos cautelosos na tentativa de oferecermos uma definição exata demais.

W. H . MARE

Veja também ANTICRISTO.

Bibliografia. D. G. Barnhouse, *Revelation;* J. M. Ford, *Revelation (Anchor Bible);* G. E. Ladd, *Apocalipse, Introdução e Comentário*; H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*; R. P. Martin, *NDITNT*, I, 232-34.

MARCIÃO (m. c. de 160). Herege do segundo século, fundador de igrejas que se rivalizavam com o cristianismo ortodoxo. Marcião veio de Sinope, no Ponto, para Roma e ofereceu à igreja uma grande soma de dinheiro. Em 144 foi afastado da comunhão por causa de seus ensinos, e seu dinheiro foi devolvido. Empregou suas riquezas e sua capacidade organizacional para estabelecer uma igreja rival que se espalhou amplamente e que durou vários séculos.

Marcião rejeitou o AT e publicou seu próprio NT, que consistia de uma forma abreviada do Evangelho Segundo Lucas e dez epístolas paulinas (excluindo as pastorais) editadas com base dogmática. Suas *Antíteses* expunham contradições entre os testamentos. Suas posições são conhecidas principalmente através da refutação por Tertuliano, em cinco volumes: *Contra Marcião.*

Marcião fazia uma distinção entre um Deus Criador e um Deus Redentor; o julgamento pertence ao Criador; a redenção, ao Pai, que era o Deus desconhecido antes da vinda de Cristo. O AT era a revelação do Criador, o Deus dos judeus, que cometia males e era autocontraditório. Jesus Cristo não era o Messias predito no AT, mas uma revelação do Deus de amor. Este Cristo não nasceu, mas simplesmente apareceu; apenas tinha aparência de ter sofrido, e Ele ressuscitou a Si mesmo. Os discípulos de Jesus tinham judaizado o evangelho, de modo que o Pai chamou a Paulo para restaurar o evangelho verdadeiro. Mas as epístolas deste tinham sido interpoladas pelos judaizantes, de modo que Marcião teve de restaurar os textos "verdadeiros". A carne é impura, de modo que somente os solteiros eram batizados, exceto no fim da vida. A água substituía o vinho na Ceia do Senhor. Não havia lei, e a salvação era somente pela graça.

Marcião tinha muitos pontos de vista em comum com os gnósticos, mas diferia deles na sua rejeição da especulação e da alegoria, na preocupação em organizar uma igreja e em tomar posição com base exclusivamente numa revelação escrita. A reação a Marcião apressou a formulação do cânon e credo ortodoxo, e a organização da igreja.

E. FERGUSON

Veja também GNOSTICISMO.

Bibliografia. A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott;* M. J. Lagrange, "Saint Paul ou Marcion," *RB* 41:5-30; J. Knox, *Marcion and the NT*; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*; U. Bianchi, "Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique?" *VC* 21:141-49; D. L. Balás, "Marcion Revisited: A 'Post-Harnack' Perspective," in *Texts and Testaments,* ed. W. E. March.

MARCOS, TEOLOGIA DE. Nos anos recentes tem surgido um crescente consenso de que os evangelistas sacros eram tanto historiadores quanto teólogos. Produziram histórias acuradas da vida de Cristo e, ao mesmo tempo, pregaram as suas implicações para a vida na igreja. Além disso, cada evangelista tinha uma mensagem distintiva, conforme se vê na sua maneira de selecionar e omitir certas cenas e pormenores. Portanto, há exatidão em se falar de uma "teologia de Marcos". Seus temas principais serão traçados aqui, e será feita uma tentativa de delinear o modo pelo qual cada um é visto em todas as partes de seu evangelho.

Cristologia. O próprio livro declara ser "evangelho de Jesus Cristo, Filho de

Deus". Há uma grande diferença de opinião quanto à ênfase central no tocante a isto. Muitos têm pensado que o Cristo/Messias é predominante e expressa o retrato que Marcos faz de Jesus como o antítipo do Servor Sofredor de Javé. Este conceito passa, então, a ligar-se com uma ênfase à realeza, no Rei de Israel (15.32) — isto é, em Marcos o Servo Se torna Rei Messiânico. Embora isto, sem dúvida, seja verdadeiro, não é a ênfase principal; na realidade, vê-se que Jesus exige que este fato seja mantido sob sigilo. Aqui achamos o problema crítico básico do evangelho. Cada grupo com que Jesus Se envolvia é forçado ao silêncio: os demônios (1.23-25, 34; 3.11-12), as pessoas curadas (1.40-44; 5.43; 7.36; 8.26), os díscipulos (8.30; 9.9). Além disso, aos líderes não é revelada essa verdade (3.22; 4.10-12; 8.11-12), e Jesus Se retira das multidões (4.10; 7.17; 9.28) e Se esconde delas (7.24; 9.30). Muitos têm pensado que Marcos criou esse tema a fim de explicar por que Jesus nunca foi reconhecido durante a Sua vida (Wrede) ou a fim de opor-se aos próprios discípulos, os quais, segundo Marcos acreditava, estavam proclamando um evangelho falso (Weeden). No entanto, nenhuma das duas explicações é necessária. As multidões não tiveram a oportunidade de ouvir tais ensinos, porque consideravam que Jesus era apenas um "operador de milagres", e os discípulos não podiam proclamá-lo devido à sua própria falta de entendimento a respeito do significado do Seu ofício — isto é, interpretavam-no à luz da expectativa judaica de um rei conquistador mais do que de um servo sofredor. Os demônios eram silenciados como parte do tema de "amarrar a Satanás" (cf. 3.27 e as considerações abaixo), e os líderes foram impedidos de entendê-los como sinal de que Deus os rejeitara. De modo global, Marcos ressalta que o messiado de Jesus é essencialmente incógnito, escondido de todos, a não ser daqueles que tinham entendimento espiritual. Resumindo: embora Jesus seja realmente um operador de milagres, Marcos deseja esclarecer cuidadosamente as implicações.

Neste sentido, devemos observar "Filho de Deus", o título que inicia o evangelho (1.1) e que ocorre no clímax, na exclamação do centurião (15.39). A ênfase na filiação ocorre no batismo (1.11) e na transfiguração (9.7), e é um elemento-chave no controle de Jesus sobre o reino dos demônios (3.11). Além disso, Jesus é visto como onisciente (2.8; 5.32, 39; 6.48; 8.17; 9.4, 33; 11.2, 14; 12.9; 13.12) e onipotente sobre os demônios, a enfermidade, a morte e os elementos naturais. Ao mesmo tempo, porém, Marcos ressaltava a Sua humanidade: Sua compaixão (1.41; 6.34; 8.2), Sua indignação (3.5; 9.19; 10.14) e Sua aflição e tristeza (14.33-36). Jesus "suspira" e Se ira (1.43; 3.5); fica cansado (4.38) e reconhece limitações quanto aos milagres (6.5-6) e ao conhecimento (13.32). O equilíbrio entre esses fatores é importante, e demonstra que Marcos provavelmente está procurando apresentar um quadro equilibrado, a fim de corrigir uma ênfase demasiadamente entusiástica nos aspectos sobrenaturais.

A designação predileta de Marcos é "Filho do homem", termo que indubitavelmente era a designação que Jesus dava a Si mesmo, mas que também ia além, ao retratar a figura celestial em Dn 7.13. Em Marcos, ela fala da Sua humanidade (2.10, 27-28), da Sua traição, sofrimento e morte (as predições da paixão em 9.12; 14. 21, 41) e da Sua exaltação e reino futuros (13.26). Fica óbvio que aqui temos a correção de mal-entendidos a respeito de Seu propósito e Sua personalidade, em especial porque isto ocorre basicamente na segunda metade do evangelho, onde Jesus começa a corrigir as opiniões dos discípulos. Parece bem claro que Marcos deseja combinar uma *theologia crucis* com uma *theologia gloria*. Por isso, o segredo messiânico, conforme é chamado, centraliza-se no fato de que a cruz é o caminho para a glória, e que a exaltação de Jesus em vida pode ser compreendida somente ao se entender o significado do Seu sofrimento.

O aspecto final das ênfases de Marcos é Jesus como mestre. No passado, esta

designação foi geralmente atribuída apenas a Mateus, mas em tempos recentes tem sido reconhecido cada vez mais que Marcos atribui ao ofício didático de Jesus o lugar de primazia no seu evangelho. Aquele que realiza feitos tão grandes e poderosos é demonstrado como Aquele que ensina; na realidade, a primeira atividade está subordinada à segunda, porque é na Sua atividade como Mestre (4.38; 5.35; 9.17, 38; 10.51; 11.21) que tanto os discípulos quanto os oponentes são confrontados com a realidade do evento de Cristo. É no Seu ensino que se manifesta a autoridade verdadeira (1.22) e, portanto, é provável que esta seja a ênfase principal.

O Conflito Cósmico. Em Marcos, Cristo é apresentado como Aquele que "amarra" a Satanás (3.27). Enquanto Mateus centraliza sua atenção nos milagres de cura, Marcos ressalta o exorcismo. Este fato é melhor observado numa comparação entre Marcos e Mateus na narrativa a respeito do menino endemoninhado/epiléptico. Mateus menciona o demônio somente no momento do milagre (17.14-18), ao passo que Marcos oferece uma narrativa com um número notável de pormenores: quatro descrições separadas dos efeitos da possessão (9.18, 20, 22, 26). Jesus é retratado como Aquele que faz um ataque violento contra o pecado e as forças cósmicas do mal. Além disso, Ele passa aos discípulos este ministério escatológico, e estes participam com Ele da Sua vitória (3.15; 6.7, 13; para o problema de 9.18 veja abaixo). Implícita em 3.27 também está a idéia de "saquear" os domínios de Satanás. Certamente é esta a mensagem dos milagres de exorcismo (1.23-26; 3.11-12; 5.6-13; 9.14-27). Quando os demônios pronunciam o nome de Jesus, não estão agindo inconscientemente como Seus agentes de "relações públicas", mas estão procurando obter controle sobre Ele. No mundo antigo (como em muitas áreas tribais hoje), a pessoa obtinha poder sobre um espírito ao descobrir seu "nome oculto". Quando Jesus os forçava ao silêncio (1.25, 34; 3.12) ou os obrigava a revelar seus nomes (5.9), isto significava Seu domínio sobre as forças satânicas. A autoridade e as bênçãos dadas aos seguidores de Jesus são os despojos daquela vitória.

A Escatologia. Muitos têm declarado que Marcos propõe principalmente uma escatologia futurista, que, talvez, até chamasse a igreja para a "parusia" iminente na Galiléia (Marxsen). A ênfase em Marcos, porém, vai além disso. Segundo 1.15, o reino já veio, e o tempo do cumprimento está aqui presente. As ações e palavras de Jesus demonstram a presença do reino dentro da história, e Jesus continuará a ser mediador desse poder dos fins dos tempos até à consumação final do plano divino (8.38; 13. 24-27; 14.62). Por isso, o discípulo existe na esperança presente, e a escatologia de Marcos é "inaugurada", mais do que final — isto é, reconhece o "começo" do "fim" e o fato de que o crente vive num estado de tensão entre os dois.

Ao mesmo tempo, devemos reconhecer que há em Marcos uma ênfase na "parusia" futura. As três passagens acima mencionadas (8.33; 13.26; 14.62) demonstram que o sofrimento de Cristo podia ser corretamente compreendido apenas à luz da Sua glória vindoura tanto na ressurreição/exaltação quanto na "parusia". Um evento que ilustra a ligação entre a ressurreição e o *eschaton* é a transfiguração (9.2-8); quando nos damos conta de que ela está cercada por passagens que dizem respeito ao sofrimento, o argumento colocado aqui se torna claro. O mesmo se pode dizer a respeito do discurso do Monte das Oliveiras (cap. 13), que demonstra mais uma vez que o sofrimento e a perseguição levam à glória. Mas mesmo aqui não estamos livres da forte ênfase da escatologia realizada, porque ela é vista no grande destaque dado à vigilância (13.5, 9, 23, 33, 35, 37) que permeia o capítulo. O discípulo verdadeiro será caracterizado pela expectativa alerta à luz do irromper iminente do reino final.

Os Milagres e a Soteriologia. Não se pode desconsiderar a centralidade das histórias dos milagres, porque elas formam um quinto do evangelho e quarenta e sete

por cento dos dez primeiros capítulos. A palavra básica, como em todos os sinóticos, é "poder" (*dynamis*), que indica o poder de Deus que opera no Seu Filho. Marcos, no entanto, toma o cuidado de ressaltar que os milagres não formam prova apologética de que Jesus é o Cristo. O tema central em Marcos é que eles podem ser conhecidos somente pela fé; não podem produzir fé. Os discípulos os entendiam erroneamente (4.40; 6.52; 8.17-18), e seu efeito é diminuído pela visível humanidade do próprio Jesus (6.1-3; cf. 3.19-21). Com a presença de muitos operadores de milagres, sendo que vários eram falsos profetas (13.22), o povo comum somente poderia tirar conclusões errôneas. Por isso, precisavam dos ensinos dEle e de Sua pessoa para os compreender corretamente (1.37-38; 2.5; 4.40; 5.34). Marcos estava ressaltando a qualidade oculta de Deus em Jesus e queria demonstrar que até mesmo Seus milagres eram meros vislumbres da realidade verdadeira e, como tais, compreensíveis apenas pela fé. Além disso, são símbolos do perdão divino; à medida que o milagre é operado, a necessidade espiritual é satisfeita (4.35-41; 6.45-52; 7.31-37; 8.22-26).

A ligação entre os milagres e a fé leva à seguinte consideração: quando a fé está presente, os milagres indicam o poder salvífico de Deus em Cristo. Ao tornarem reais o poder e a autoridade de Deus na situação, fazem o leitor tomar conhecimento das exigências radicais de Deus. Freqüentemente tem sido dito que Marcos não tem nenhuma soteriologia verdadeira. Mas dizer isto é negar a implicação de passagens-chave como 10.45, que apresenta Cristo como Aquele que veio dar Sua vida "em resgate por muitos". Marcos procura forçar os homens a uma decisão, o que ele realiza ao colocar dois cenários em contraste, ressaltando, assim, as questões em pauta e exigindo um encontro com Deus (*e.g.*, 3.7-12, onde os demônios O reconhecem, e 3.20-35, onde Jesus é chamado Belzebu; ou 11.12-21, que demonstra que a purificação do templo prefigurava a "maldição" de Deus sobre Israel). Marcos constantemente mostra homens — homens comuns, líderes e discípulos — no conflito da decisão.

O Discipulado. A última ênfase em Marcos, e sob alguns aspectos, a principal ênfase juntamente com a cristologia, é o tema do discipulado. Nesse assunto, também, por certo há controvérsia considerável, porque alguns têm argumentado que Marcos tem um impacto negativo que visa demonstrar o erro dos discípulos (Weeden). Isto, porém, dificilmente seria o caso do evangelho como um todo. Marcos realmente deseja ressaltar a natureza radical da chamada e as dificuldades de se alcançar o alvo. O leitor, no entanto, é convidado a identificar-se como os discípulos neste dilema, pois este realmente é o âmago do evangelho.

No começo do Evangelho Segundo Marcos, Jesus cumpre Sua própria mensagem de arrependimento (1.15), ao chamar os discípulos a serem "pescadores de homens" (cf. Mt 4.18-22 e Lc 5.1-11, onde a chamada aparece muito mais tarde). Então, depois das narrativas de conflito (2.1-3.6) Jesus concretiza Sua "retirada" (3.7) ao voltar-Se para os discípulos, aos quais comissiona (3.13-19), numa cena cheia de terminologia de eleição e que se centraliza na autoridade e responsabilidade deles. Finalmente, o primeiro segmento do evangelho termina com uma cena de missões, quando, então, Jesus "envia" Seus discípulos, também com autoridade e em total dependência de Deus (6.7-13). A partir daí, no entanto, o relacionamento parece deteriorar-se, e a seção central de Marcos (6.7-8.30) tem dois temas — a retirada de Jesus do meio das multidões e, ao mesmo tempo, o período que passa sozinho entre os Doze, e o fracasso dos discípulos em compreenderem Seu ensino. São surpreendentemente obtusos no tocante a todos os aspectos de Seu ensino, e são tanto incompreensivos (6.52; 7.18; 8.17-18) quanto mesmo "endurecidos" (6.52; 8.17), termo este que é assustador, à luz de suas conotações teológicas e de sua presença

depois dos dois milagres de multiplicação dos pães.

Mais uma vez, no entanto, este fracasso não é a lição final, embora certamente seja ressaltado bem no fim, especialmente se Marcos termina em 16.8. Mesmo assim, na última seção do evangelho, antes da Paixão (8.31-10.52), a solução é vista na presença de Jesus, o Mestre, que lhes dá instrução com paciência e amor. Note que, em 8.31, Jesus "começou a ensinar-lhes", ato este que claramente se ligava com a falta de entendimento deles (8.32-33), que é contrabalançada pela Sua instrução (8.34-38). Isto, em si mesmo, segue a cura importante do cego (8.22-26), um milagre em duas etapas que, talvez, tivesse a intenção de prefigurar as duas etapas da cura da cegueira dos discípulos (cf. 8.17-21), primeiramente através da confissão de Pedro (a vista parcial, conforme se vê em 8.31-33) e, depois, através da transfiguração, que consolidou a revelação de Deus aos discípulos. As predições da Paixão são seguidas por falhas muito graves da parte deles, e na cura do menino endemoninhado esta situação se torna crítica quando os discípulos não conseguem operar aquilo que antes fora um importante sinal da sua autoridade (cf. 9.18 com 6.13). A solução é vista na fé despertada (9.24) e na sua resposta, a oração (9.29). Passos neste crescente despertamento são vistos na narrativa da Paixão, e ali o centro do problema se torna ainda mais evidente: o discipulado é uma chamada à cruz, e não pode ser compreendido antes dela. A entrada triunfal é uma mensagem incógnita a respeito da verdadeira missão de Jesus, e é seguida pelo julgamento contra o templo (cap. 11). Em três cenas importantes Jesus começa a erguer ainda mais o véu, e os discípulos são chamados ao entendimento — a unção — em Betânia (14.3-9), as palavras eucarísticas na Última Ceia (14.22-25) e o Getsêmani (14.32ss.). Finalmente, na ressurreição ainda se vê fracasso (16.8, sendo que a maioria dos estudiosos reconhece que as mulheres devem ser identificadas com os discípulos), mas ele é evitado pela promessa da presença de Jesus (16.7). À medida que o leitor se identifica primeiramente com o problema do discipulado e depois com Jesus (a solução), a vitória se torna um ato de fé.

G. R. OSBORNE

Veja também MATEUS, TEOLOGIA DE; LUCAS, TEOLOGIA DE; JOÃO, TEOLOGIA DE.

Bibliografia. P. Achtemeier, *Mark* e "'He Taught Them Many Things': Reflections on Marcan Christology," *CBQ* 42:465-81; G. R. Beasley-Murray, "Eschatology in the Gospel of Mark," *SwJT* 21:37-53, e "The Parousia in Mark," *RE* 75:539-54, e *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*; J. L. Blevins, "The Christology of Mark," *RE* 75:505-17; W. D. Carroll, "The Jesus of Mark's Gospel," *BT* 103:2105-12; R. T. France, "Mark and the Teaching of Jesus," in *Gospel Perspectives*, I, ed. R. T. France e D. Wenham; J. J. Kilgallen, "The Messianic Secret and Mark's Purpose," *BTB* 7:62-65; R. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian*; W. Marxsen, *Mark the Evangelist*: R. P. Meye, *Jesus and the Twelve*; N. P. Petersen, ed., *Perspectives on Mark's Gospel*; P. S. Pudussery, "The Meaning of Discipleship in the Gospel of Mark," *Jeev* 10:93-110; Q. Quesnell, *The Mind of Mark*; D. Rhoads e D. Michie, *Mark as Story*; J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*; D. Senior, "The Gospel of Mark," *BT* 103:2094-2104; R. C. Tannehill, "The Disciples in Mark; The Function of a Narrative Role," *JR* 57:386-405; T. J. Weeden, *Mark, Traditions in Conflict*: W. Wrede, *The Messianic Secret*.

MARIA, ASSUNÇÃO DE. A princípio, esta doutrina fazia parte do pensamento católico-romano e bizantino na Idade Média. A constituição apostólica *Munificentissimus Deus*, promulgada por Pio XII em 1º de novembro de 1950, tornou-a uma doutrina necessária para a salvação, declarando: "A Imaculada Mãe de Deus, a

sempre Virgem Maria, tendo completado o decurso da sua vida terrena, foi assunta, corpo e alma, para a glória celestial".

Não existe base bíblica, apostólica ou pós-apostólica para apoiar essa doutrina. Documentos apócrifos do século IV, de natureza gnóstica, tais como o Falecimento de Maria, dão algum indício dela. Gregório de Tours, na sua obra *De gloria martyrum*, do século VI, cita uma lenda sem fundamento a respeito da assunção de Maria. A história assumiu duas formas, à medida que se tornou popular tanto no Oriente quanto no Ocidente. A versão cóptica descreve Jesus aparecendo a Maria para predizer sua morte e sua elevação corpórea ao céu, ao passo que as versões grega, latina e siríaca retratam Maria chamando os apóstolos, os quais, de seus respectivos lugares de serviço, são milagrosamente transportados até ela. Então, Jesus, após a morte dela, transporta ao céu seus restos mortais. A doutrina foi tratada na teologia dedutiva em cerca de 800 A. D. Benedito XIV (m. 1758) a propôs como uma doutrina provável.

Festas que celebram a morte de Maria remontam ao século V. No Oriente, as festas do fim do século VII incluíam a assunção. Depois do século VIII, o Ocidente seguiu o mesmo costume. Nicolau I, por decreto em 863, colocou a Festa da Assunção no mesmo nível da Páscoa e do Natal. Cranmer a omitiu do *Livro de Oração Comum* e nunca foi incluída desde então.

O processo de 1950 quanto à assunção de Maria baseia-se na declaração da "Imaculada Conceição" (8 de dezembro de 1854), que declarou Maria isenta do pecado original. Ambos resultam do conceito de Maria como "Mãe de Deus". Pio XII achava que o estado especial dela exigia tratamento especial. Se Maria realmente é "cheia de graça" (cf. Lc 1.28, 44), a assunção é uma conclusão lógica. Como Jesus, ela é impecável, preservada da corrupção, ressurreta, recebida no céu e portadora da glória corpórea. Deste modo, Maria é coroada Rainha do Céu, e assume os papéis de intercessora e mediadora.

O argumento em *Munificentissimus Deus* desenvolve-se segundo várias linhas. Ele enfatiza a união entre Maria e seu Filho divino, pois ela "sempre participa da situação dEle". Visto que, no passado, ela participou de Sua encarnação, morte e ressurreição, agora, como Sua mãe, ela é a mãe de Sua igreja, de Seu corpo. Ap 12.1 é aplicado a Maria; ela é o protótipo da igreja, porque experimentou antecipadamente a glorificação corpórea na sua assunção. Três vezes Maria é mencionada como a "Nova Eva", formando outra vez o paralelo de Cristo como o novo Adão e apresentando o Cristo glorificado como sendo um com a nova Eva.

A assunção de Maria continua como um campo frutífero para os teólogos católico-romanos, mesmo enquanto a renovação bíblica, o interesse carismático e a teologia liberal também causam seu impacto.

W. N. KERR

Veja também MÃE DE DEUS; IMACULADA CONCEIÇÃO; MARIA, A VIRGEM SANTA; MARIOLOGIA.

Bibliografia. M. R. James, *The Apocryphal NT;* E. L. Mascall e H. S. Box, eds. *The Blessed Virgin Mary; NCE*; L.-J. Suenens, *Mary the Mother of God.*

MARIA, A VIRGEM SANTA. Com exceção dos evangelhos, as Escrituras fazem pouca referência explícita a Maria. Tem-se pensado que certas profecias do AT se referem a ela (Gn 3.15; Jr 31.22; Mq 5.2-3 e, mais claramente, Is 7.14). O drama simbólico de Ap 12 freqüentemente tem sido interpretado de modo semelhante. Paulo menciona Maria

especificamente uma só vez (Gl 4.4). Para maiores informações, devemos procurar nos escritores dos evangelhos. Lucas apresenta o retrato mais pormenorizado. Embora Mateus também conte a história da Natividade, suas referências a Maria são breves, embora ressalte fortemente sua virgindade (Mt 1.18-25). Lucas, no entanto, descreve vividamente o encontro dela com o anjo, sua visita a Isabel, seu belo "Magnificat", o nascimento de Jesus e suas viagens para Jerusalém com o Menino e com Jesus, quando este tinha doze anos de idade (Lc 1.26-2.51). Maria aparece em obediência humilde diante da sua grande tarefa (Lc 1.38), mas profundamente pensativa e um pouco perplexa quanto ao seu significado (Lc 1.29; 2.29, 35, 50-51). Segundo um episódio relatado por Mateus, Marcos e Lucas, a mãe de Jesus e Seus "irmãos" ficam fora do círculo original de Seus discípulos (Mt 12.46-50; Mc 3.19b-21, 31-35; Lc 8.19-21; cf. Lc 11.27-28). Em outro lugar, Jesus Se queixa de que não está sem honra, exceto "entre os seus parentes, e na sua casa" (Mc 6.4; cf. Mt 13.53-58; Lc 4.16-30). João, segundo parece, narra alguma falta de entendimento entre Jesus e Maria nas bodas em Caná (Jo 2.1-12). Mesmo assim, João retrata Maria permanecendo fiel ao lado da cruz, enquanto Jesus a recomenda aos cuidados do Seu "discípulo amado" (Jo 19.25-27). Finalmente, Lucas alista Maria entre os primeiros cristãos após a Páscoa (At 1.14). Tradicionalmente, os católicos têm venerado Maria como inteiramente impecável e como a mais gloriosa das criaturas de Deus. Achando que essa idéia diminui a centralidade de Cristo, os protestantes quase sempre a têm negligenciado indevidamente. A crítica bíblica radical, ao duvidar da historicidade das narrativas da infância, muitas vezes tem promovido ainda mais esta negligência. A importância cada vez maior das questões feministas, no entanto, tem incentivado um novo interesse por Maria entre os católicos e os protestantes igualmente.

T. N. FINGER

Veja também MARIA, ASSUNÇÃO DE; IMACULADA CONCEIÇÃO; MARIOLOGIA; MÃE DE DEUS.

Bibliografia. R. E. Brown *et al.*, eds., *Mary in the NT;* R. E. Brown, "The Meaning of Modern NT Studies for an Ecumenical Understanding of Mary," em *Biblical Reflection on Crises Facing the Church*; W. J. Cole, "Scripture and the Current Understanding of Mary among American Protestants", *Maria in Sacra Scriptura,* VI; A. Greeley, *The Mary Myth*; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the NT*; H. A. Oberman, *The Virgin Mary in Evangelical Perspective*; R. Ruether, *Mary: The Feminine Face of the Church.*

MARIOLOGIA. Os ensinos da mariologia comumente sustentados podem ser derivados da função dela como Mãe de Deus (*Theotokos*), termo este usado pela primeira vez em cerca de 320 e formalmente aprovado pelo Concílio de Éfeso, em 431. Os mariólogos argumentam que Maria, que possibilitou o nascimento de Deus Salvador, tem uma posição mais exaltada do que qualquer outra criatura. Ela é a Rainha do Céu. Além disso, visto que sua maternidade foi indispensável à atividade redentora de Deus, Maria é essencial para a derradeira perfeição espiritual de cada criatura. Desta forma, embora ela não tenha sido envolvida na criação física original, Maria é, neste sentido ulterior, a Mãe das Criaturas de Deus. Isto inclui ser Mãe dos Seres Humanos, título este que se acha em Ambrósio, mas que foi popularizado por volta de 1100, e Mãe dos Anjos, termo encontrado pela primeira vez no século XIII.

O envolvimento de Maria na salvação a torna co-redentora ao lado de Cristo. Irineu contrastou a desobediência de Eva, que provocou a queda da humanidade, com a obediência de Maria, que "veio a ser a causa da salvação tanto para ela mesma quanto

para a raça humana". A partir do século XII aparecem referências à sua obra redentora não somente no nascimento de Cristo como também na cruz. A maioria dos mariólogos insistem em ambas. Enquanto Jesus ofereceu Sua pessoa impecável para aplacar a ira de Deus, Maria, cuja vontade estava em perfeita harmonia com a dEle, ofereceu as suas orações. Os dois fizeram expiação pelos nossos pecados — embora a satisfação de Cristo fosse básica e totalmente suficiente. O papel mediador de Maria inclui sua atual intercessão pelos pecadores. Este aspecto era raramente mencionado antes do século XII, quando, então, a piedade popular considerou Maria mais branda do que seu Filho, o Juiz.

O papel exaltado de Maria importa em asseverações mariológicas a respeito de sua vida. Se Maria tivesse sido maculada uma só vez pelo pecado, teria sido inimiga de Deus e indigna de dá-lO à luz. Conseqüentemente, ela deve ter sido "imaculada" (totalmente livre de qualquer pecado), desde o momento em que foi concebida. A imaculada conceição, calorosamente debatida na Idade Média e no começo da era moderna, foi combatida por Tomás de Aquino e seus seguidores. Mas, em 1854, Pio IX a declarou um dogma oficial.

A imaculada conceição de Maria subentende que ela possuía "plenitude de graça" desde o primeiro instante. Além disso, ela era imune ao menor pecado durante toda a sua vida. Os mariólogos também ressaltam a virgindade perpétua de Maria. Esta inclui, em primeiro lugar, sua virgindade no parto: Jesus nasceu sem abrir qualquer parte de seu corpo; em segundo lugar, ela permaneceu virgem durante toda a sua vida. Embora a virgindade perpétua de Maria e, especialmente, sua impecabilidade fossem questionadas por alguns dos pais antigos, eram geralmente aceitas até os tempos de Agostinho. Os proponentes da virgindade perpétua quase sempre pressupunham que qualquer outra coisa contradiria a sua pureza. Finalmente, os mariólogos ensinam que, depois da sua morte, Maria foi elevada fisicamente ao céu. Nenhuma referência clara à assunção de Maria aparece antes do século VI. Ela não teve aceitação geral antes do século XIII, e foi promulgada por Pio XII, em 1950.

Os protestantes têm criticado a mariologia porque parece que muitas afirmações não têm fundamento bíblico. As Escrituras não mencionam sua conceição imaculada nem sua assunção. Sua perpétua virgindade é desmentida por referências às irmãs e aos irmãos de Jesus (Mc 3.31; 6.3; Jo 2.12; 7.1-10; At 1.14; Gl 1.19; os mariólogos alegam que eram primos). Além disso, os evangelhos não apresentam Maria indubitavelmente como impecável e em acordo contínuo com a vontade de Cristo. Os protestantes também têm argumentado que a mariologia exagera a contribuição que qualquer ser humano possa prestar à redenção divina. Lutero e Calvino viam Maria como um ser humano que, em si só, não era nada; ela foi habilitada a ser mãe de Cristo somente pela graça de Deus. Os protestantes conservadores argumentam que a maioria dos excessos mariológicos — seus papeís como Mãe das Criaturas de Deus, co-redentora, intercessora, sua imaculada conceição e sua "plenitude de graça" — teve sua origem na superestimação do papel humano na redenção, que talvez já tenha sido subentendida por Irineu. Esta antiga questão teológica talvez seja a mais fundamental no que diz respeito à mariologia.

T. N. FINGER

Veja também MARIA, A VIRGEM SANTA; MARIA, ASSUNÇÃO DE; MÃE DE DEUS; IMACULADA CONCEIÇÃO.

Bibliografia. S. Benko, *Protestants, Catholics and Mary*; L. Bouyer, *The Seat of Wisdom*; E. A. Carroll, "A Survey of Recent Mariology," *MarS* 18:103-21, e "Theology on the Virgin Mary: 1966-1975," *TS* 37:

253-89; J. B. Carol, *Fundamentals of Mariology e Mariology*; H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, 2 vols.; R. Laurentin, *The Question of Mary;* G. Miegge, *The Virgin Mary*; T. A. O'Meara, *Mary in Protestant and Catholic Theology*; O. Semmelroth, *Mary, the Archetype of the Church*; E. Schillebeeckx, *Mary, Mother of the Redemption.*

MARITAIN, JACQUES (1882-1973). Expositor de destaque do neotomismo na filosofia, teologia e humanidades do século XX. Maritain nasceu e foi educado em Paris. Recebeu sua educação universitária, principalmente nas ciências, na Sorbonne, que naquele tempo era dominada quase inteiramente pelo positivismo. Insatisfeito com esse ponto de vista, Maritain achou algum alívio inicial na filosofia de Henri Bergson. Mas não encontrou plena satisfação a não ser quando, em 1906, aceitou o cristianismo católico. Na sua conversão, foi acompanhado pela sua esposa e companheira de estudos, Raïssa Maritain, que também veio a ser uma estudiosa respeitada.

A conversão de Maritain ao cristianismo foi seguida por sua iniciação no tomismo. Ele publicou seu primeiro artigo filosófico em 1910 e começou sua carreira no ensino de filosofia um ano mais tarde, no Collège Stanislas. Em 1914, aconteceu uma mudança para o Institut Catholique de Paris e, ao mesmo tempo, seu primeiro livro, uma análise de Bergson. A partir de então, os livros se sucederam, sendo que cada um deles era dedicado à tarefa de lançar luz sobre as questões contemporâneas, por meio de conceitos tomistas. Depois da Segunda Guerra Mundial, Maritain tornou-se o embaixador francês no Vaticano. Em 1948, mudou para a Universidade de Princeton, de onde passou para uma aposentadoria ativa, em 1956.

Como tomista, Maritain enfatizava a distinção real entre a essência de uma coisa e seu ato prévio de existir. A prioridade da existência inspirou Maritain a chamar o tomismo de o primeiro existencialismo. Segundo a análise dele, a existência é conhecida diretamente através de uma intuição.

Uma intuição também leva Maritain a postular um "sexto caminho" para se demonstrar a existência de Deus. O reconhecimento da nossa finitude pessoal nos dirige a buscar o fundamento da nossa existência no eterno Ser de Deus.

Diante das ideologias totalitárias contemporâneas, Maritain desenvolveu uma filosofia política baseada na distinção entre o indivíduo e a pessoa. Como indivíduo (a preocupação total do fascista ou do marxista) o ser humano é uma simples parte do todo maior — o estado — e, portanto, existe em prol da sociedade. Mas, como pessoa, ele tem valor e liberdade espirituais inerentes; desta maneira, a sociedade passa a ter a obrigação de sustentar a pessoa. Assim, Maritain reconhece a democracia como a forma ideal de governo para esta era.

Tanto Jacques quanto Raïssa Maritain contribuíram para a compreensão da arte. Entre outras contribuições que Raïssa tem feito está uma obra definitiva sobre Marc Chagall (que participava de suas raízes no judaísmo russo). A teoria estética concentra-se no conhecimento poético como algo não conceptual, baseado nas emoções, embora não se possa inferir nenhuma inferioridade do conhecimento conceptual.

Maritain era igualmente admirado por seus seguidores e críticos, devido à sua clareza de pensamento bem como à sua piedade pessoal coerente.

W. CORDUAN

Veja também NEOTOMISMO; TOMISMO.

Bibliografia. Maritain, *Approaches to God, The Degrees of Knowledge, Existence and the Existent, The Person and the Common Good, St. Thomas and the Problem of Evil, Three Reformers: Luther,*

Descartes, Rousseau, True Humanism, e *The Peasant of the Garrone;* J. Evans, ed., *Jacques Maritain: The Man and His Achievement;* C. A. Fecher, *The Philosophy of Jacques Maritain.*

MARX, KARL. O pensamento de Karl Marx, bem como o sistema filosófico conhecido como marxismo, tem sido amplamente discutido como uma teoria sócio-político-econômica. Parece difícil comprovar a eficácia das promessas marxistas na história. Quando executadas, seus resultados são poucos satisfatórios. Apesar disso, o marxismo tem sido visto, de modo geral, como um sistema filosófico e "científico". Nestas poucas linhas gostaríamos de comentar alguns aspectos religiosos e teológicos do marxismo que têm sido pouco enfatizados, mas que, talvez, possam explicar o relativo sucesso e popularidade das idéias do renomado filósofo judeu-alemão.

É quase universalmente conhecida a visão negativa que o pensamento de Marx sustenta com respeito à religião. A religião é o ópio do povo. Ela aliena o homem de si mesmo, proporcionando-lhe uma fuga de sua atitude transformadora da história. Assim, o marxismo é caracterizado como ateu e anti-religioso. O fato, porém, é que Marx, sendo judeu e tendo vivido na Europa Ocidental do século XIX, aproveitou muito de sua herança judaico-cristã para a elaboração de seu sistema filosófico. Invertendo o idealismo de Hegel, Marx considera a matéria como realidade única e entende o desenvolvimento da história de modo similar à visão cristã. A história caminha para um alvo final que é a remissão do homem de todas suas injustiças, mazelas e desigualdades. O comunismo marxista implantará esta condição sem par. A visão é escatológica. Deus é substituído pelo homem, que se torna o personagem principal do cenário. As profecias bíblicas e aspirações de uma idade de ouro (recuperada ou não) são aproveitadas, mas somente se cumprirão mediante a ação humana e a execução dos princípios dos escritos de Marx e Engels, substitutos da Bíblia. Nessa estrutura humanista também não falta um povo escolhido ou predestinado, que executará a brilhante tarefa: o proletariado. Este tem os mais ricos como gentios e deverão triunfar sobre eles. Há, então, um aspecto messiânico e soteriológico no pensamento marxista que, certamente, tem suas origens no pensamento judaico-cristão, tão fortemente criticado pelo mesmo.

Devido a estes aspectos, o marxismo já tem sido considerado até mesmo uma espécie de heresia do cristianismo. Enquanto as idéias de Marx parecem ignorar as necessidades transcendentais ou religiosas do ser humano, quando postas em prática seu sucesso parece depender diretamente destas mesmas necessidades! Parece sensato afirmar que o marxismo é uma miscelânea de evolucionismo, hegelianismo com iluminismo humanista impregnado de fortes influências da cosmovisão judaico-cristã. Ele tentar unir o agradável e desejável do pensamento cristão (promessas de um futuro perfeito, propósito específico para a história e para o homem) com as inovações da modernidade que procuraram suavizar ao homem as exigências do cristianismo histórico (humanismo; o homem é Deus, a ciência humana trará felicidade final ao homem, etc.). Com esta estrutura, aliada às injustiças sociais e fracassos de diversos sistemas políticos, o marxismo tem encontrado grande espaço no século XX, visto que está mais bem elaborado para atingir e se comunicar com a grande parte dos homens deste século que não quer Deus, mas que deseja seus benefícios. Além deste aspecto, deve ser lembrado que o marxismo permanece como um dos poucos sistemas filosóficos da atualidade que possui propósitos e promessas, visto que as filosofias européias do século XX têm tentado focalizar o absurdo, o desespero e a falta de significado do ser humano (existencialismo). Tal fato deixa o marxismo com poucos concorrentes! Talvez seja possível entender as razões do crescimento do marxismo

ateu neste século, cujo sucesso relativo ocorre devido às suas características transcendentais e religiosas, as quais ele tanto condena no cristianismo. Talvez isso aconteça por temor ao seu concorrente que já tem séculos de permanência e vida, enquanto o marxismo declina principalmente por contar com uma visão antropológica otimista, confiando na bondade e esforços humanos, enquanto os cristãos confiam no Deus criador e na redenção que há em Cristo Jesus.

L. A. T. SAYÃO

MATÉRIA. Na linguagem comum, a matéria significa coisas concretas, físicas, não-espirituais, o objeto da experiência externa de todos os dias, passível de ser estudada pela física e pela química. A fé cristã declara que a matéria foi inteiramente criada por Deus e submetida a seu poder de moldá-la. Sendo assim, (1) a matéria é contingente; não existe como um princípio coeterno e independente; e (2) a matéria é boa, e não é o princípio do mal. É um elemento permanente do mundo, garantido pela encarnação e pela ressurreição do corpo.

A idéia de um ingrediente comum a todas as coisas era um conceito central da filosofia pré-socrática, desde Tales (c. de 580 a.C.), que identificou o fogo, a terra, o ar e a água. Aristóteles e Platão faziam uma nítida distinção entre a substância material, da qual um objeto era composto, e a forma imposta sobre ele. Os filósofos posteriores têm introduzido numerosas variações ao debate no decurso das eras. A divisão fundamental de Descartes era entre a mente e a matéria como substâncias absolutamente distintas. Hoje, quase todos os axiomas da filosofia anterior têm sido limitados por causa das descobertas de Einstein, Planck, Heisenberg e outros.

O termo "matéria" e seus cognatos ("material", "materialista", etc.), têm sido calorosamente debatidos nos círculos teológicos e filosóficos no decurso da história intelectual. A matéria freqüentemente tem sido colocada em oposição à vida, à mente, à alma ou ao espírito. Uma preocupação com a matéria tem significado tradicionalmente uma preocupação com os prazeres mundanos e os confortos físicos, em contraste com os prazeres mais "elevados" da mente.

A doutrina de que o Logos divino Se tornou carne significa, segundo parece, que a espiritualidade suprema penetrou na esfera material, o que demonstra que a matéria é capaz de expressar a realidade concreta do próprio Deus

M. H. MACDONALD

Veja também EXISTÊNCIA; FORMA.

Bibliografia. W. Heisenberg, *Philosophical Problems of Nuclear Science*; S. Toulmin e J. Goodfield, *The Architecture of Matter*; G. Gamow, *Biography of Physics*; P. Ricoeur, *Main Trends in Philosophy*; R. Rorty, *Philosophy and the Mirrow of Nature.*

MATEUS, TEOLOGIA DE. Na literatura eclesiástica que chegou até nós, proveniente dos três primeiros séculos, o evangelho mais freqüentemente referido é o de Mateus. Seu lugar na ordem do cânon provavelmente reflete a estimativa que a Igreja fazia da sua prioridade, teologicamente mais do que cronologicamente.

A fim de entendermos a teologia da Evangelho Segundo Mateus é útil começarmos pelo fim. Sua conclusão apogística, a Grande Comissão (28.16-20), tem sido chamada a chave da teologia desse evangelho. Vários temas importantes são reunidos nestes versículos.

Em primeiro lugar, há o enfoque no Cristo ressurreto. Cada um dos escritores dos evangelhos retrata uma faceta da vida e do ministério de Jesus. O que se destaca no

Evangelho Segundo Mateus é o retrato de Jesus como o Cristo, o Filho messiânico de Deus que também era o Servo Sofredor.

No Seu batismo, Jesus disse a João que Seu ministério era "cumprir toda a justiça" (3.15). "Justiça", em Mateus, é um termo que significa a fidelidade da aliança, a obediência a Deus. Um anjo disse a José que Jesus "salvará o seu povo dos pecados deles" (1.21). Mais tarde, Jesus disse a Seus discípulos que viera "dar a sua vida em resgate por muitos" (20.28). A oração deste Filho justo no Getsêmani, "não seja como eu quero, e, sim, como tu queres" (26.39), foi cumprida na cruz e afirmada pela confissão do soldado romano: "Verdadeiramente este era Filho de Deus" (27.54). Cristo tinha cumprido toda a justiça. Tinha sido perfeitamente obediente à vontade do Seu Pai. Foi este Cristo ressurreto, detentor da autoridade soberana de Deus (13.37-42; 26.64), que apareceu aos discípulos, a fim de comissioná-los.

Outro aspecto da cristologia de Mateus é a afirmação da presença espiritual de Cristo com os discípulos. Jesus assegurou aos discípulos: "E eis que estou convosco" (28.20). O primeiro de uma série de textos do AT citados por Mateus é a profecia de Isaías a respeito do Emanuel (Is 7.14). Seu significado é esclarecido na frase "Deus conosco" (1.23; Is 8.10). A presença de Cristo continua. A promessa que Jesus fez aos discípulos, "... onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali estou no meio deles" (18.20), era uma confirmação adicional da Sua presença. Mateus queria que seus leitores soubessem que o Cristo que ascendeu em glória soberana também estava espiritualmente presente com Seus discípulos (cf. Ef 1.22-23).

Esse fato também se relaciona com a eclesiologia do evangelho, a doutrina da Igreja. Somente Mateus entre todos os evangelhos emprega a palavra "igreja" (gr. *ekklēsia*, 16.18; 18.17). Não é sem razão que ele tem sido chamado de "evangelho pastoral". Mateus percebeu que boa parte daquilo que Jesus ensinara aos discípulos era aplicável à igreja de seus dias. De grande importância nesse assunto foi a comissão de fazer discípulos de todas as nações (28.19).

Jesus pregou as boas novas (4.23) a judeus (na Galiléia e Judéia, 4.25) e gentios (Decápolis, 4.25). Seus discípulos e a igreja que fundaram (16.18) deviam fazer a mesma coisa. O Evangelho Segundo João registra a revelação de Jesus a respeito de Si mesmo: "Eu sou a luz do mundo" (Jo 8.12). Mateus, por outro lado, ressaltou a responsabilidade missionária dos discípulos, ao registrar a declaração de Jesus: "Vós sois a luz do mundo" (5.14). Os discípulos e a Igreja deviam continuar o ministério de Cristo; deviam fazer discípulos de todas as nações. É verdade que Israel tinha sido temporariamente substituído como o instrumento escolhido por Deus para o ministério (21.43). Mas esta substituição não era permanente (19.28; 23.39). Por mais endurecida de coração que a maioria dos judeus fosse para com o evangelho, a missão a Israel devia continuar lado a lado com a missão aos gentios, até que Cristo voltasse no fim da era (10.23; 28.20; cf. Rm 11.11-12, 25.26).

No entanto, fazer discípulos envolvia mais do que pregar o evangelho. Mateus registrou a comissão de Jesus para fazer discípulos, "ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado" (28.20). O discípulo devia ser justo e obediente a Deus.

O modelo para o discípulo era Jesus, o Filho perfeito que cumpriu toda a justiça, sendo completamente obediente à vontade do Pai (4.4, 10). Aquela mesma justiça devia caracterizar o discípulo (5.20). A obediência a Deus devia ser uma prioridade na vida do discípulo (6.33). A dedicação total ao Pai era o alvo (5.48).

A vontade do Pai foi revelada nos ensinos de Jesus. Mateus dedicou uma porção considerável do seu evangelho ao registro dos ensinos de Jesus. Além de cinco unidades distintivas (5-7; 10; 13; 18; 23-25), a instrução de Jesus se destaca repetidas vezes em outros trechos do evangelho (*e.g.*, 9.12-17).

Mas Mateus não tinha a ilusão de que o conhecimento por si só levaria à justiça. O ensino era essencial, mas tinha que ser recebido com fé. A despeito da escrupulosa observância da Lei por parte dos fariseus, Jesus os tinha denunciado veementemente por sua falta de fé (23.23). A justiça reconhecida por Deus era, em primeiro lugar, interior e espiritual (6.4, 6, 18; cf. Rm 2.28-29). Aqueles que criam em Jesus tinham suas vidas transformadas (8.10; 9.2, 22, 29). Não importava tanto o tamanho da fé quanto a sua presença (17.20).

Contudo, mesmo onde existisse, a fé podia ser fraca e vacilante. Mateus relembrou aos seus leitores que, mesmo na presença do Cristo ressurreto, alguns dos discípulos duvidaram (28.17). Freqüentemente Jesus chamava os discípulos de "homens de pequena fé" (6.30; 8.26; 16.8). Isto foi exemplificado na experiência de Pedro. Este respondeu com coragem ao chamado de Jesus para ir ao encontro dEle, por cima das ondas, mas então sua fé fraquejou, por causa das circunstâncias terríveis (14.30). Sem a intervenção de Jesus, ele poderia ter perecido.

É provável que Mateus tenha visto nisso uma aplicação para seus leitores. Jesus tinha advertido Seus discípulos a respeito da perseguição que aguardava aqueles que proclamassem o evangelho (5.11-12; 10.24-25). Eles sofreriam a oposição dos judeus e dos gentios (10.17-18). A reação natural diante de semelhante oposição seria o medo (10.26-31). A autopreservação levava à negação de Cristo (10.32-33). Foi isto que Pedro fez durante o julgamento de Jesus (26.69-74).

Jesus reagiu ao fracasso de Pedro no mar, salvando-lhe a vida. Da mesma maneira, fracassos na fé entre os discípulos, e o pecado resultante não devem ser tratados com condenação, mas com perdão e restauração (18.10-14).

A designação "pequeninos", em 18.6, 10, 14, pode referir-se a discípulos como Pedro, cuja fé era fraca em meio a circunstâncias difíceis. Em 10.41-42, Mateus registrou a descrição que Jesus fez dos profetas e dos justos como "pequeninos". Os versículos seguintes relatam a prisão de João Batista e sua pergunta a respeito de Jesus como o Messias (11.2-3). Jesus respondeu às dúvidas de João com palavras que transmitiam segurança (11.4-6) e passou a elogiá-lo (11.7-19). Este era o modelo para o ministério junto aos necessitados (cf. 10.42; 25.34-40) e o espírito com que a Grande Comissão podia ser cumprida.

Esta missão devia continuar até à "consumação do século" (28.20). Depois de ter sido pregado o evangelho a todas as nações, então viria o fim (24.14) e Cristo dominaria como Rei (25.31-34). Referências a um reino ocorrem várias vezes em todo este evangelho. Os versículos iniciais ligam Jesus com o rei Davi (1.1,6). Ao contrário dos demais evangelhos, Mateus usa a expressão "reino dos céus" com muito mais freqüência (trinta e três vezes) do que a expressão "reino de Deus" (quatro vezes). As expressões provavelmente são equivalentes, só com uma possível diferença de ênfase. O "reino dos céus" provavelmente ressalta a natureza espiritual do reino.

O termo "reino" parece ter um aspecto espiritual e também físico em seu significado. O aspecto espiritual estava presente no ministério de Jesus (12.28), mas a consumação física é esperada na Sua volta (19.28). O reino do céu, a respeito do qual Jesus pregava, era franqueado mediante o arrependimento (4.17). O perdão baseava-se, em última análise, na morte de Cristo (26.28).

Em oposição ao reino dos céus está o reino de Satanás (4.8-9; 12.26), do qual os que têm fé em Cristo são livrados (12.27-28). Embora Satanás esteja destituído de poder diante do Espírito de Deus (12.28), ele não deixará de obstruir e falsificar ativamente a obra de Deus até à consumação (13.38-39).

O ministério do reino realizado por Cristo continua através da Igreja (16.18). O Espírito que capacitava Cristo a fazer Sua obra (12.28) capacitará os discípulos a

continuá-la (10.20). O ministério da Igreja, portanto, é uma fase do programa do reino de Deus. Finalmente, o programa de Deus para Israel também seria completado com uma correspondência favorável ao evangelho do reino (19.28; 23.39; cf. Rm 9.4-6; 11.25-27). Então virá a "consumação do século" (28.20). O rei separará os justos dos iníqüos (7.21-23), as ovelhas dos cabritos (25.31-46), o trigo do joio (13.37-43). Aqueles que não praticaram a vontade do Pai (7.21), que não creram em Cristo (18.6), merecerão o castigo eterno (13.42; 25.46). Os justos entrarão na vida eterna (13.43; 25.46). Até então, os seguidores de Cristo devem "fazer discípulos de todas as nações" (28.19).

D. K. LOWERY

Veja também MARCOS, TEOLOGIA DE; LUCAS, TEOLOGIA DE; JOÃO, TEOLOGIA DE.

Bibliografia. E. P. Blair, *Jesus in the Gospel of Matthew*; P. F. Ellis, *Matthew: His Mind and His Message*; R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*; D. Hill, *The Gospel of Matthew;* J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*; J. P. Meier, *The Vision of Matthew*; E. Schweizer, *The Good News According to Matthew*; R. E. O. White, *The Mind of Matthew.*

MATHEWS, SHAILER (1863-1941). Educador, teólogo ecumênico batista e evangelista do modernismo. Nascido em Portland, Maine, Mathews foi educado no Colby College, no Instituto Teológico Newton, e, por um breve tempo, na Universidade de Berlim. Depois de ensinar em Colby (1887-94), passou a fazer parte do corpo docente da Faculdade de Teologia da Universidade de Chicago onde, sucessivamente, foi catedrático de NT, Teologia Sistemática e Teologia Histórica e Comparativa (1894-1933). Em 1908 tornou-se deão.

Mathews defendeu o liberalismo teológico durante a controvérsia entre fundamentalistas e modernistas. Sua obra *Faith of Modernism* ("A Fé do Modernismo", 1924) foi uma apologia amplamente lida, a favor da reconstrução do cristianismo em linhas liberais. Usando uma abordagem sócio-histórica, argumentava que toda religião é "funcional" (ajuda as pessoas a verem o sentido do seu meio-ambiente) e que toda teologia é "política transcendentalizada" (desenvolve-se da interação entre a igreja e a "mente social" da sua cultura). Assim, a fim de permanecer como uma opção real para pessoas nas variadas eras, o cristianismo deve ser constantemente modernizado. Mathews cria que, em seus dias, a fé devia ser harmonizada com as ciências empíricas.

Além de ser um porta-voz da escola de Teologia da Libertação de Chicago, Mathews era um eclesiástico ávido. Defendeu o evangelho social (*The Social Teachings of Jesus* — "Os Ensinos Sociais de Jesus", 1897), atuou como presidente do Conselho Federal de Igrejas (1912-16) e promoveu a formação da Convenção Batista do Norte dos E.U.A., tornando-se seu presidente em 1915.

T. P. WEBER

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. Mathews, *The Gospel and Modern Man, The Spiritual Interpretation of History, The Atonement and Social Process, The Growth of the Idea of God* e *New Faith for Old*; C. H. Arnold, *Near the Edge of Battle*; W. R. Hutchinson, *The Modernism Impulse in American Protestantism.*

MATINAS, ORAÇÃO MATINAL. A "Ordem para a Oração Matinal Diária" do *Livro de Oração Comum*, da Igreja Anglicana, já há muito tempo é o culto principal nas igrejas anglicanas e episcopais. A oração matinal, ou as matinas inglesas, deve sua origem à

obra de Thomas Cranmer. Crendo que a adoração diária pela manhã e à noite era o costume da igreja primitiva, Cranmer desenvolveu os ofícios da oração matinal e da oração da tarde (vésperas). Influenciado por precedentes luteranos, pelo Breviário de Sarum e pelos ofícios monásticos de matinas, laudes e a prima, a oração matutina foi designada para o uso nos dias da semana e no domingo antes da Santa Ceia. Pequenas alterações foram feitas em 1928; alterações de maior vulto foram autorizadas em 1965.

C. G. FRY

Veja também LIVRO DE ORAÇÃO COMUM; OFÍCIO DIÁRIO (DIVINO); ADORAÇÃO NA IGREJA.

Bibliografia. S. L. Ollard, ed., *A Dictionary of English Church History*; J. G. Davies, ed., *Westminster Dictionary of Worship.*

MAURICE, JOHN FREDERICK DENISON (1805-1872). Teólogo anglicano. Filho de um ministro unitarista, foi ordenado em 1834, somente depois de ter vencido suas dúvidas quanto aos Trinta e Nove Artigos. Em 1840 tornou-se professor de literatura inglesa no "King's College", em Londres, e posteriormente lhe foi acrescentada uma cátedra em Teologia, mas foi demitido quando em *Theological Essays* ("Ensaios Teológicos" – 1853) revelou uma negação do castigo eterno. Para Maurice, a morte eterna importava na alienação de Deus por causa do pecado sem arrependimento. Num período em que os tratarianos estavam surgindo para batalhar contra os evangélicos, seu livro mais lembrado, *The Kingdom of Christ* ("O Reino de Cristo" – 1836), denunciava as facções teológicas, inclusive o chamado partido sem partidos. Em certo sentido, ele foi um precursor do movimento ecumênico do século XX na ênfase que deu à igreja visível como um corpo unido que transcende as diferenças e divisões humanas. Ele via o batismo, a eucaristia, os credos históricos, as Escrituras e o episcopado como sinais do reino. Sua teologia da encarnação levou-o a reunir-se com Charles Kingsley, J. M. Ludlow e outros na fundação do movimento socialista cristão e na organização de programas educacionais para operários. Depois de expulso do "King's College", passou a ser o primeiro diretor da Faculdade dos Operários (1854); há motivo para suspeitar que os pontos de vista socialistas foram responsáveis por sua deposição acadêmica tanto quanto a alegada heresia. Em 1866 foi eleito catedrático de Filosofia Moral, em Cambridge, e ali produziu sua obra muito aplaudida, *Social Morality* ("Moralidade Social" – 1869). No meio de todas as controvérsias de seus tempos (o tratarianismo, o desenvolvimento da teologia da Igreja Ampla, Darwin e a Teoria da Evolução, Colenso e a questão da crítica bíblica), Maurice não somente prestou uma profunda contribuição ao pensamento teológico como também manteve uma fé surpreendentemente simples. Ele cultivava hábitos de regularidade na oração, e certa vez concordou com Kingsley que "o diabo está fingindo estar morto, mas nunca esteve tão ativo quanto agora".

J. D. DOUGLAS

Veja também SOCIALISMO CRISTÃO.

Bibliografia. A. R. Vidler, *Witness to the Light: F. D. Maurice's Message for Today*; F. McClain, R. Norris, e J. Orens, *F. D. Maurice: A Study.*

McGIFFERT, ARTHUR CUSHMAN (1861-1933). Principal historiador eclesiástico do liberalismo norte-americano no início do século XX. Estudou no Seminário "Union", em

Nova Iorque, e com Adolf Harnack, na Universidade de Marburg, na Alemanha, onde recebeu seu doutorado em 1888. Depois, ensinou História Eclesiástica no Seminário Lane, em Cincinnati, E.U.A., antes de suceder Philip Schaff, fundador da Sociedade Norte-Americana de História Eclesiástica, como catedrático de História Eclesiástica no "Union", em 1893. De 1917 a 1926, atuou como presidente daquela instituição. McGiffert foi um ministro presbiteriano ordenado que deixou sua denominação para tornar-se congregacionalista durante um conflito sobre a natureza de suas opiniões teológicas e seu enfoque da História.

McGiffert ocupou lugar de destaque na ascensão do liberalismo teológico nos Estados Unidos. Seus três princípios mais importantes envolviam a concentração de atenção sobre a vida de Jesus, um compromisso com a "história científica" e uma paixão pela ética social. Para McGiffert, Jesus tinha possuído "uma vívida consciência de Deus como Seu Pai e o Pai de Seus irmãos". Jesus representava um grande "ideal", não como um ser que transmitiu à humanidade a essência de Deus, mas como simples ser humano que viveu pura e simplesmente para melhorar a condição do próximo. O apóstolo Paulo, por outro lado, propunha uma fé "totalmente em desacordo com a de Cristo" e estabeleceu o movimento cristão histórico que (até ao iluminado século XIX) iludiu as pessoas, ao ponto de pensarem que o cristianismo devia concentrar-se na divindade de Cristo e na realidade de uma igreja institucional.

As pressuposições de McGiffert no tocante à História tinham muita coisa a ver com a forma de sua teologia. Após seus estudos na Alemanha, voltou para os Estados Unidos com a idéia de que a História "científica", que excluía o aspecto sobrenatural, era de alguma forma mais "objetiva" do que a que levava em conta a possibilidade do envolvimento divino nos eventos do mundo. Ao esclarecer essa posição, expressou a esperança de que, um dia, as pessoas não seriam "obrigadas a perguntar o que a Bíblia, a Igreja ou o credo exigem, mas aquilo que os fatos ensinam". Os resultados da investigação histórica, portanto, não deviam ser submetidos às tradições ortodoxas. Na realidade, porém, a História do tipo ensinado por McGiffert desenvolveu-se de um compromisso total com as reivindicações à verdade feitas em fins do século XIX. Ele acreditava que "o novo espírito científico, o novo senso histórico e os novos métodos da crítica histórica... a nova ênfase dada à evolução, a nova estimativa da natureza e do sobrenatural" tornaram a reconstituição mais fatual do passado muito mais possível do que em qualquer outra época anterior. Esse método permitiu-lhe descartar como tradição não-essencial os ensinamentos cristãos a respeito da origem da raça, da queda, da veracidade da história veterotestamentária e os aspectos sobrenaturais dos ensinos de Jesus.

O ideal social de McGiffert estendia temas do evangelho social. Ele acreditava tão radicalmente na virtude da prática do bem, que praticamente todo tipo de serviço humanitário veio a ser uma forma de cristianismo. Esta ênfase também formulou seu conceito do passado, onde, por exemplo, Lutero veio a ser alguém que exemplificou o protestantismo, devido a seu "amor desinteressado ao bem de seu próximo".

Os livros de McGiffert – incluindo *A History of Christianity in the Apostolic Age* ("Uma História do Cristianismo na Era Apostólica" – 1897), *Protestant Thought Before Kant* ("O Pensamento Protestante Anterior a Kant" – 1911) e *A History of Christian Thought* ("Uma História do Pensamento Cristão" – 1932) – permanecem como exemplos marcantes da história eclesiástica do ponto de vista liberal.

M. A. NOLL

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO; EVANGELHO SOCIAL, O.

Bibliografia. W. Bowden, *Church History in the Age of Science.*

McPHERSON, AIMEE SEMPLE (1890-1944). Reavivamentista pentecostal e pioneira do rádio, uma das personagens religiosas mais conhecidas nas décadas de 1920 e 1930. Casou-se em primeiras núpcias com o homem que tinha sido influente em sua conversão, Robert Semple, um ministro pentecostal, com quem foi para a China, como missionária, em 1908. Quando Semple morreu, a esposa voltou para os Estados Unidos. Veio, então, a casar-se com Harold McPherson, de quem se divorciou algum tempo depois. Mais tarde, houve um terceiro casamento e outro divórcio. Tendo a mãe como acompanhante, Aimee Semple McPherson começou, depois da Primeira Guerra Mundial, uma série muito bem-sucedida de excursões de reavivamento por todo Estados Unidos. A "Irmã Aimee" era uma mulher atraente que sabia explorar sua personalidade vibrante e sua energia cativante, para chamar a atenção dos meios de publicidade. Abriu novos caminhos na evangelização pelo rádio (1922), e é possível que tenha participado de um suposto seqüestro de si mesma em 1926, caso este que permanece envolto em mistérios. Seus ensinos provavelmente não foram tão importantes quanto a sua personalidade no seu grande sucesso, mas eles certamente incluíram as ênfases fundamentalistas e pentecostais comuns: a santificação, o batismo no Espírito Santo e o dom de línguas, Cristo como Salvador que também cura, a cura divina e a volta iminente de Cristo. Em 1922, estabeleceu-se em Los Angeles, onde pregava a milhares de pessoas por semana no seu Templo Angelus que custara um milhão e meio de dólares. A Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular surgiu em 1927 como resultado do ministério dela. Depois de sua morte, a nova denominação continuou sob a direção de seu filho, e agora tem mais de 100.000 membros por todo o mundo. Parte da sensação que envolveu a carreira de McPherson era resultado de alegações, românticas ou não, que ela soube aproveitar a favor de si mesma. Ela foi uma força na religião popular norte-americana, abrindo caminhos que outros, que não compartilhavam necessariamente de suas opiniões, têm seguido.

M. A. NOLL

Bibliografia. McPherson, *The Story of My Life;* L. Thomas, *Storming Heaven.*

MEDIAÇÃO, MEDIADOR. O papel de um mediador é levar a efeito a reconciliação entre duas partes. O conceito bíblico de mediação é levar o homem pecaminoso à reconciliação com um Deus santo, um dos interesses principais das Escrituras. A palavra "mediador" (*mesitēs*) é usada uma só vez na LXX – em Jó 9.33, onde é traduzida por "árbitro", ou "alguém para arbitrar": "Ele não é homem, como eu, a quem eu responda, vindo juntamente a juízo. Não há entre nós árbitro que ponha a mão sobre nós ambos. Tire ele a sua vara de cima de mim, e não me amedronte o seu terror" (9.32-34).

A mediação no AT é vista na função dos ofícios de profeta e sacerdote. O profeta era alguém que falava ao homem em nome de Deus através da revelação, instrução e advertência (Ex 4.10-16; Am 3.8; Jr 1.7, 17). O sacerdote era alguém que falava a Deus em nome dos homens através da intercessão e dos sacrifícios (Dt 33.10; Hb 5.1). Estes ofícios se complementavam mutuamente como mediadores entre Deus e os homens.

No NT, "mediador" é usado seis vezes. Duas vezes aparece associado com Moisés como o mediador da Lei (Gl 3.19-20). A palavra é usada três vezes em Hebreus, onde Jesus é apontado como Mediador de uma aliança nova ou melhor (8.6; 9.15; 12.24). Depois de considerar a superioridade da nova aliança sobre a antiga, o autor de Hebreus declara que, com a inauguração da nova aliança era necessário haver um novo mediador, que é identificado com Cristo (8.6). Cristo, como Mediador, sacrificou

a Sua vida a fim de inaugurar a Nova Aliança e, assim, fez a reconciliação entre o homem e Deus. Um versículo central na obra da mediação de Cristo é 1 Tm 2.5. Paulo declara: "Isto é bom e aceitável diante de Deus nosso Salvador, o qual deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade. Porquanto há um só Deus e um só Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem. O qual a si mesmo se deu em resgate por todos: testemunho que se deve prestar em tempos oportunos" (1 Tm 2.3-6). Mais uma vez, encontra-se morte em ligação com mediação. Além das passagens que explicitamente empregam a terminologia, o NT está repleto de exemplos de Cristo como Mediador. Ele, como Profeta, representava Deus diante dos homens. O fato de que Jesus cumpriu o ofício profético conforme Moisés profetizou (Dt 18.15-18) foi observado por Filipe (Jo 1.45), Pedro (At 3.22-23), Estêvão (At 7.37), pelo povo judeu que escutava a Jesus (Mt 21.11, Lc 7.16; 24.19; Jo 6.14; 7.40) e pelo próprio Cristo (Jo 5.45-47). Tanto Deus Pai quanto Jesus declararam que aqueles que ouvem a Jesus devem obedecer às palavras dEle (Mt 17.5; Jo 12.48-50). Ele veio da parte de Deus e falou as palavras de Deus (Jo 1.18; 6.60-69; 14.9-10). Não somente Ele foi o maior profeta de Deus, como também foi e é o maior sacerdote, que representa o homem diante de Deus. Em primeiro lugar, no passado Ele Se ofereceu como o Cordeiro pascal, entregando a Si mesmo em favor dos homens e seus pecados (Mt 1.21; Jo 1.36; 3.16; Rm 3.21-26; Hb 2.17; 9.14-15). Ele foi tanto o sacerdote quanto o sacrifício (Hb 2.17; 7.26-27; 9.11-15). Além disso, no passado Ele tinha oferecido orações por Si mesmo (Mt 26.39, 42, 44; Mc 14.36, 39; Lc 22.41, 44; Jo 17.1-5; Hb 5.7) e em prol dos Seus discípulos (Lc 22.32; Jo 17.6-26). Em segundo lugar, atualmente Ele intercede em favor dos santos (Rm 8.34; Hb 7.25; 9.24). Assim, ele pode ser um verdadeiro porta-voz de Deus, porque Ele é Deus (Jo 1.1-5; 2 Co 5.19; Cl 2.9; Hb 1.2; 5.5) e, ao mesmo tempo, um verdadeiro porta-voz dos homens, porque Ele é homem e pode compreender os homens e seus problemas (Hb 2.17; 4.15; 5.1-9).

Concluindo: devido ao pecado há um grande abismo entre Deus e os homens que precisa ser preenchido. A Bíblia mostra que houve união entre Deus e os homens por meio do sacrifício e da intercessão de um mediador. Na linguagem de hoje, no entanto, a palavra "mediador" pode enganar, porque o papel do mediador atual é levar a efeito a reconciliação entre duas partes em conflito, através de um acordo. A idéia bíblica de mediador é realmente definida com mais exatidão como intermediário; Deus não coloca a Sua santidade com base num acordo, mas, pelo contrário, com Sua santidade intacta, Ele transmite através dos Seus intermediários Suas exigências justas. Deus nunca foi tolerante com o pecado, mas na Sua graça Ele forneceu o pagamento justo pelo pecado mediante a morte do intermediário Jesus Cristo, que providenciou ao homem a reconciliação. Dessa maneira, o intermediário fornece a revelação das exigências de Deus e o meio pelo qual o homem pode ser reconciliado (2 Co 5.18-21).

H. W. HOEHNER

Veja também RECONCILIAÇÃO.

Bibliografia. J. Atkinson, "Mediator, Mediation," *A Dictionary of Christian Theology*; E. C. Blackman, *IDB*, III, 320-31; E. Brunner, *The Mediator*; D. Guthrie, *NT Theology*; A. H. Leitch, *ZPEB*, IV, 150-58; A. Oepke, *TDNT*, IV, 598-624; V. Taylor, *The Names of Jesus*.

MEDITAÇÃO TRANSCENDENTAL (MT). Prática de meditação oriental popularizada no Ocidente por Maharishi Mahesh Yogi. Maharishi (que significa "grande sábio") nasceu na Índia em 1918, e foi discípulo de Swami Brahmananda Saraswati (ou "Guru Dev"), antes de começar a ensinar no Ocidente como um santo hindu. Como parte de

uma série de viagens pelo mundo, Maharishi chegou pela primeira vez aos Estados Unidos em 1959. O movimento de MT tornou-se o maior e mais crescente das várias disciplinas espirituais orientais que se arraigaram no Ocidente.

O conjunto simplificado e ocidentalizado de técnicas de ioga que Maharishi introduziu no Ocidente e comercializou ali é apresentado ao público como uma prática não-religiosa que visa capacitar a pessoa a fazer pleno uso do seu potencial mental e, ao mesmo tempo, obter profundo repouso e relaxamento. A MT alega oferecer às pessoas a felicidade total, a bem-aventurança perfeita, e o "estado alerta em repouso", através de uma técnica que requer um mínimo de meditação — vinte minutos, duas vezes por dia.

A alegação de que a MT não é religiosa, que se trata simplesmente de uma técnica científica, tem sido questionada tanto por observadores cristãos como seculares. Maharishi e seus instrutores cuidadosamente treinados afirmam que a pessoa pode desfrutar dos benefícios da MT sem comprometer sua própria religião. Críticos da MT argumentam que ela é essencialmente uma prática religiosa hindu, disfarçada.

Uma cerimônia de iniciação é exigida de todos os novatos na meditação. Os instrutores da MT argumentam que se trata simplesmente de uma cerimônia secular de gratidão. No entanto, a natureza religiosa dessa cerimônia (chamada a *puja*) fica bem clara. Pede-se ao participante que traga flores, frutas e um pano branco, e que se curve diante da imagem do falecido mestre de Maharishi, Guru Dev. A *puja* é um hino em sânscrito de adoração e culto, embora seu significado não seja revelado aos novatos. A cerimônia de iniciação, portanto, é, segundo a definição cristã, a adoração de falsos deuses. Da perspectiva da MT, a *puja* visa alterar a consciência tanto do instrutor quanto do novato, de modo que a mente se abra à influência dos "grandes mestres".

Na ocasião da iniciação, o candidato recebe um mantra supostamente secreto, uma palavra ou sílaba em sânscrito que, segundo se afirma, possui qualidades vibratórias especiais e que, a partir de então, passa a ser usado normalmente pela pessoa que medita. Os instrutores da MT declaram que os mantras são meros "sons sem sentido". Apesar disso, um exame da fonte dos mantras, a religião hindu, revela que esses sons são nomes de deidades em código. Por isso, a repetição de um mantra constitui um ato de adoração.

O uso de um mantra é um dos meios tradicionais de induzir a experiência clássica mística da consciência de Deus ou da união com Ele. Declara-se que a rotina da MT, duas vezes por dia, permite que a pessoa que medita obtenha um estado de consciência alterado ou "transcendental", tendo em vista o propósito final de chegar à "iluminação". Seu objetivo é a eliminação de todo pensamento conscientemente dirigido, o esvaziamento da mente. Como todo misticismo oriental, a MT envolve a negação da mente e o aumento da dependência dos sentimentos subjetivos.

A Meditação Transcendental é, na realidade, uma forma de panteísmo. Não ensina a existência do único Deus eterno e pessoal, o Criador do universo. Faz parte da tradição monista, por ensinar a unidade essencial de toda realidade e, portanto, a possibilidade de união entre o humano e o divino. A prática da MT, em si só, leva a pessoa à idolatria da auto-adoração, devido à identificação do eu com o "Eu" superior da criação. Resumindo: a MT promove uma experiência que envolve a perda da identidade distintiva da pessoa sob o disfarce de uma técnica científica.

R. M. ENROTH

Bibliografia. D. Haddon e V. Hamilton, *TM Wants You! A Christian Response to Transcendental Meditation*; D. Haddon, "Transcendental Meditation," in *A Guide to Cults and New Religions*, ed. R. M. Enroth.

MEDO. Nada menos do que quinze substantivos hebraicos e dez verbos são traduzidos por "medo" ou "temer" no AT, o que dá ao conceito um lugar notável nas Escrituras hebraicas.

Uma expressão comum é "o temor do Senhor" que ocorre quatorze vezes no Livro de Provérbios. Declara-se que ele é "o princípio do saber" (1.7), "o princípio da sabedoria" (9.10), "fonte de vida" (14.27) e "a instrução da sabedoria" (15.33). Somos informados de que "o temor do Senhor consiste em aborrecer o mal" (8.13), que ele prolonga a vida (10.27), dá "forte amparo" (14.26), afasta do pecado as pessoas (16.6), leva à vida (19.23) e que a recompensa da humildade e do temor ao Senhor "são riquezas e honra e vida" (22.4).

É óbvio que "o temor do Senhor" não significa medo de Deus. Pelo contrário, é uma confiança reverente em Deus que nos leva a querer agradar-Lhe e obedecer-Lhe. E há, também, um sentimento saudável de termos a certeza de que não Lhe desobedecemos nem Lhe desagradamos.

Outra expressão interessante é "o Temor de Isaque" (Gn 31.42; cf. v. 53). Parece ser um apelativo de Deus, uma referência Àquele a quem Isaque tinha temor (ou seja: confiança reverente).

Um pouco diferente é o medo de Deus, referido em Gn 20.11. Quando Abraão chegou a Gerar, pensou: "Certamente não há temor de Deus neste lugar". O significado provavelmente é ter medo de Deus.

Uma combinação interessante é aquela que se encontra em Ex 20.20: Respondeu Moisés ao povo: Não temais, Deus veio para vos provar, e para que o seu temor esteja diante de vós, a fim de que não pequeis". O povo não devia ter medo de Deus, mas devia ter um sentido apropriado de reverência que incluísse o medo de desagradar a Ele.

No NT há um só substantivo principal correspondente a "medo", *phobos*, e um só verbo principal, *phobeō*. O elemento de susto ou terror parece inerente nestes termos, mas, conforme ocorre no AT, predomina a idéia de confiança reverente.

Uma das frases prediletas no NT, que ocorre também em vários lugares no AT, é "não temais". Ela ocorre especialmente com o aparecimento repentino de anjos (Mt 28.5; Lc 1.13, 30; 2.10). Aqui parece indicar a sensação de terror ou susto que a presença do anjo provocava.

Jesus a empregou no sentido de medo do futuro. Ele consolou Seus discípulos com estas palavras: "Não temais! Bem mais valeis do que muitos pardais" (Lc 12.7). No versículo 32 do mesmo capítulo, Ele diz: "Não temais, ó pequenino rebanho; porque vosso Pai se agradou em dar-vos o seu reino". O medo tem seu valor como elemento preventivo. Mas o susto ou terror não têm lugar na vida do cristão, pelo menos no seu relacionamento com Deus.

R. EARLE

Veja também TEMOR.

MEISTER ECKHART (c. de 1260-1328). Teólogo místico dominicano alemão. Eckhart estudou em Colônia e, posteriormente, em Paris, onde completou o mestrado em Teologia, em 1302. Em 1304, tornou-se provinciano da província dominicana da Saxônia. Ensinou em Paris, de 1311 a 1313, e de 1313 a 1323 atuou como professor de Teologia em Estrasburgo. Em Estrasburgo e, posteriormente, Colônia, desenvolveu uma reputação como pregador e diretor espiritual. A importância de Eckhart acha-se na sua elaboração de uma teologia mística que estimulou interesse generalizado e que influenciou diretamente homens como J. Tauler e H. Suso. Seu pensamento foi

influenciado por Tomás de Aquino, Agostinho, Dionísio o pseudo-areopagita e Bernardo de Claraval. Foi formalmente acusado de heresia em 1326, e morreu antes do fim do processo. Em 1329, João XXII condenou vinte e oito das proposições de Eckhart como heréticas.

A doutrina essencial que rege todo o sistema de Eckhart é a do conhecimento divino. Deus não pode ser apreendido por nenhum dos meios normais de conhecimento humano, quer pela teologia, filosofia ou experiência mística, porque a Deidade incondicionada transcende a todos os modos de conhecimento individualizado. O conhecimento divino, portanto, deve ser um conhecimento irrestrito, apropriado para seu sujeito transcendente. Exige-se, assim, um entendimento desprendido que veja toda a realidade como se fosse de dentro da Deidade, do ponto de vista da subjetividade divina.

A possibilidade de semelhante conhecimento encontra-se num ato gracioso do Pai, mediante o qual Ele gera Sua Palavra na alma pura. Nisto, o homem se une com Deus. A união é realizada no âmago da alma, designado a "centelha de alma", *scintilla animae*, embora propriamente não tenha nome, estando livre de todos os modos, conforme acontece com o próprio Deus. A centelha é um poder para o bem, e em virtude dela a alma se assemelha a Deus.

A interpretação de Eckhart é difícil, devido a seu estilo complexo e paradoxal. Muitos têm entendido que a sua teologia é fundamentalmente panteísta, e há numerosas declarações descuidadas nas suas obras que pendem para esta direção. Nos anos recentes, no entanto, a tendência tem sido de interpretá-lo num contexto mais ortodoxo.

D. G. DUNBAR

Veja também MISTICISMO.

Bibliografia. J. M. Clark, *Meister Eckhart: An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons*; C. F. Kelley, *Meister Eckahrt on Divine Knowledge.*

MELANCHTHON, PHILIP (1497-1560). Reformador, teólogo e educador alemão. Nascido em Bretten, Baden, formou-se Bacharel em Letras, em Heidelberg, à idade de quatorze anos, e Mestre em Letras, em Tübingen, com dezesseis anos de idade. Desde cedo, demonstrou sua perícia na língua grega e estabeleceu sua reputação como excelente gramático, e depois como humanista bíblico, sendo finalmente incluído no círculo de Erasmo. Tornou-se catedrático na Universidade de Wittemberg, em 1518. Sua primeira preleção pública estabeleceu uma estreita ligação com Lutero que perdurou durante a vida dos dois. Em 1519 foi com Lutero para a Disputa de Leipzig. Por volta de 1521, escreveu *Loci Communes*, a primeira declaração sistemática de idéias luteranas, que obteve ampla circulação, devido a seu estilo claro e tom conciliador — duas características de Melanchthon que eram típicas de seus escritos e muito úteis em seus contatos com outros luteranos, protestantes e católicos romanos.

Em 1528, seus "Artigos de Visitação" para as escolas foram promulgados como lei na Saxônia, e sua obra como educador público passou a ser uma dimensão adicional na sua vida. Pelo menos cinqüenta e seis cidades procuraram a sua ajuda na reforma de suas escolas. Ele ajudou a reformar oito universidades e a fundar outras quatro. Escreveu numerosos livros didáticos para uso nas escolas e mais tarde foi chamado o "Instrutor da Alemanha".

No Colóquio de Marburgo, em 1529, Melanchthon teve a forte oposição de Zuínglio, especialmente no caso da presença real na ceia do Senhor. Mais tarde, Melanchthon alteraria suas opiniões e seria o alvo da ira dos puristas luteranos. Em

1530, escreveu a Confissão de Augsburgo, e sua apologia, em 1531. Estes dois documentos, mais a Concórdia de Wittemberg, em 1536, logo se tornaram as principais declarações da fé luterana. Por causa de seu humanismo cristão, que o conservou aberto a novas idéias e compreensões, mudou de idéia quanto à ceia do Senhor, e adotou uma posição sobre a presença real próxima à de Calvino. Este fato foi revelado no Artigo X das *Variata*, de 1540, da Confissão de Augsburgo, e levou os gnésio-luteranos a acusar Melanchthon de ser criptocalvinista.

Com a derrota das forças protestantes em Mühlberg em 1547, Melanchthon propôs o Interino de Leipzig, uma tentativa de preservar algumas idéias luteranas numa declaração confessional basicamente não-luterana, onde ele argumentava que certos ritos e crenças católicos eram adiáforos, não-essenciais para a fé, e, portanto, podiam ser aceitos. Por causa desse esforço foi atacado por Matias Flácio como traidor da causa luterana. Mais tarde, Flácio dirigiu outro ataque contra Melanchthon, devido a sua opinião sinergística, em que argumentava que o homem podia aceitar ou rejeitar a graça de Deus e o Espírito Santo, depois de a graça ter sido dada.

Os últimos anos de Melanchthon foram gastos em controvérsias, e muitos luteranos o consideravam com suspeita. Sua mente brilhante, o amor ao humanismo cristão, a clareza de expressão, o comportamento manso e a receptividade às novas idéias fizeram dele um cooperador ideal de Lutero, mas também precipitaram boa parte da controvérsia que preencheu seus últimos anos. Apesar disso, suas contribuições ao movimento luterano, ao protestantismo e à nação alemã são monumentais.

R. V. SCHNUCKER

Veja também CONFISSÃO DE AUGSBURGO; ADIÁFORO, ADIAFORISTAS; SINERGÍSMO; COLÓQUIO DE MARBURGO.

Bibliografia. R. Stupperich, *Melanchthon*; C. Manschreck, *Melanchthon, the Quiet Reformer.*

MELQUIORITAS. Termo aplicado aos seguidores de Melchior Hoffman (modernizado em alemão como Hofmann), o reformador que levou o evangelho às áreas do Báltico tais como Estônia e Livônia, a Emden na Frísia, e a Amsterdã. Hoffman foi um individualista que não se uniu aos Irmãos suíços e estes, por sua vez, o repudiavam. Mesmo assim, acabou unindo-se a um grupo marginal de anabatistas em Estrasburgo, em 1530. Por algum tempo foi luterano, mas Lutero acabou repudiando-o. Na década de 1530, viajou muito; manteve as doutrinas dos Irmãos suíços, como o batismo dos crentes, a não-resistência, a rejeição de juramentos, o sincero discipulado a Cristo e a separação entre Igreja e Estado. Escreveu muitos livros, principalmente sobre escatologia. Enfatizava muito o batismo como uma aliança (palavra esta que ocorre em 1 Pe 3.21, na Bíblia de Lutero), e seus seguidores eram freqüentemente chamados Irmãos do Pacto ou "pactuantes".

Além das doutrinas anabatistas habituais, Hoffman era obcecado pela escatologia, deleitando-se na prevista violência apocalíptica contra os ímpios, depois da volta de Cristo, sendo ingenuamente atraído por "revelações especiais", através de sonhos e visões. Tinha, também, um conceito excêntrico da encarnação, segundo o qual Maria era vista como simples canal através do qual "a carne celestial de Cristo fez sua entrada no mundo". Respondendo a uma revelação especial através de um melquiorita, apressou-se de volta a Estrasburgo em 1533, foi preso e encarcerado — na expectativa de que Cristo voltaria dentro de seis meses. Hoffman, no entanto, ficou no cárcere durante dez longos anos, antes de morrer em 1543. Sua reforma nos Países Baixos

amadureceu lentamente em duas alas: (1) A Ala da Paz, dirigida por Jan Volkerts Trypmaker (martirizado em 1531) e por Jacob van Campen (martirizado em 1535). Líderes posteriores na Ala da Paz, na Frísia, foram Obbe Philips, seu irmão Dirk Philips e, a partir de 1536, Menno Simons.

(2) Os melquioritas apocalípticos e revolucionários foram dirigidos por Jan Matthys, um homem instável, que estabeleceu uma teocracia em Münster, na Alemanha, morrendo violentamente em 1534, e pelo inescrupuloso "Rei" Jan van Leyden, que foi executado depois do "reinado" em Münster, que durou de 1534-35. O "ultra-melquiorismo" violento de Münster foi conservado vivo durante um breve período por Jan van Batenburg (executado em 1538) e David Joris, que fugiu para Basiléia em 1544, usando nome falso, tendo conseguido passar por zuingliano durante o resto de sua vida.

J. C. WENGER

Veja também REFORMA RADICAL; PROFETAS DE ZWICKAU.

Bibliografia. *Mennonite Encyclopedia,* II, 778-85, III, 565.

MELVILLE, ANDREW (1545-1622). Educador, estudioso bíblico e reformador eclesiástico escocês. Criado por seu irmão, que mais tarde ingressou no ministério reformado, Melville revelou brilhantismo intelectual na Universidade de St. Andrews. À idade de dezenove anos, deixou a Escócia e foi para Paris, onde estudou idiomas e aprendeu os métodos de ensino de Pedro Ramo. Depois de estudar Direito Civil e ensinar em Poitiers, chegou a Genebra em 1569, e ali Teodoro Beza lhe deu as boas-vindas, instalando-o na cátedra de Ciências Humanas da academia. Voltou à Escócia, em 1574, para dirigir um notável reavivamento de cultura superior escocesa. Primeiramente na Universidade de Glasgow e, depois, na de St. Andrews, modernizou o método e currículo educacionais, contratou um corpo docente superior, e revelou ser um estudioso bíblico de talento, um professor emocionante, um administrador capaz e sábio em disciplinar. Pela primeira vez, as universidades escocesas se tornaram em geral atraentes aos estudantes europeus.

Durante algum tempo depois de voltar à Escócia, Melville revelou pouco interesse pela organização e constituição da Igreja da Escócia. Com outros trinta ministros, no entanto, em 1576 se envolveu no processo da comissão corporativa de dois anos de duração que, sob a orientação da Assembléia Geral, formulou e revisou o *Segundo Livro de Disciplina* como resposta ao fracasso dos esforços da Coroa para reorganizar a igreja, segundo as diretrizes do Acordo da rainha Elizabeth na Inglaterra.

A Assembléia Geral aprovou a obra em 1578, mas não recebeu a aprovação do governo. Seguiu-se um período no qual a Assembléia Geral paulatinamente desenvolveu e implementou uma constituição presbiteriana, enquanto a Coroa tentou várias vezes restaurar o episcopado. Nesta luta, Melville rapidamente se destacou como um estadista eclesiástico e como defensor das liberdades da igreja escocesa contra as usurpações da autoridade civil. Um líder destemido, enérgico, profeticamente articulado e às vezes sem tato, durante quase trinta anos conclamou os ministros a defenderem o direito da assembléia e a impedirem a reafirmação do episcopado e do domínio da realeza sobre a igreja. Assim, veio a ser considerado sucessor de John Knox na liderança da Reforma escocesa, e foi chamado o "pai do presbitério escocês", além de receber o crédito (erroneamente) pela autoria quase exclusiva do *Segundo Livro de Disciplina.*

Melville foi um poeta internacionalmente reconhecido, cujo amor à escrita de

epigramas em latim causou sua derrota pessoal final. Convocado para ir a Londres, a fim de explicar sua defesa do direito de os ministros se reunirem livremente, escreveu versos que satirizavam a adoração ao rei, e por essa traição foi encarcerado na torre, sendo, por fim, exilado para a França, onde morreu.

R. M. HEALEY

Bibliografia. T. M'Crie, *Life of Andrew Melville,* 2 vols.; W. Morison, *Andrew Melville;* S. Mechie, "Andrew Melville," in *Fathers of the Kirk*; J. Kirk, *Second Book of Discipline* e *"Development of the Melvillian Movement"* (Ph. D. dissertação, Univ. de Edimburgo).

MENINOS DE DEUS. Este grupo altamente controvertido surgiu de uma reunião numa casa de campo, organizada por Daniel Berg, em Los Angeles, nos E.U.A., em 1967. O grupo de Berg foi um dos primeiros a trabalhar com "os hippies e drogados" daquela área, e começou como um protesto legítimo contra uma ortodoxia morta. Durante 1970, Berg assumiu o nome de Moisés Davi, ou "Mo". Em 1971, sua nova comunidade experimentou um período de crescimento rápido. Durante aquele ano, enviou seus primeiros missionários para a Europa e começou sua expansão mundial. Organizacionalmente, o grupo se desenvolveu em várias colônias. Berg comunicava-se com elas através de suas "cartas de Mo". Durante este período, a organização do grupo tornou-se cada vez mais complexa, e surgiu uma série de cismas. Em seu auge, em meados de 1976, os Meninos de Deus eram aproximadamente 4.500 membros de tempo integral mais cerca de 800 filhos dos membros, organizados em mais de 600 colônias, em 70 países. A partir de então, o movimento entrou em declínio rápido. No entanto, por causa da natureza reservada do grupo, é difícil obter informações exatas sobre seus membros.

Originalmente, a teologia dos Meninos de Deus era uma forma de cristianismo evangélico. Nela, podemos achar a influência do Movimento "Holiness", do pentecostalismo, das idéias dos Irmãos a respeito da igreja local e o pré-milenismo. Uma das primeiras indicações do seu afastamento da ortodoxia foi o desenvolvimento de uma tradição profética nas suas comunidades. Em 1970, Berg visitou o Estado de Israel e se desiludiu com ele. Este fato parece ter esmagado suas suposições pré-milenistas, e ocorreu uma crise de identidade. Berg passou, então, a retratar-se como profeta, e desenvolveu rapidamente seus conceitos distintivos. Foi rejeitada a ética sexual cristã, sendo incorporada uma mistura de crenças, inclusive reencarnação, a projeção astral e a astrologia. Um dos desenvolvimentos mais controvertidos apareceu na sua famosa carta de Mo em 1976, onde introduziu o conceito das "pescadoras prostitutas", com o qual legitimizou a prostituição ritual como uma forma de evangelização. Hoje, a teologia do grupo está em fluxo constante, e depende inteiramente das "revelações" de Berg.

I. HEXHAM

Veja também SEITAS.

Bibliografia. J. E. Richardson, ed., *Organized Miracles*; J. W. Drakeford, *Children of Doom*; R. M. Enroth, E. E. Ericson, Jr., e C. B. Peters, *The Jesus People.*

MENNO SIMONS (c. de 1496-1561). Mais conhecido como fundador de um grupo de crentes da Reforma frouxamente inter-relacionado, hoje conhecidos como menonitas. Nos dias de Menno, os sobrenomes ainda não haviam sido estabelecidos nos Países

Baixos; o nome Simons é simplesmente um patronímico: "filho de Simão". Sobre sua vida, sabemos pouco mais do que ele mesmo escreve em seu livro endereçado ao reformador Jelle Smit, que escrevia usando o nome de Gellius Faber. Esta breve autobiografia foi escrita para demonstrar que Menno não tinha ligação alguma com os münsteritas, a ala militante dos melquioritas.

Menno nasceu na aldeia frísia de Witmarsum e foi treinado para o sacerdócio romano. Foi consagrado em 1524, à idade de vinte e oito anos. Seu primeiro trabalho numa paróquia aconteceu de 1524 a 1531, na aldeia vizinha de Pingjum, e de 1531 a 1536, na sua cidade natal, Witmarsum.

No primeiro ano do seu sacerdócio, Menno veio a duvidar da doutrina da transubstanciação e, depois de muita aflição, bastante temeroso, pela primeira vez na sua vida pegou as Escrituras. Como resultado da leitura do NT, ele abandonou a doutrina da transformação milagrosa do pão e do vinho no corpo e no sangue do Senhor. Em 1531, Menno ouviu a notícia da execução de Sicke Snijder, em Leeuwarden, capital da Frísia, por ter se feito batizar de novo. Isto também o aterrorizou, levou-o a muitas indagações da alma e, por fim, veio a crer que o batismo devia ocorrer após a conversão. Finalmente, o irmão de Menno filiou-se a um grupo não-pacífico de anabatistas e pereceu numa luta com as autoridades, em 1535. Essa tragédia partiu o coração de Menno, e ele se entregou totalmente a Cristo. Por cerca de nove meses, permaneceu na Igreja Católica, pregando seu novo modo de entender o evangelho.

Em 31 de janeiro de 1536, Menno renunciou seu catolicismo romano e se ocultou. Aceitou o batismo, provavelmente do líder da ala pacífica dos anabatistas frísios, Obbe Philips, que também ordenou Menno como ancião (bispo) na província de Groningen, em 1537. Menno serviu nos Países Baixos (1536-43), no noroeste da Alemanha, principalmente na Renânia (1543-46), e na parte dinamarquesa de Holstein (1546-61). A primeira coletânea importante de suas obras foi publicada em 1646.

Menno era um bom pastor e líder, e escapou do martírio somente pelo fato de mudar de lugar. Era um evangélico que sustentava as principais doutrinas da fé cristã. Diferia de Lutero e de Calvino na sua defesa do batismo apenas dos crentes, por ensinar a doutrina da paz e da não-resistência e por rejeitar o juramento. Tomava como certa a separação entre Igreja e Estado. Sustentava a doutrina melquiorita da encarnação, que ensinava que Cristo trouxe à terra Sua própria "carne celestial", sendo que nada recebeu de Maria, nem sequer Sua humanidade. E visto que nenhum homem foi o pai terreno de Jesus, Deus deve ter criado um corpo para Ele. Nosso Senhor, portanto, esteve dentro de Maria antes de Seu nascimento, porém não era de Maria.

J. C. WENGER

Veja também MENONITAS.

Bibliografia. J. C. Wenger, ed., *The Complete Writtings of Menno Simons*; K. Vos, *Menno Simons*; C. Krahn, *Menno Simons*.

MENONITAS. Um grande conjunto de grupos anabatistas dos nossos dias, descendentes dos anabatistas holandeses e suíços (os Irmãos Suíços, conforme o nome que posteriormente receberam) do século XVI. As doutrinas básicas dos primeiros anabatistas suíços, bem como dos pertencentes à ala pacífica dos anabatistas holandeses, são refletidas nas *Cartas Programáticas*, escritas por Conrad Grebel, em 1524; nos Sete Artigos de Schleitheim, de 1527; nos escritos volumosos de Pilgram Marpeck (m. 1556); nas obras literárias de Menno Simons e de Dirk Philips *(Enchiridion ou Manual da Doutrina Cristã)*; no hinário dos Irmãos Suíços, o *Ausbund* (1564); e no

enorme *Martyrs Mirror* ("Espelho dos Mártires"), de 1660.

Os Irmãos Suíços formavam a ala da Igreja Livre na Reforma zuingliana. A princípio, líderes pioneiros como Conrad Grebel e Felix Mantz tinham apenas elogios para Zuínglio. Já no outono de 1523, no entanto, estavam cada vez mais incomodados com o ritmo adotado pela Reforma em Zurique, mormente no tocante à prática que Zuínglio adotou, permitindo que o Grande Concílio dos 200 decidisse quais das formas católicas de doutrina, piedade e prática deveriam ser deixadas de lado. Esses jovens radicais achavam que Zuínglio estava sendo demasiadamente morno e lento em levar a efeito sua visão fortemente bíblica de uma Igreja Evangélica Reformada em Zurique. Contudo, nada fizeram até serem ordenados a batizar suas crianças pequenas e proibidos de dirigir mais reuniões de estudos bíblicos. Foi então que se reuniram e, depois de orarem com sinceridade, resolveram reservar o batismo àqueles que fizessem declaração de fé [batismo de crentes] e comissionar-se mutuamente para saírem como pregadores e evangelistas. A data da organização desta Igreja Suíça Livre foi 21 de janeiro de 1525.

Nessa reunião de organização, os três líderes mais fortes eram Conrad Grebel, que morreu em 1526; Felix Mantz, martirizado no começo de 1527; e George Blaurock, severamente espancado e banido de Zurique em 1527, tendo morrido queimado no Tirol, em 1529. Depois de os primeiros líderes saírem de cena, o manto da liderança passou para um ex-monge beneditino do sul da Alemanha, chamado Michael Sattler. Foi Sattler quem ajudou os Irmãos Suíços, espalhados e às vezes divergentes entre si, a resolverem qual seria a fé e modo de vida bíblicos. Este acordo foi estabelecido numa aldeia em Schaffhausen, chamada Schleitheim, em 1527. Foram examinados e revisados sete artigos, que, por fim, foram adotados com unanimidade pelos "irmãos e irmãs" presentes. Os Sete Artigos podem ser assim resumidos:

(1) O batismo deve ser ministrado às pessoas que se arrependeram dos seus pecados e creram em Cristo, que manifestam um novo modo de vida, que "andam na ressurreição" e que pessoalmente pedem o batismo. (Os bebês e as crianças são considerados salvos sem cerimônias, mas os bebês são freqüentemente "dedicados".)

(2) Antes do partir do pão (a Ceia do Senhor), esforços especiais serão feitos para, de qualquer forma, recuperar de pecado quaisquer irmãos ou irmãs que, de alguma maneira, se desviaram do caminho de Cristo, que é de amor, santidade e obediência. Aqueles que foram surpreendidos pelo pecado devem receber duas advertências em particular e, depois, ser publicamente admoestados diante da congregação. Os Irmãos Suíços davam ao rito da exclusão dos pecadores impenitentes o nome de "anátema" ou "excomunhão".

(3) A Ceia do Senhor deve ser celebrada por aqueles que foram unidos no Corpo de Cristo mediante o batismo. A congregação dos crentes deve manter-se afastada dos caminhos pecaminosos do mundo, a fim de estar unida no "pão" que é Cristo.

(4) Os discípulos de Cristo devem evitar com cuidado os pecados de um mundo que rejeita a Cristo. Não podem ter comunhão espiritual com aqueles que rejeitam a obediência da fé. Há, portanto, duas classes de pessoas: aquelas que pertencem ao diabo e vivem no pecado, e aquelas que Cristo libertou de semelhante modo de vida pecaminoso. Precisamos romper com todas as formas de pecado, e então Ele será o nosso Deus e nós seremos Seus filhos e filhas.

(5) Toda congregação de cristãos verdadeiros precisa de um pastor. Esse pastor deve ter as qualificações exigidas pelo NT — "a regra de Paulo". Deve ler a Palavra de Deus, exortar, ensinar, advertir, admoestar, disciplinar ou anatematizar na congregação e presidir corretamente as reuniões da congregação e o partir do pão. Se o pastor tiver necessidades financeiras, a congregação deve lhe dar sustento. Se for levado para o martírio, outro pastor deve ser ordenado "na mesma hora".

(6) A seção sobre sofrimento sem resistência é chamada "A Espada". A espada é ordenada por Deus "fora da perfeição de Cristo" (a Igreja). O único método que a Igreja tem à disposição para lidar com a transgressão é o "anátema" (exclusão). Os discípulos de Cristo devem abrir mão totalmente de qualquer resistência. Não devem usar a espada para lidar com os maus nem para defender os bons. Os cristãos que não oferecem resistência não podem servir como magistrados; pelo contrário, devem adotar a atitude de Cristo, que Se recusou quando o povo quis torná-lO rei. Sob nenhuma circunstância os cristãos devem ser menos do que imitadores de Cristo.

(7) Finalmente, de conformidade com a palavra de Cristo, os cristãos não podem prestar qualquer tipo de juramento. Os discípulos de Cristo são criaturas finitas; não podem fazer com que um fio de cabelo nasça branco ou preto. Podem dar testemunho solene da verdade, mas não podem prestar juramento.

Na carta de explicação que acompanhou os Sete Artigos, Sattler reconhece que alguns dos irmãos não tinham compreendido plenamente e de modo certo a vontade de Deus, mas que agora todos a entendiam. Todos os erros do passado são verdadeiramente perdoados quando os crentes fazem orações no tocante às suas falhas e culpas; sua situação está perfeita "mediante o perdão gracioso de Deus e pelo sangue de Jesus Cristo".

Em 1693, Jakob Ammann, um presbítero suíço da Alsácia, fundou a ala mais conservadora dos menonitas, os "amish".

No decurso dos séculos, os menonitas sempre produziram grande número de confissões de fé, catecismos, sermões impressos e hinários.

Os menonitas sustentam as doutrinas principais da fé cristã e sentem-se à vontade para confessar o Credo dos Apóstolos. Não estão satisfeitos, no entanto, com o fato de o credo passar diretamente do nascimento de Cristo para Sua morte expiatória. Consideram que também é importante o estudo de como Cristo viveu, Seu belo exemplo de amor, obediência e serviço. Não podem acreditar que seja legalismo procurar ser fiel à letra e ao espírito do NT, se semelhante obediência é baseada no amor a Deus e ao próximo. Michael Sattler chegou até a escrever uma dissertação comovente em 1527: *Dois Tipos de Obediência*. São (1) a obediência servil, que é legalismo, envolve um baixo nível de desempenho e produz "fariseus" orgulhosos; (2) a obediência filial, que se baseia no amor a Deus e que nunca pode fazer o suficiente para corresponder à intensidade do amor de Cristo. Os menonitas consideram que a vontade de Deus é revelada de modo preparatório, mas não definitivo, no AT, mas de modo pleno e definitivo em Cristo e no NT.

A repressão violenta aos menonitas praticamente levou à sua extinção na Alemanha. Na Suíça, sobreviveram em duas áreas: no vale do Emme, cantão de Berna, e nas áreas montanhosas do Jura. Guilherme I, da Casa de Orange, concedeu algum tipo de tolerância aos "menistas" (o nome cunhado pela Condessa Ana da Frísia para designar a ala pacífica dos anabatistas holandeses) nos Países Baixos, em cerca de 1575. A perseguição severa contra os *Taufgesinnten* suíços, os *Doopsgezinden* holandeses [as palavras significam "propensos ao batismo", em alemão e holandês, respectivamente] e os *Menistas* da Frísia silenciou eficazmente seus empreendimentos evangelísticos e missionários durante vários séculos, mas, paulatinamente, estes foram renovados no século XIX, primeiro na Europa e, depois na América do Norte. As missões menonitas tiveram seus maiores êxitos na África, na Indonésia e na Índia, e estão presentes na América Latina.

Os Menonitas na América Latina. A imigração menonita para a América Latina começou logo depois da Primeira Guerra Mundial, quando os menonitas de *Old Colony* e *Sommerfelder* saíram do Canadá, devido a conflitos com os governos provinciais a

respeito da educação de seus filhos. Entre 1922 e 1926, milhares deles mudaram-se para o México e foram seguidos por uma firme corrente de companheiros crentes de outras partes do Canadá. Por volta de 1950, havia cerca de dezesseis mil menonitas no México, cuja maior parte estava envolvida na agricultura e vivia em colônias menonitas. Entre 1958 e 1965, mais de três mil destes menonitas saíram do México para se estabelecerem em Belize Ocidental e Honduras Britânica.

Pela mesma razão, outros grupos de menonitas emigraram do Canadá para o Paraguai, entre 1926 e 1930. O Paraguai havia se tornado atraente para os menonitas como resultado do *Privilegium* (Lei nº 514), aprovado pelo Congresso Paraguaio em 1921, que lhes garantia total liberdade educacional e religiosa. Por volta de 1964, a colônia original, conhecida como Colônia Menno, consistia de treze povoados e cerca de cinco mil habitantes numa área de quatro milhões de metros quadrados.

Entre 1930 e 1950 vários grupos de menonitas soviéticos imigraram para o Paraguai e, por volta de 1964, as colônias paraguaias tinham mais de sete mil e cinqüenta habitantes. Como no México, as comunidades menonitas no Paraguai eram predominantemente agrícolas. Todavia, elas sempre foram bastante sensíveis a suas responsabilidades missionárias através dos anos. Atualmente, os menonitas paraguaios sustentam um ministério radiofônico e uma livraria em Assuncion, além de várias frentes missionárias e esforços evangelísticos entre diversas tribos de índios.

Em 1930, um grupo de menonitas russos imigrou para Santa Catarina, no Brasil, e no fim da primeira década estabeleceram as colônias de Witmarsum, no vale do Rio Krauel, e Auhagen, no planalto de Stoltz. A colônia de Auhagen mudou-se mais tarde para a periferia de Curitiba, tornando-se um bem sucedido grupo de fazendeiros produtores de laticínios. A colônia de Witmarsum se dividiu, formando-se a colônia de Nova Witmarsum, a noroeste de Curitiba, e a Colônia Nova, perto de Bagé, na fronteira com o Uruguai. Alguns destes menonitas saíram das colônias e encontraram empregos em cidades maiores, especialmente em São Paulo, onde existe uma próspera comunidade menonita. Por volta de 1964, havia mais de quatro mil menonitas espalhados no sul do Brasil e na região central, unidos principalmente pelo periódico quinzenal *Bibel und Pflug*. Em Curitiba foram estabelecidas uma escola primária e de segundo grau e um importante instituto bíblico para a educação de jovens menonitas e não-menonitas. De modo geral, os menonitas no Brasil experimentaram um alto grau de adaptação à cultura mais ampla, maior do que nos outros países latino-americanos. Aqui, os jovens menonitas consideram-se mais brasileiros do que alemães.

Entre 1948 e 1955, foram estabelecidas as colônias menonitas de El Ombu, Delta e Gartental, no Uruguai. As três eram basicamente agrícolas e, por volta de 1964, contavam com mais de mil e quinhentos adeptos. O Seminário Evangélico Menonita de Teologia, mantido por menonitas uruguaios, tem fornecido líderes religiosos teologicamente treinados e professores para muitas colônias menonitas sul-americanas, além de missionários para o trabalho na vasta frente missionária latino-americana.

Além dos principais grupos menonitas no México, Honduras, Belize, Paraguai, Brasil e Uruguai, há outras pequenas mas importantes colônias na Argentina e Bolívia. Em meados da década de 70, os menonitas atingiam um total de cinqüenta mil adeptos em toda a América Latina. Depois da Segunda Guerra Mundial, eles se juntaram a missionários menonitas da América do Norte em ministérios sociais e evangelísticos. Algumas destas iniciativas incluem projetos educacionais e sociais na Argentina, Colômbia e Porto Rico, além de um programa de rádio na América Central e livrarias no Brasil. As iniciativas assistenciais dos menonitas são encontradas em toda a América Latina e nas ilhas do Caribe. Com muita freqüência os menonitas têm obtido êxito em

transcender sua etnia tradicional, através destas iniciativas para levar a cabo a tarefa da Grande Comissão.

J. C. WENGER e R. E. JOHNSON

Veja também GREBEL, CONRAD; MENNO SIMONS; REFORMA RADICAL.

Bibliografia. *Mennonite Encyclopedia,* 4 vols.; T. J. van Braght, *Martyrs Mirror;* C. J. Dyck, ed., *Introduction to Mennonite History*; J. Horsch, *Mennonites in Europe*; G. F. Hershberger, *War, Peace, and Nonresistance*; M. Jeschke, *Discipling the Brother*; J. A. Hostetler; *Amish Society*; S. F. Pannabecker, *Open Doors; J. A. Toews, Mennonite Brethren Church*; J. C. Wenger, *Introduction to Theology* e *Mennonite Church in America.*

MENTE. Um conceito geralmente definido em contraste com o conceito do corpo. Os dois termos receberam seus respectivos significados no contexto de longas discórdias metafísicas. Daí ser difícil, senão impossível, definir "mente" em separado das teorias em torno das quais a controvérsia tem historicamente girado. A maioria das teorias modernas da mente tem surgido como resposta às opiniões de Descartes.

O que é Mente? Platão foi o primeiro a fazer distinção entre a mente e o corpo. A mente era capaz de existir antes e depois do seu relacionamento com o corpo, e conseguia reger o corpo durante a sua residência ali. Aristóteles propôs uma solução diferente, que se desenvolveu da sua maneira de entender a forma e a matéria. O que é forma num sentido pode ser matéria noutro sentido. O corpo físico é matéria em relação à alma, que é a forma do corpo. Esse conceito foi influente durante a Idade Média, e foi sustentado por Tomás de Aquino e muitos escolásticos.

Foi Descartes quem primeiramente procurou refletir sistematicamente sobre a natureza e o inter-relacionamento entre a mente e o corpo. Os conceitos mais importantes da natureza da mente são citados abaixo.

A Teoria da Substância Mental. Para Descartes, o corpo e a mente eram igualmente substâncias. Eram, no entanto, totalmente diferentes quanto à sua natureza. O corpo tem extensão e não pensa. A mente, por outro lado, não tem extensão, e pensa. O corpo era mais original e duradouro. A mente é substância mental ou puro ego. É essência durável, não material, sem extensão, que se altera na realização de certos atos. Todos os atos mentais são atos de pensar, numa definição mais ampla. Esses atos incluíam duvidar, compreender, conceber, afirmar, negar, desejar, recusar, imaginar e sentir. A substância mental, visto que sua essência é pensar, sempre está ocupada num desses atos.

A objeção central a esse conceito é sua incapacidade de dar qualquer conteúdo à idéia de uma substância. Até mesmo Locke, que a aceitava, confessou que era uma idéia de "algo que não sei que é", que age "de alguma maneira que não sei como". Hume rejeitou a idéia, por não fazer sentido. Kant argumentou nos paralogismos que a idéia de substância é baseada na confusão da necessidade de um sujeito lógico para todos os julgamentos com uma determinação metafísica de que existe algum sujeito lógico.

A Teoria do Feixe. Esta alternativa foi proposta por Hume. É chamada teoria do feixe, porque considera que a mente é nada mais do que um feixe ou coleção de percepções, que se seguem com incrível rapidez e que estão em fluxo e movimento constantes. Se todas essas percepções fossem removidas, não haveria uma infra-estrutura permanente. Não haveria nada. Hume sugeriu que essas percepções têm mútuo relacionamento pela semelhança, pela contigüidade e pela causalidade,

mas, finalmente, teve de confessar que deixara de explicar a simplicidade e a identidade da mente. Outras condições para a unidade das percepções, tais como a memória, têm sido propostas, mas nenhuma delas tem resistido à crítica.

A Teoria da Corrente da Consciência. William James desenvolveu uma posição em algum ponto entre a teoria da substância mental e a teoria do feixe. A mente é uma "corrente de consciência". Esse conceito, no entanto, não resolveu as dificuldades da definição, porque há estados de inconsciência que se relacionam com a mente. Se a corrente continuar durante esses estados, logo, deve haver alguma substância. Senão, o problema de relacionar entre si os segmentos separados torna-se o mesmo da teoria do feixe.

A Essência Daquilo que é Mental. Devido à incapacidade de definir o que é a mente, muitos filósofos rejeitam alusões a "mentes" no que diz respeito a fatos, estados, propriedades, atos e eventos mentais. O significado de tais coisas pode ser declarado, em rápidas pinceladas, pela maneira de serem usadas nos relatos. Examinando-se esses relatos é possível expor as características distintivas daquilo que é mental.

Uma sugestão popular para a característica que define aquilo que é mental é que os relatos mentais são feitos imediatamente, sem inferência. Este conceito tem sido criticado como inadequado, porque a mesma coisa pode ser dita sobre julgamentos simples a respeito dos eventos físicos. Por exemplo, é possível julgar sem inferência que um evento físico se seguiu a outro.

Esta crítica tem levado a outra proposta de que a marca daquilo que é mental é que relatos de atos mentais não podem ser corrigidos. Isto quer dizer que relatos de atos mentais não são passíveis de correção em termos de outra experiência. Considera-se que isto é verdade porque a pessoa que presta o relatório tem "acesso privilegiado" a esses eventos. A objeção a essa posição é que tais relatos são freqüentemente corrigidos pelo relator ou por outras pessoas.

Franz Brentano argumentou que a marca distintiva daquilo que é mental é a intencionalidade ou "inexistência intencional", Isto significa que a mente tem possibilidade de fazer de algum conteúdo, existente ou não-existente na realidade, o objeto da mente. A mente pode *imaginar* um cavalo voador ou um bom livro. Embora este conceito daquilo que é mental seja amplamente sustentado na filosofia da Europa continental, ele ainda é uma questão discutida.

O Problema da Mente/Corpo. Embora ainda permaneçam problemas que devam ser solucionados no tocante àquilo que a mente é e acerca do que é distintivo em suas atividades, não deixamos de possuir alguma idéia a respeito de qual seria a resposta a essas perguntas. Assim, agora é possível perguntar qual é o relacionamento entre a mente e o corpo. Embora haja muitas teorias sobre esse assunto, elas podem ser classificadas em duas categorias: monista e dualista.

Teorias Monistas. Segue-se uma breve descrição das principais teorias monistas do relacionamento entre a mente e o corpo. O que caracteriza este grupo de teorias é a tentativa de reduzir a mente ou o corpo à outra entidade.

O materialismo é a teoria mais antiga sobre mente/corpo. É a opinião de que a matéria é fundamental, e que tudo quanto existe depende dela. Na sua forma mais extremada, o materialismo é a posição de que tudo quanto existe é material. Quando é aplicado aos eventos mentais significa que todas as declarações a respeito da mente são sinônimas ou traduzíveis em declarações a respeito de fenômenos físicos. A incapacidade de fornecer essa tradução tem lançado dúvidas sobre a firmeza dessa posição.

Uma forma mais sofisticada de materialismo, chamada teoria da identidade, é amplamente sustentada hoje. No centro desse conceito está a distinção entre o

sentido/significado e a referência, ou a conotação e a denotação. As expressões "mentalistas e fisicalistas" têm sentidos ou conotações diferentes, mas, à medida que a ciência avança, será revelado que elas têm a mesma referência ou denotação física, que são mais provavelmente os estados do cérebro. Um exemplo semelhante, extraído de outra área de conhecimento, é que "estrela da manhã" e "estrela da tarde" referem-se igualmente a Vênus. Há uma identidade *de facto* mais do que lógica. Há pelo menos duas objeções, que tornam improvável essa teoria. Os eventos físicos têm uma localidade, mas parece que os eventos mentais não a têm. Além disso, se os eventos mentais realmente podem ser reduzidos a eventos físicos, isso parece lançar dúvidas sobre a posição privilegiada que uma pessoa possui no tocante a seus atos mentais.

Há uma teoria monista que procura reduzir os eventos na direção da mente. É chamada idealismo. O Bispo Berkeley sustentava que só existem mentes e suas respectivas percepções. Assim, existir é ser percebido ou ser alguém que percebe. Os objetos físicos, assim chamados, existem exclusivamente na mente como construções de percepções. Por causa de suas reivindicações fortemente contrárias à intuição, essa posição nunca teve muitos adeptos.

Teorias Dualistas. O que une as teorias dualistas é sua ênfase no fato de que declarações "mentalistas e fisicalistas" diferem não somente no significado como também na referência.

O interacionismo recebeu de Descartes sua formulação clássica. Ele sustentava que há dois tipos de substância no mundo: a mental e a corpórea. Os eventos mentais às vezes podem provocar eventos físicos, e vice-versa. O homem é constituído de tal maneira que eventos num deles (*e.g.*, o medo) podem causar eventos no outro (*e.g.*, adrenalina no sangue). Duas objeções principais têm sido levantadas repetidas vezes contra o interacionismo. Pensa-se que ele viola o princípio da conservação da matéria e da energia. Se o interacionismo fosse verdadeiro, a energia física seria perdida na produção dos eventos mentais e ganha quando os eventos mentais causassem mudanças físicas. Uma segunda objeção surge do fato de que se declara que os eventos mentais e físicos são muito diferentes uns dos outros. Se for assim, como poderá haver qualquer ligação causal entre eles? No entanto, nenhuma dessas objeções tem sido considerada decisiva por um grande grupo de pensadores.

Uma segunda teoria dualista do relacionamento entre a mente e o corpo é o ocasionalismo. Este conceito brota da distinção cartesiana entre a mente e o corpo e da insistência na total diferença entre eles. Os ocasionalistas vão além de Descartes, ao alegarem que, por causa de sua semelhança, não pode haver nenhuma ligação causal natural. Portanto, eles propõem Deus como o elo intermediário entre a mente e o corpo. Por exemplo, a pessoa tem vontade de movimentar seu braço, e esta é a ocasião para Deus fazer que o braço daquela pessoa se movimente. Não há nenhuma causalidade real, visto que a intervenção de Deus é necessária para uma bola bater em outra. Deus Se torna a única causa verdadeira. Em virtude disso, o ocasionalismo nunca teve muitos adeptos.

O paralelismo é a teoria de que os eventos mentais e físicos se correlacionam de modo regular, mas sem qualquer relacionamento causal, direto ou indireto. Para compreender como isso seria possível, Leibniz sugeriu dois relógios com mecanismos perfeitos e tendo uma harmonia preestabelecida, como modelo. A objeção principal a essa opinião é que ela contraria os procedimentos empíricos estabelecidos. A harmonia entre a mente e o corpo é simplesmente acidental. Com base na observação na ciência, no entanto, pode-se concluir que um alto grau de correlação não ocorre acidentalmente. O acaso leva ao aleatório, não à harmonia.

Uma teoria dualista antiga, porém atraente, é o epifenomenalismo. Em linguagem

simples, o epifenomenalismo é a opinião de que a causalidade vai numa só direção: do corpo à mente. Os eventos mentais, portanto, são efeitos dos eventos físicos e nunca causas. Como às vezes parece que um evento mental causa uma mudança física? Argumenta-se que se trata de uma ilusão.

O problema mente/corpo traz implicações ao conceito bíblico de homem. Tradicionalmente, os teólogos cristãos têm sido dualistas, no mínimo. A dicotomia, o conceito de que o homem tem uma parte material e outra imaterial, tem sido aceita em ampla escala. A alternativa principal à dicotomia, até recentemente, tem sido a tricotomia, que vê o homem como tripartido: corpo, alma e espírito.

Mais recentemente tem sido popular se falar de um conceito unitário do homem. Semelhantes discussões são caracteristicamente ambíguas. Não fica claro que unitário é sinônimo de monista. Se o é, surge a pergunta: o que sobrevive à morte e resta da pessoa entre a morte e a ressurreição? Certos defensores deste ponto de vista aceitam a aniquilação. Se, por outro lado, os que sustentam este ponto de vista apenas querem dizer que o homem funciona como uma unidade (isto é, que não se pode separar a mente do corpo sem destruir o homem), então a mente e o corpo podem ser partes diferentes de um único conjunto.

P. D. FEINBERG

Veja também HOMEM, DOUTRINA DO; DICOTOMIA; TRICOTOMIA.

Bibliografia. S. L. Jaki, *Brain, Mind, and Computers*; J. C. Eccles., ed., *Brain and Conscious Experience* e *Facing Reality*; G. N. A. Yesey, ed., *Body and Mind*; E. P. Polten, *Critique of the Psycho-Physical Identity Theory*; D. M. MacKay, *Brains, Machines and Persons*.

MENTIR, MENTIRA. Mentira é um engano ou falsidade sempre intencional. Uma declaração falsa ou errônea deve ser classificada como mentira apenas se envolver a intenção de enganar. Nem a retenção da verdade é necessariamente uma mentira, porque mentir é transmitir de modo ativo e intencional uma falsidade. Embora o termo "mentira" possa ser apropriado a uma ampla gama de comportamentos ("viver uma mentira", "olhos mentirosos"), trata-se mais especificamente de um problema para a comunicação consciente e deliberada, tal como a fala e a escrita. Não somente a conversa particular, como também a publicidade comercial, a retórica política e as reivindicações dos grupos religiosos devem ser submetidas a um exame minucioso, num esforço de se evitar incorrer na culpa da mentira.

Todo falso testemunho e mentira são proibidos ao povo de Deus (Ex 20.16; Pv 12.22; Cl 3.9). A extrema seriedade do delito é indicada nas Escrituras pela morte de Ananias e Safira (At 5.1-11) e pelo lugar dos mentirosos impenitentes no juízo final (Ap 21.8; 22.15). A oposição bíblica a toda mentira tem sua origem no fato de que o povo de Deus deve sua vida e sua lealdade ao "único Deus verdadeiro" (Jo 17.3). Jesus Cristo é "a verdade" (Jo 14.6). O Espírito Santo é "o Espírito da verdade" (Jo 16.13). A Palavra é sempre "a verdade" (Jo 17.17). Por outro lado, Satanás é "mentiroso e pai da mentira" (Jo 8.44). Fundamental no pecado humano e na sua alienação de Deus é a escolha dos homens que "mudaram a verdade de Deus em mentira" (Rm 1.25). Não há meio-termo; o povo de Deus é exortado assim: "...deixando a mentira, fale cada um a verdade com o seu próximo" (Ef 4.25). A escolha é entre o caminho de Deus e o caminho de Satanás.

Assim, em primeiro lugar, mentir é errado, porque nos aliena do Deus que é a própria verdade. Em segundo lugar, a mentira destrói os relacionamentos comunitários e interpessoais (Pv 25.18; 26.18-19, 28). Isto acontece não somente por causa do dano

imediato à vítima da mentira, como também porque fica subvertida a confiança que é essencial ao convívio. Uma terceira razão por que a mentira é errada é que ela destrói o próprio mentiroso. A contradição entre o conhecimento que o mentiroso tem da verdade e a participação dele na mentira é uma entrega desumanizadora da inteireza e integridade pessoais. Além disso, uma só mentira leva inevitavelmente a outras mentiras, para que se encubra a primeira. Esta teia de falsidade produz um tipo de escravidão que é a situação oposta ao conhecimento e à prática da verdade que liberta as pessoas.

Esta perspectiva geral da mentira é muito clara e coerente em todas as partes do cânon das Escrituras. A dificuldade desta análise geral é levantada por situações em que as mentiras parecem justificadas apesar de tudo — ou pela obediência a uma ordem especial da parte de Deus, ou pela necessidade de violar a proibição contra a mentira, a fim de obedecer a outro princípio bíblico (*e.g.*, a preservação da vida). Entre esses casos estão as duas mentiras de Abraão quanto a Sara ser sua irmã (Gn 12; 20), a mentira de Raabe para proteger os espias de Israel (Js 2) e o logro das parteiras no Egito (Ex 1). A situação de Abraão classifica-se na categoria de uma mentira aparentemente justificada pelo motivo de salvar uma vida. Raabe e as parteiras levantam outra dificuldade comum: uma mentira é justificada pelos interesses nacionais (*e.g.*, em tempos de guerra)?

Certo enfoque (Thielicke, Bonhoeffer) deste conjunto de problemas tem ressaltado o nítido caráter relacional e contextual do ensino bíblico sobre a verdade e a falsidade. Num enfoque deste tipo, o que é fundamental é a afirmação de que a verdade, em última análise, é a pessoa de Jesus Cristo. Uma mentira, portanto, é uma negação ou contradição deliberada da veracidade e da realidade de Jesus Cristo numa determinada situação. A Jesus Cristo devemos a verdade, e por ele a verdade é medida, não se tratando de fatos independentes e abstratos em si. Desta pressuposição resulta que tanto a verdade quanto a falsidade também se relacionam com o nosso próximo. "Não dirás falso testemunho contra o seu próximo" (Ex 20.16). Devemos "seguir a verdade em amor" (Ef 4.15). Resumindo: a verdade e a falsidade não são controladas apenas por fatos isolados, mas por aqueles fatos em relação a Deus e ao nosso próximo.

O outro enfoque ao problema da "mentira justificada" é o da casuística (Murray). A casuística procura fazer distinções excessivamente cuidadosas, a fim de defender o princípio de que a pessoa nunca deve mentir em circunstância alguma. Daí, argumenta-se que Raabe não é louvada pela sua mentira (Hb 11.31; Tg 2.25), mas, sim, por sua fé e obras. Sua escolha de meios pecaminosos (a mentira) não é recomendada, mas, sim, a sua fé básica. Um argumento semelhante é levantado no caso do engano de Jacó e Rebeca contra Isaque e Esaú (Gn 27). O modo de Samuel enganar os anciãos em Belém é vindicado pelo fato de ele ter declarado pelo menos uma verdade ("... vim aqui para sacrificar"), embora ocultasse seu propósito básico — ungir Davi como o próximo rei (1 Sm 16).

Tanto o enfoque relacional quanto o casuístico são susceptíveis de serem explorados visando interesses de auto-justificativa e racionalização do subterfúgio e da falsidade. Mesmo assim, estes dois enfoques conservam princípios importantes, mediante os quais as situações devem ser julgadas. Com o casuísta, devemos nos esforçar para permanecermos leais aos fatos conforme os conhecemos. Com o ético relacional devemos nos esforçar para falar a verdade (e evitar a mentira), tendo sempre em vista os interesses de Deus e de nosso próximo.

D. W. GILL

Veja também ÉTICA; ÉTICA BÍBLICA; CASUÍSTICA.

Bibliografia. A. Flavelle, *NBD*, 734-35; J. M. Gustafson e J. T. Laney, eds., *On Being Responsible*, Pt. II; J. Murray, *Principles of Conduct*, cap. 6; H. Thielicke, *Theological Ethics, cap. 27.*

MÉRITO. Na teologia, um ato humano meritório é aquele cuja recompensa da parte de Deus equivale a seu valor. Ocasionalmente, alguns escritos pós-apostólicos (mais notavelmente o Didaquê, o Pastor de Hermas e Segundo Clemente) falam como se a conversão e o batismo conferissem somente o perdão dos pecados do passado e alguma medida de força divina. Depois disso, os indivíduos, com a ajuda de Deus, devem merecer bênçãos adicionais bem como a vida eterna. Se pecarem, o arrependimento e outros atos virtuosos talvez forneçam a expiação. Ao tratar do assunto da penitência, Tertualiano sistematizou essas idéias mediante o emprego dos termos jurídicos romanos *meritum* (mérito) e *satisfactio* (satisfação). Quando alguém pecava, considerava-se que Deus ocupava a posição pertencente à parte lesada, segundo a lei romana. Semelhante dano poderia ser reparado apenas pelo castigo ou pelo perdão. Mas o perdão não poderia ocorrer sem uma satisfação, um ato meritório. Segundo Tertuliano, não se podia esperar o perdão sem pagar um preço — pela confissão, pela auto-humilhação ou pelo jejum.

Os teólogos medievais faziam uma distinção entre o mérito que, a rigor, merecia uma recompensa (*meritum de condigno*) e aquele que, para fins de recompensa, era simplesmente congruente (*meritum de congruo*). Este último podia ser conquistado pelos não-justificados que obedeciam à voz de Deus, segundo ela é conhecida através da razão, da consciência ou da igreja. Embora suas ações fossem maculadas com o pecado e, a rigor, não pudessem merecer o favor de Deus, Ele Se agradou em recompensá-los com a graça santificadora. Mas, uma vez ajudados pela graça santificadora, os indivíduos, mediante o exercício do seu livre arbítrio, podiam produzir mérito *de condigno*, que realmente merecia recompensas divinas. A teologia medieval também elaborou a doutrina da "supererrogação". Os indivíduos de grande santidade acumulam méritos em excesso, mais do que era necessário para sua própria bem-aventurança. Estes méritos em excesso eram, conforme comumente se pensava, armazenados numa "tesouraria" celestial, e estavam disponíveis a outras pessoas mediante as orações aos santos, as indulgências e outros atos piedosos.

Martinho Lutero insistiu em que estes ensinos incentivavam as pessoas a tomarem por certo que podiam obedecer à lei de Deus mediante seus próprios esforços. Pelo contrário, ele argumentava, a função da lei é mostrar-nos nossa total incapacidade de fazer isto, e forçar-nos ao arrependimento e à fé. Somos totalmente incapazes, tanto antes quanto depois de virmos à fé, de fazer coisa alguma que verdadeiramente mereça a recompensa divina. Seguindo Lutero, o protestantismo em geral tem rejeitado a idéia de que os seres humanos possam merecer recompensas da parte de Deus, mesmo quando ajudados pela graça. Para a teologia protestante ortodoxa, no entanto, as noções de mérito e de satisfação têm mantido uma posição de destaque na explicação da obra de Cristo. Deus continua sendo considerado o Legislador Supremo, que pode aceitar os pecadores somente com base nos méritos vicários obtidos por Cristo.

A teologia católica contemporânea continua falando em mérito, mas geralmente com uma grande ênfase na graça divina. Ninguém pode merecer sua criação original, sua salvação final, nem a aceitação por Deus dos seus esforços *de congruo*. Em última análise Cristo mereceu toda a graça que Deus outorga — mérito *de condigno*. Hans Küng argumenta que existe pouca diferença real entre protestantes e católicos sobre essa questão.

Contudo, a maioria dos teólogos contemporâneos, tanto católicos quanto

protestantes, conceptualiza os relacionamentos entre Deus e os seres humanos não na linguagem tradicional de penalidades, pagamentos e recompensas, mas em termos relacionais e de desenvolvimento. Karl Rahner, portanto, pode insistir em que quando a doutrina do mérito fala de indivíduos sendo "galardoados" por Deus (*de condigno*), o significado é afirmar que as pessoas envolvidas no processo da santificação realmente se tornam santas e agradáveis a Deus, e experimentam Seu favor cada vez maior. Mas embora teólogos protestantes recentes falem em linguagem relacional semelhante, eles tendem a evitar totalmente a discussão do "mérito" e afirmam que, a despeito da santificação, permanecemos pecadores.

T. N. FINGER

Veja também GRAÇA; JUSTIFICAÇÃO; SALVAÇÃO; SANTIFICAÇÃO; SUPERERROGACÃO, OBRAS DE.

Bibliografia. G. Bertram, *TDNT*, II, 635-65; J. Calvin, *Institutas da Religião Cristã* 3.15; H. Küng, *Justification; Luther's Works, XXVI, 122-41, 172-85;* W. Molinski, "Merit," *Sacramentum Mundi*, IV; J. Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*; H. Preisker e E. Würthwein, *TDNT*, IV, 695-728; K. Rahner, "The Comfort of Time," em *Theological Investigations*, III; T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*; P. Watson, *The Concept of Grace.*

MESSIAS. O estudo da ascensão e do desenvolvimento da figura do Messias é principalmente histórico, e depois teológico. Surge confusão quando idéias especificamente cristãs a respeito do Messias invadem os dados do AT. O conceito que Jesus tinha da Sua missão não estava de acordo com a expectativa judaica popular.

No A.T. "Messias" é a transliteração helenizada do termo aramaico *m^ešîḥā'*. A palavra hebraica subjacente *māšîaḥ* é derivada de *māšaḥ*, "ungir, untar com óleo". Este título era aplicado, às vezes, a figuras não-israelitas (*e.g.*, Ciro, em Is 45.1), às vezes ao altar, como em Ex 29.36, outras vezes ao profeta, como em 1 Rs 19.16. Com maior freqüência, porém, referia-se ao rei de Israel, como em 1 Sm 26.11 e Sl 89.20. É digno de nota o fato de que a palavra "messias" não aparece de modo algum no AT (Dn 9.25 traz "um ungido" – não "Messias" como em algumas traduções), sendo muito rara na literatura intertestamentária. O sentido básico do título é "rei", como o homem ungido por Deus, mas também sugere a eleição, isto é, o rei foi escolhido, eleito e, portanto, honrado. Dificilmente poderia ser outra coisa senão uma referência a um líder político, porque em suas primeiras etapas, Israel procurava apenas um soberano, visível e poderoso, que reinasse aqui e agora. Mas a totalidade da evidência do judaísmo posterior indica um Messias que não é apenas um rei, mas também um rei escatológico, um soberano que apareceria nos tempos do fim. Davi era o rei ideal de Israel e, como tal, tinha um caráter "sacro", e esta característica veio a ser aplicada ao rei escatológico que seria como Davi.

Como o Messias nacional veio a ser um rei ideal futuro? Depois da morte de Davi, Israel começou a esperar outro rei como ele, que mantivesse o poder e o prestígio do país. Mas Israel passou a viver tempos difíceis com a divisão do reino, e com esse evento surgiu desilusão quanto à esperança de que haveria um rei como Davi. Então, depois do exílio, Zorobabel, descendente de Davi, assumiu a liderança de Judá, mas não revelou ser outro Davi. Paulatinamente, a esperança foi projetada para o futuro e, finalmente, para um futuro muito remoto, de modo que o Messias passou a ser esperado para o fim dos tempos.

É esse o tom das expectativas messiânicas na parte posterior do AT. Tais profecias são comuns. Por exemplo, Jr 33 promete uma continuação da linhagem davídica; Is 9

e 11 prevêem o magnífico esplendor do rei vindouro; Mq 5.2 prevê o nascimento do rei davídico em Belém; e Zc 9 e 12 descrevem o caráter do reino e reinado messiânicos.

A figura do Filho do homem em Daniel não deve ser identificada com o Messias; só depois na história do judaísmo se viu que as duas figuras eram uma só. O servo sofredor de Isaías, em razão do seu papel é, ainda outra figura. Assim, o Messias, ou futuro rei ideal de Israel, o Filho do homem e o Servo Sofredor eram três representações distintas do AT.

Nos Escritos Intertestamentários. Os apócrifos e os pseudepígrafos são os remanescentes literários da evolução das esperanças messiânicas de Judá, entre os Testamentos. Assim como no AT, é raro o uso formal de "Messias". É bom lembrar que nessa literatura há uma distinção entre Messias e messiânico; um livro pode ter um tema messiânico sem, porém, ter um Messias. O livro de Enoque é mais conhecido por sua doutrina do Filho do homem, que tem muitas implicações messiânicas. Ele, porém, não é o Messias, mas uma pessoa muito semelhante ao Filho do homem em Daniel. Restou aos Salmos de Salomão (c. de 48 a.C.) fornecer a única evidência confirmada e repetida do uso técnico do termo na literatura intertestamentária. Esta literatura demonstra, portanto, que havia uma expectativa difusa no tocante ao Messias. Ela fala de um Messias de Davi, de Levi, de José e de Efraim. Os Rolos do Mar Morto aumentam a confusão com referências a um Messias de Arão e de Israel.

Do meio da confusão das esperanças messiânicas nesse período surge um padrão: passaram a ser esperados dois tipos de Messias. Por um lado, surgiu uma expectativa de um Messias puramente nacional, que apareceria como um homem e assumiria a soberania sobre Judá, a fim de livrá-lo dos seus opressores. Por outro lado, havia a esperança de um Messias transcendente, proveniente do céu, parcialmente humano, parcialmente divino, que estabeleceria o reino de Deus na terra. Para a mentalidade judaica popular dos dois primeiros séculos antes e depois de Cristo, estes dois conceitos não eram mutuamente hostis mas, pelo contrário, tendiam a modificar um ao outro. Alguns estudiosos têm argumentado que a fusão entre os conceitos do Messias e do Servo Sofredor ocorreu no período intertestamentário, mas a única evidência neste sentido é extraída dos Targuns, que são pós-cristãos.

No NT. Ficou por conta de Jesus a fusão das três grandes representações escatológicas do AT — o Messias, o Servo Sofredor e o Filho do homem — numa só pessoa messiânica. À parte dessa verdade não há como explicar a confusão dos discípulos quando Ele lhes disse que teria de sofrer e morrer (Mt 16.21ss.). O fato de que Cristo sabia ser Ele mesmo o Messias é percebido melhor no Seu uso do título Filho do homem; em Mc 14.61, 62, Ele equipara o Cristo com o Filho do homem. "Cristo" é simplesmente o equivalente grego da palavra hebraica "Messias". Jo 1.41 e 4.25 conservam a idéia semítica ao transliterar a palavra "messias". Jesus aceitou de bom grado o apelativo "Filho de Davi", um título messiânico, em várias ocasiões — o clamor do cego Bartimeu (Mc 10.47ss.), as crianças no templo (Mt 21.15) e a entrada triunfal (Mt 21.9), para mencionar apenas algumas. Há muito tempo tem sido perguntado por que Jesus não tomou para Si o título Messias, em vez do título "Filho do homem". Provavelmente o primeiro foi evitado por motivos políticos, porque se Jesus tivesse publicamente aplicado o título "Messias" a Si mesmo, teria inflamado aspirações políticas nos seus ouvintes no sentido de aclamá-lO rei, principalmente uma figura nacionalista, e procurar expulsar os ocupantes romanos. É exatamente este o significado da ação dos judeus na entrada triunfal. Jesus lançou mão do título Filho do homem para velar a Seus ouvintes Sua missão messiânica, mas para a revelar a Seus discípulos.

A primeira geração da Igreja não hesitou em referir-se a Jesus como o Cristo e,

com isso, designá-lO como o superior Filho de Davi, o Rei. A palavra foi usada primeiramente como um título de Jesus (Mt 16.16) e, mais tarde, como parte do nome pessoal (*e.g.*, Ef 1.1). O sermão de Pedro no Pentecoste reconheceu Jesus não somente como o Cristo, mas também como Senhor e, assim, o cumprimento do ofício messiânico está integralmente ligado à deidade essencial de Jesus. At 2.36 afirma que Jesus foi "feito" Cristo, sendo que o sentido do verbo é que, pela ressurreição, Jesus foi confirmado como o Cristo, o Messias de Deus. Rm 1.4 e Fp 2.9-11 contêm o mesmo pensamento. Outros títulos messiânicos atribuídos a Jesus incluem Servo, Senhor, Filho de Deus, o Rei, o Santo, o Justo e o Juiz.

D. H. WALLACE

Veja também CRISTOLOGIA; RENOVO; FILHO DO HOMEM.

Bibliografia. S. Mowinckel, *He That Comenth*; V. Taylor, *The Names of Jesus*; T. W. Manson, *Jesus the Messiah* e *The Servant-Messiah*; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*; H. Ringgren, *The Messiah in the OT*; H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the OT*; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*; B. B. Warfield, "The Divine Messiah in the OT," em *Biblical and Theological Studies*; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 2 (rev.).

METAFÍSICA. O ramo da filosofia que estuda a natureza ulterior da realidade. O termo deriva da prática de os comentaristas chamarem o livro de Aristóteles sobre tais tópicos a *Metafísica*, porque veio depois (*meta*) do livro sobre a física. A partir de então, tem parecido especialmente apropriado usar o termo para referir-se a tais tópicos, visto serem mais fundamentais e mais abstratos do que perguntas a respeito da natureza.

A metafísica é geralmente considerada a questão central na filosofia; o centro da própria metafísica é a ontologia. A ontologia tem a existência como seu assunto. As perguntas ontológicas incluem as seguintes: O que é real e o que é mera aparência? Há realidade além das coisas que podem ser vistas, saboreadas, tocadas e ouvidas? Os pensamentos são reais? A mente é real? O tempo é real? Existe Deus? Na metafísica, os filósofos também pesquisam questões como: a relação entre a causa e o efeito é uma característica dos eventos no mundo ou simplesmente um aspecto dos nossos hábitos psicológicos de pensar? Também dentro do escopo da metafísica está a questão da liberdade humana e do determinismo causal universal.

Os metafísicos diferem entre si quanto aos alvos e métodos da metafísica. A metafísica tem sido concebida como uma ciência que tem a realidade não-perceptível como seu assunto, assim como em Leibniz e Wolff, e como uma tentativa de deduzir o sistema da realidade completa, que a tudo abrange, assim como em Descartes e Spinoza. Este tipo de metafísica em grande escala recebeu um golpe mortal da parte de Kant, que argumentou convincentemente que a razão humana não era capaz de um conhecimento metafísico. Mais recentemente, o positivismo lógico tem negado a relevância da linguagem metafísica, e a filosofia analítica em geral tem sido hostil ou indiferente para com a metafísica, especialmente conforme foi concebida pelos idealistas britânicos anteriores, tais como F. H. Bradley. Apesar disso, destacam-se na filosofia contemporânea a "metafísica descritiva", de P. F. Strawson, e a metafísica do processo, de Alfred North Whitehead e Charles Hartshorne; este último movimento se fez sentir na teologia contemporânea.

Aceitar uma perspectiva cristã da realidade necessariamente envolve compromissos metafísicos. Uma cosmovisão cristã fiel às Escrituras e à doutrina do cristianismo envolverá, por exemplo, a crença de que a realidade inclui muito mais do

que aquilo que é passível de investigação empírica direta. O cristão se interessará por Deus e pela Sua relação com o mundo, pela alma e sua relação com o corpo, e pelo livre arbítrio em relação ao determinismo, para mencionar só uns poucos assuntos. À medida que os cristãos procuram não somente dar seu assentimento como também exercer o juízo e desenvolver o entendimento, eles acompanharão as pesquisas metafísicas.

As preocupações metafísicas certamente estão muito perto do âmago do pensamento cristão na teologia e na filosofia, e é com toda a razão que a investigação metafísica tem ocupado um lugar de importância na tradição cristã.

D. B. FLETCHER

Veja também FILOSOFIA, CONCEITO CRISTÃO DA.

Bibliografia. Aristóteles, *Metafísica*; G. Berkeley, *The Principle of Human Knowledge;* A. F. Holmes, *Faith Seeks Understanding;* G. W. Leibniz, *Monadology;* P. F. Strawson, *Individuals*; R. Taylor, *Metaphysics*; J. Weinberg e K. Yandell, eds., *Metaphysics*; A. N. Whitehead, *Process and Reality.*

METODISMO. Nome aplicado a vários grupos protestantes, tem suas raízes na obra de João e Carlos Wesley, filhos de um pároco anglicano e sua esposa, Susana. Um amigo dos Wesley, e colega deles na Universidade de Oxford, George Whitefield, também participou da formação do Clube Santo (c. de 1725), que ressaltava "a religião interior, a religião do coração". Estes despertamentos, juntamente com a insistência do Clube na disciplina rigorosa em questões acadêmicas, além de espirituais, obteve para os seus membros o título zombeteiro "metodistas", por volta de 1729.

Em 1735, os Wesley embarcaram para a América do Norte como missionários, mas não antes de João, um jovem sacerdote anglicano um pouco perturbado, notar: "Meu principal motivo é a esperança de salvação de minha própria alma". Na primavera de 1738, João Wesley voltou para a Inglaterra com uma perturbadora sensação de fracasso. Foi atraído à piedade e aos sentimentos de segurança interior tão notavelmente evidenciados entre os morávios. Wesley sabia que aquelas coisas faltavam na sua própria vida, a despeito da sua disciplina exterior. Percebia que não estava produzindo os frutos da "santidade interior". Convencido da necessidade de fé e testemunho interior, Wesley passou uma primavera angustiante, temendo que, já aos trinta e cinco anos, tanto a vida quanto Deus o haviam deixado de lado. De modo contrário à sua inclinação, escreve mais tarde, foi convencido a freqüentar uma reunião de estudos bíblicos, em 24 de maio de 1738, na Rua Aldersgate, onde um leigo desconhecido estava expondo o comentário de Lutero sobre Romanos. Ali, segundo Wesley escreveu: "Senti meu coração estranhamente aquecido. Senti que realmente confiava em Cristo, e em Cristo somente, para a minha salvação; e foi-me dada a certeza de que Ele tirara os meus pecados". A experiência em Aldersgate, decididamente um ponto crucial na vida de Wesley, não foi tanto uma experiência de conversão imediata do tipo que veio a associar-se com os movimentos de reavivamento da Inglaterra e da América do Norte, mas sim o recebimento da firme certeza da própria salvação daquele sacerdote. Aldersgate era o que faltava para Wesley.

Já em 1739, o movimento metodista, distintiva e agressivamente evangelístico e altamente disciplinado, estava se espalhando como fogo numa floresta, mediante a pregação nos campos, a pregação leiga, os grupos e as sociedades. As "Regras dos Grupos" exigiam uma vida altamente disciplinada, um cronograma exigente de reuniões nas quais se esperava que os membros da sociedade compartilhassem pormenores íntimos de sua vida diária, orassem uns pelos outros e exortassem os membros da

classe à santidade interior e às boas obras. O entusiasmo dos reavivamentos esteve sob o controle dos grupos ou sociedades. As reuniões de oração semanais; o uso de um sistema itinerante de pregadores viajantes; as conferências anuais; o estabelecimento de capelas; a distribuição prolífica de folhetos, cartas, sermões e hinos; e a supervisão geral de João Wesley tornaram-se a marca registrada daquilo que surgiu como um movimento metodista de alcance mundial.

A partir do momento em que as congregações da Igreja Anglicana expulsaram João Wesley dos seus púlpitos, em 1738 – antes de Aldersgate – tensões com a igreja oficial foram inevitáveis, levando finalmente a uma separação. A tendência que Wesley tinha para a organização e a disciplina provavelmente apressou a série de rupturas que deram ao chamado povo metodista suas várias denominações.

À medida que o despertamento reavivamentista incluía o metodismo, a obra estendeu-se da Inglaterra para a Irlanda, Escócia e País de Gales, onde uma minoria com orientação calvinista se estabeleceu formalmente, em 1764. Dentro de pouco tempo, pregadores leigos estavam ativos na América do Norte, estabelecendo circuitos nos estados do Atlântico central, sob a supervisão de Francis Asbury, enviado por Wesley em 1771. Em 1774, uma conferência foi realizada em Londres e foram adotados padrões para a doutrina, a liturgia e a disciplina. Os Wesley mantinham seus vínculos pessoais (a ordenação) com a Igreja Anglicana e sua devoção a ela com a ênfase nos sacramentos e conceitos anticatólicos. Episcopal em sua organização, a Conexão Metodista era autocraticamente controlada por João Wesley. Por volta de 1784, Wesley chegara à conclusão de que nenhum indivíduo sozinho seria um sucessor apropriado. Resolveu, portanto, registrar um "Ato de Declaração" em que um grupo de cem de seus líderes mais capazes (os "Cem Autorizados") seria seu sucessor legal. Esse documento estipulou que as sociedades metodistas estavam agora devidamente constituídas como pessoas jurídicas, concebidas como *ecclesicla in ecclesia*, mas como entidades formalmente separadas da Igreja Anglicana. O "Ato" também estabeleceu o Concílio Anual como a autoridade básica no sistema metodista.

Em setembro daquele mesmo ano, Wesley cedeu à pressão norte-americana no sentido de deixar seus pregadores administrarem os sacramentos e ordenou dois guias leigos como presbíteros, e Thomas Coke como superintendente geral, sem consultar sua Conferência. Foi convencido a agir assim pela obra de Peter King: *Account of the Primitive Church* (Descrição da Igreja Primitiva – 1691) que declarava que os presbíteros tinham a mesma autoridade dos bispos para ordenar na igreja primitiva, e pela recusa do bispo de Londres, em 1780, de ordenar qualquer pregador do metodismo na América do Norte. Na Conferência de Natal, em Baltimore, em 1784, Coke ordenou Asbury, e assim ficou organizada a Igreja Metodista Episcopal. Coke e Asbury foram eleitos superintendentes gerais. Um culto dominical, baseado no *Livro de Oração Comum* e nos Vinte e Cinco Artigos da Religião, abreviados por Wesley dos Trinta e Nove Artigos (anglicanos), foi adotado pela nova denominação.

Continuando sua obra entre as várias sociedades, Wesley ordenou vários presbíteros na Escócia e Inglaterra, e para o campo missionário. Ao contrário do metodismo nos Estados Unidos, nenhuma separação formal foi consumada na Inglaterra, senão depois da morte de Wesley, em 1791. Um esforço conciliar pela Igreja Anglicana, em 1793, deu ensejo a um "Plano de Pacificação" formal em 1795. Mas a separação final ocorreu em 1797, visto que o Rubicão tinha sido atravessado em 1784, e a organização formal do metodismo estava em pleno andamento por volta do começo do século XIX.

Na Inglaterra vários grupos metodistas se separaram do movimento metodista principal. As Conferências Metodistas Ecumênicas formalizaram um novo espírito

conciliar. De 1907 a 1933, vários grupos se reuniram para tornar-se parte da Igreja Metodista. Em 8 de julho de 1969, um plano que visava a fusão entre as comunhões metodista e anglicana foi derrotado pelas Convocações Anglicanas, onde o conceito do episcopado histórico como um cargo e não como uma ordem revelou-se inaceitável. No Canadá, a Igreja Metodista do Canadá reuniu-se com a Igreja Presbiteriana e algumas das Igrejas da União, juntamente com as Igrejas Congregacionais, para formar a Igreja Unida do Canadá.

Nos Estados Unidos existem numerosos grupos de orientação metodista. Alguns vieram a existir como resultado de disputas sobre questões doutrinárias. Outros surgiram de preocupações sociais. A Igreja Metodista Wesleyana, organizada na década de 1840, recebeu sua inspiração de Orange Scott, do estado da Nova Inglaterra, que não tinha educação formal mas era dedicado ao movimento abolicionista. A Igreja Metodista Protestante, opondo-se ao episcopado, separou-se em 1828. Já em 1860, as tensões tanto doutrinárias quanto sociais eram intensas, e a Igreja Metodista Livre foi fundada, principalmente pela inspiração de B. T. Roberts. Em 1844, a Igreja Metodista Episcopal do Sul foi formada, em decorrência da questão da escravidão.

Outras denominações metodistas importantes nos Estados Unidos são: a Metodista Episcopal Africana (1816), a Metodista Episcopal Africana de Sião (1820) e a Metodista Episcopal Cristã (1870), todas de negros, num total de mais de 2,5 milhões de membros. No ano de 1939 aconteceu a união entre a Igreja Metodista Episcopal do Sul, a Igreja Metodista Protestante e a Igreja Metodista Episcopal para formar a Igreja Metodista.

Um grupo de pietistas alemães, sob a liderança de Jacob Albright, foi atraído ao metodismo e, em 1807, organizou a Recém-Formada Conferência Metodista ou Conferência Metodista Alemã. Os pregadores leigos metodistas de língua inglesa não conseguiram atender esse grupo imigrante de língua alemã, de modo que a Associação Evangélica foi formada em 1816. Durante esse mesmo período, Phillip Otterbein, amigo de Asbury, juntamente com Martin Boehm formaram os Irmãos Unidos em Cristo entre os imigrantes de língua alemã, grupo organizado na Conferência Geral de 1815. Em 1946, essas duas igrejas de imigrantes alemães reuniram-se para formar a Igreja dos Irmãos Evangélicos Unidos (EUB). Com o decréscimo de sua característica étnica distintiva, e sendo claramente metodista em sua constituição e teologia, a EUB fundiu-se com A Igreja Metodista, em 1968, para formar A Igreja Metodista Unida.

Ativa nas preocupações sociais, o metodismo tem seguido os passos dos Wesley e de Richard Watson. O mandato teológico esposou em 1908 o Credo Social, e este continua como um desafio aos metodistas e a outras comunhões cristãs na luta pela justiça social. Nos círculos ecumênicos, G. Bromley Oxnam (1891-1963) e Frank Mason North (1850-1935) foram ativos no desenvolvimento dos Concílios Federal e Nacional de Igrejas. E. Stanley Jones (1894-1973), extraordinário evangelista, também contribuiu para os esforços ecumênicos e evangelísticos mundiais do metodismo. O ex-bispo do EUB, Reuben H. Mueller (1897-1982) e Glenn R. Phillips (1894-1970) desempenhavam papéis de liderança nos dias de formação da Consulta sobre a União da Igreja. John R. Mott (1865-1955) foi figura de destaque na formação do Conselho Mundial de Igrejas, e o metodista Philip Potter é atualmente o Secretário Executivo Geral do conselho. Dentro do metodismo, o Conselho Mundial Metodista reúne-se de cinco em cinco anos, e é composto de cerca de cinqüenta delegados que representam aproximadamente cinqüenta milhões de metodistas.

O metodismo e suas várias ramificações, já há muito tempo destacado por sua ênfase na fé prática, têm procurado evitar um confessionalismo rigoroso. O acréscimo de uma nova seção à *Disciplina* de 1972, "Nossa Tarefa Teológica", que formaliza uma

posição de pluralismo doutrinário que apela ao sermão de Wesley, "O Espírito Católico", foi um reconhecimento da ampla divergência de opiniões dentro do metodismo moderno no tocante ao equilíbrio apropriado entre a ortodoxia wesleyana e uma teologia da experiência.

Juntamente com este desenvolvimento, o metodismo norte-americano está passando pelo surto de uma teologia neo-wesleyana associada com J. Robert Nelson, Albert Outler, Robert Cushman e Carl Michalson. O ministro da Igreja Episcopal Africana, James Cone, combina o discernimento da teologia negra com sua tradição metodista. John B. Cobb Jr. e Schubert M. Ogden exploram sua teologia metodista da perspectiva dos modos de pensamento do processo. Finalmente, a Federação Metodista de Ação Social conclama o metodismo a manter sua consciência social, e o movimento das Boas Novas, um grupo de renovação metodista com base evangélica, procura chamar o metodismo de volta à sua antiga tradição wesleyana.

P. A. MICKEY

Veja também WESLEY, JOÃO; TRADIÇÃO WESLEYANA, A; WATSON, RICHARD.

Bibliografia. F. A. Norwood, ed., *Sourcebook of American Methodism*; E. S. Bucke, ed., *The History of American Methodism*, 3 vols.; H. Bett, *The Spirit of Methodism*; H. Carter, *The Methodist Heritage*; W. J. Townsend, H. B. Workman, G. Eayrs, eds., *A New History of Methodism*, 2 vols.; C. H. Crookshank, *History of the Methodist Church in Ireland*, 3 vols.; G. Smith, *History of Wesleyan Methodism*, 3 vols.; W. F. Swift, *Methodism in Scotland*; W. W. Sweet, *Methodism in American History*; M. Simpson, ed., *Cyclopedia of Methodism*; M. Edwards, *Methodism and England*; G. G. Findlay e W. W. Holdsworth, *The History of the Wesleyan Methodist Missionary Church*, 5 vols.; F. F. MacLeister, *History of the Wesleyan Methodist Church of America*; R. Chiles,*Theological Transition in American Methodism*; T. A. Langford, *Practical Divinity.*

METODISMO CALVINISTA. Movimento estabelecido no País de Gales, por Griffith Jones (1684-1761), Howell Harris (1714-73) e Daniel Rowlands (1713-90), reavivamentistas que tiveram contatos importantes com os metodistas ingleses. A princípio reunido como uma associação, em 1743 o grupo pôs fim à sua frouxa organização por influência de George Whitefield. No início, não se nutria nenhum desejo de separação da Igreja Anglicana, e somente em 1795 surgiu a separação da igreja oficial. Mesmo assim, a nova igreja não passou a ordenar seus próprios ministros a não ser em 1811. Por volta de 1823, uma confissão de fé que seguia o padrão da Confissão de Westminster tinha sido adotada.

A Igreja Metodista Calvinista ou Igreja Presbiteriana do País de Gales teve de esperar até 1933 para garantir sua autonomia em assuntos espirituais. Ativa nas tarefas educacionais, missionárias, sociais e políticas, essa denominação com cerca de 1.350 congregações tem a vasta maioria de membros de língua gaulesa. Seu Ato Constitucional (adotado em 1823) organiza a igreja em presbitérios que se unem em associações que, por sua vez, formam uma Assembléia Geral. Semelhante ao movimento metodista wesleyano em seu apelo populista e social, a igreja permanece calvinista em sua teologia e constituição eclesiástica.

P. A. MICKEY

Veja também METODISMO; CALVINISMO; TRADIÇÃO REFORMADA, A; WHITEFIELD, GEORGE.

Bibliografia. W. Williams, *Welsh Calvinistic Methodism; JCMHS.*

MÍGUEZ BONINO, JOSÉ (1924-). Sendo o evangélico mais conhecido dentre os teólogos da libertação, Míguez Bonino nasceu em Santa Fé, Argentina, estudando inicialmente em Rosário, ingressando, depois, na Faculdade Evangélica de Teologia, em Buenos Aires. Continuou seus estudos na Emory University, em Atlanta, e, finalmente, no Union Theological Seminary, em Nova Iorque, E.U.A. Bonino foi ordenado pela Igreja Metodista em 1948, pastoreando tanto na Bolívia como na Argentina. Faz parte do corpo docente da Faculdade Evangélica de Teologia em Buenos Aires, desde 1954, sendo professor de teologia e ética, tendo sido reitor entre 1960 e 1969. Além destas atividades, ele dirigiu por vários anos os estudos de pós-graduação no Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos (ISEDET), também em Buenos Aires. Representando a Igreja Metodista, foi relator oficial do Vaticano II, o que resultou em seu livro *Concilio abierto* (Buenos Aires: Aurora, 1968). Além de proferir palestras em várias faculdades em todo o mundo, Bonino foi eleito Presidente do Conselho Mundial de Igrejas, em 1975.

Sua obra mais famosa, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Filadélfia: Fortress, 1975) [mais tarde, *La fe en busca de eficacia* (Salamanca: Sigueme, 1977)], é uma introdução à teologia sócio-política que, para Bonino, é necessária na América Latina. Observando a atração que certos jovens "cristãos" da classe pobre sentiam para com os guerrilheiros ("Para nós, Jesus Cristo é Che Guevara"), Bonino conclui que "a libertação e a revolução são transcrições legítimas do evangelho" (p. 3). Dizendo que o homem moderno não precisa mais das categorias metafísicas que formavam a teologia clássica, ele afirma que, hoje em dia, a teologia tem que ser rearticulada por categorias humanas e concretas. A verdadeira teologia atual é criada através da "circulação hermenêutica" entre o texto bíblico e a práxis histórico-sócio-política. Pelo fato de a Palavra eterna carecer de significado para o homem fora de um contexto concreto, ela deve ser traduzida em categorias que possam alcançar mais a realidade global do ser humano — *i.e.*, as categorias sócio-econômico-políticas. Para Bonino, de modo explícito, a *verdade* é definida não como conhecimento conceptual ou doutrinário, mas sim como ação viva e eficaz no contexto do ouvinte: "*Ortopraxia* no lugar de ortodoxia, este é o critério para a teologia" (p. 81). Na América Latina, isto se traduz em revolução política quando amamos os oprimidos, defendendo-os e libertando-os, e quando, ao mesmo tempo, amamos os opressores, acusando-os e combatendo-os. Em *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), outro livro que propõe um socialismo cristão, Bonino destaca que os teólogos da libertação não são políticos radicais, mas apenas cristãos ativos no melhoramento da situação atual da América Latina. Visto que se trata de uma luta humana, ele afirma, devemos usufruir dos melhores métodos analíticos, incluindo a análise marxista, para realizar a utopia refletida na pregação do reino de Deus.

Criticando as pressuposições dos eruditos europeus, Bonino provocou uma resposta de Jürgen Moltmann ("Open Letter to José Míguez Bonino", *Christianity and Crisis*, 29 de março de 1976), que questionou se a teologia da libertação é tão distinta e indígena como os teólogos da libertação afirmam. Moltmann notou corretamente que a teologia liberacionista baseia grande parte de seus princípios na teologia e filosofia européias — até mesmo no próprio Karl Marx.

Ao lado de suas contribuições nas áreas do método teológico, ética e política, Míguez Bonino é um dos pensadores mais ecumênicos e abrangentes de toda teologia da libertação. No entanto, Bonino reflete o dilema de vários teólogos contemporâneos que, ficando cada vez mais longe do sentido objetivo do texto bíblico, sujeitam os textos às interpretações controladas por fatores e ideologias determinadas no contexto particular do autor. Assim, existe uma subjetividade dupla: primeira, na interpretação

dos fatores contextuais (*e.g.*, uma ideologia marxista) e, segunda, na "releitura" das Escrituras a partir de certos "textos privilegiados". Sem a autoridade das Escrituras sobre nossas próprias ideologias e "releituras", corremos o risco de transformar qualquer palavra em Palavra de Deus e qualquer ideologia em política divina.

Outros livros de José Míguez Bonino incluem ed., *Polémica, diálogo y misión* (Buenos Aires: Centro de Estudios, 1967); *Integración humana y unidad cristiana* (Rio Piedras, PR: La Reforma, 1968); *Ama y haz lo que quieras* (Buenos Aires: La Aurora, 1972); ed., *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977); *Protestantismo y liberalismo en América Latina* (San José, CR: SEBILA, 1983); *Toward a Christian Political Ethics* (Filadélfia: Fortress, 1984); e muitos artigos em livros e revistas teológicas. Veja também, Battista Mondin, *Os teólogos da libertação*, trad. H. Toschi (1977; SP: Paulinas, 1980), pp. 129-144.

J. S. HORRELL

Veja também TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.

MILAGRES. Alega-se, às vezes, que a cultura do final do século XX é "pós-cristã". Aqueles que fazem essa alegação destacam que, embora as pressuposições e os conceitos da fé cristã continuem inteligíveis ao homem moderno, já não são fundamentais para nossa cosmovisão. Eles afirmam que o homem já "alcançou a maioridade", que agora temos uma cosmovisão científica e empírica que está obviamente vinculada à realidade e que não pode levar os milagres a sério. De fato, essa perspectiva considera um pouco ofensiva a ênfase que a Bíblia dá aos milagres.

É claro que os cristãos ortodoxos não podem aceitar essa cosmovisão com sua suspeita contra os milagres. A crença nos milagres acha-se no âmago da fé cristã autêntica. Sem o milagre da primeira Páscoa, o cristianismo já teria saído de cena há muito tempo, sem dúvida alguma, e certamente não estaria presente para ofender o homem "moderno".

No entanto, deve ficar igualmente claro que essa cosmovisão faz parte do ambiente cultural no qual os cristãos modernos se encontram. Portanto, compreender o papel dos milagres na gênese e na divulgação de nossa fé é imperativo para os cristãos de nossos dias.

Ao contrário do mundo moderno, o mundo antigo não tinha suspeita dos milagres. Eles eram considerados uma parte normal da vida, embora um pouco extraordinária. Era típico no povo antigo acreditar não apenas que os poderes sobrenaturais existiam, mas também que intervinham nos assuntos humanos. Os milagres, portanto, não constituíam um problema para os primeiros cristãos, quando estes procuravam explicar sua fé e relacioná-la com a cultura a seu redor.

Para compreender os milagres é importante manter em mente que o conceito bíblico de milagre é o de um evento que vai contra aos processos observados da natureza. A palavra "observado" é de importância especial aqui. Isso já foi enfatizado em Agostinho, que declarou em *Cidade de Deus* que os cristãos não devem ensinar que os milagres são eventos contrários à natureza, mas, sim, que são eventos contrários *àquilo que é conhecido* da natureza. Nosso conhecimento da natureza é limitado. É claro que pode haver leis superiores que permanecem desconhecidas ao homem. De qualquer maneira, não é correto pensar em milagres como rompimentos irracionais do padrão da natureza, mas somente da parte conhecida daquele padrão. Esse modo de entender o conceito bíblico bem pode diluir algumas das objeções que o homem contemporâneo tem contra os milagres. Trata-se puramente de um corretivo do conceito errôneo de que os milagres são violações completas da natureza.

Os milagres bíblicos têm um objetivo nítido: visam colocar em relevo a glória e o amor de Deus e, entre outras coisas, desviar a atenção do homem dos eventos corriqueiros da vida cotidiana, direcionando-a aos atos poderosos de Deus.

No contexto do AT, os milagres são vistos como a intervenção direta de Deus nos assuntos humanos, e ligam-se indubitavelmente com Sua atividade redentora em favor do homem. Ajudam a demonstrar que a religião bíblica não se ocupa com teorias abstratas a respeito do poder de Deus, mas com manifestações e experiências históricas reais daquele poder. O milagre mais significativo do AT é a ação de Deus em prol dos hebreus, ao abrir o Mar Vermelho enquanto escapavam dos egípcios. Este milagre é o evento central da história dos hebreus e da religião do AT. É uma demonstração do poder e do amor de Deus em ação. E esta ação veio a ser o tema de boa parte da religião e literatura hebraicas, a partir de então. O conceito hebraico era que o homem não conhece a existência de Deus tanto quanto conhece os atos de Deus. Deus, portanto, é conhecido à medida que age a favor do homem, e o milagre no Mar Vermelho é o paradigma da atuação de Deus.

Essa ênfase dada aos milagres como a atividade redentora de Deus continua no NT, onde fazem parte da proclamação das boas novas de que Deus agiu de modo definitivo em favor do homem, na vinda de Jesus à história. Os milagres são uma manifestação do poder que Deus empregará para restaurar toda a criação à sua ordem certa, para restaurar a imagem de Deus no homem até atingir sua plena expressão, e para destruir a morte. Mais uma vez, vemos o tema da religião centralizada, não na teoria, mas na ação.

O milagre central do NT, e mesmo das Escrituras judaico-cristãs, é a ressurreição de Cristo. Cada livro do cânon do NT proclama ou pressupõe a ressurreição de Cristo, no terceiro dia depois da Sua crucificação. Ela é discutida em detalhes em todos os evangelhos, e Paulo declara em 1 Co 15 que ela é a pedra angular da fé cristã. A referência a ela em 1 Coríntios é muito anterior (cronologicamente) àquelas dos evangelhos.

Quando a aceitação antiga dos milagres é considerada lado a lado com as circunstâncias totalmente deprimentes que acompanham o término da missão de Jesus na primeira Sexta-Feira Santa, pode-se perceber que a melhor evidência da ressurreição é a existência, a energia e o crescimento da própria igreja primitiva. Depois da crucificação, os apóstolos eram pessoas totalmente derrotadas, e seu movimento estava chegando a uma paralisação humilhante. Ficaram totalmente sem esperanças, depois de verem Jesus morrer como criminoso. Apesar disso, dentro de poucas semanas aqueles mesmos homens estavam proclamando com ousadia a ressurreição de Cristo àquelas mesmas pessoas que tramaram a condenação de Jesus. Estavam pregando a toda pessoa que Jesus era o Senhor ressurreto. E aqueles apóstolos eram homens normais, racionais e em são juízo. Individual e coletivamente tinham passado por uma mudança dramática depois da crucificação — passando de homens deprimidos, inseguros e desesperados para pregadores confiantes e corajosos. Por certo é razoável, segundo quase qualquer critério de raciocínio, considerar que o fato de serem testemunhas do Cristo ressurreto causou essa mudança dramática. Deve ser notado, também, que um dos atos mais antigos do culto cristão era o partir do pão com seu simbolismo do corpo quebrado de Cristo. Este fenômeno seria inexplicável sem o conhecimento do Cristo ressurreto — a não ser que queiramos considerar os primeiros apóstolos como masoquistas irracionais, que claramente não eram.

Deve ficar claro, portanto, que o milagre central da religião do NT é a ressurreição de Cristo. Sem esse milagre, a igreja primitiva não teria existido, e nós, que vivemos no século XX, sem dúvida nunca teríamos ouvido falar dos demais milagres do NT. Na

realidade, provavelmente nem sequer teríamos ouvido falar de Jesus de Nazaré, que teria sido esquecido juntamente com centenas de outros pregadores e operadores de milagres que andavam na obscuridade do antigo Oriente Médio.

Os evangelhos ensinam que a importância de todos os milagres de Cristo é que são as obras profetizadas do Messias. Os milagres são sinais, mais do que apenas obras maravilhosas. No entanto, são sinais somente para aqueles que têm o discernimento espiritual de reconhecê-los como tais. Sem a iluminação que acompanha a dedicação cristã, são apenas "maravilhas" ou obras maravilhosas, e seu verdadeiro significado teológico não pode ser reconhecido.

A fé nos milagres bíblicos sempre foi um aspecto central da fé cristã, e assim também acontece no século XX. A fé cristã é formada pela revelação de Deus ao homem nas Escrituras e pelos atos poderosos ali registrados. Ela não deve se moldar à cultura a seu redor, mas deve ser uma influência transformadora no meio do seu ambiente. A obra que a igreja continua a realizar no mundo pode ser vista, por si mesma, como evidência da veracidade do conceito bíblico de milagre. Certamente a experiência que o cristão tem de Deus como Redentor e Defensor é uma experiência de milagre. Ela torna indefensável uma postura de ceticismo.

J. D. SPICELAND

Bibliografia. C. S. Lewis, *Milagres*; C. F. D. Moule, *Miracles*; H. H. Farmer, *Are Miracles Possible?*; H. S. Box, *Miracles and Critics*; A. C. Headlam, *The Miracles of the NT*; E. M. L. Keller, *Miracles in Dispute*; R. M. Burns, *The Great Debate on Miracles*; J. B. Mozley, *Eight Lectures on Miracles*.

MILÊNIO, CONCEITOS DO. A palavra "milênio" é derivada da palavra latina que significa "mil" (às vezes se usa a palavra "quiliasmo", extraída do grego com o mesmo significado). Denota uma doutrina oriunda de uma passagem em Apocalipse (20.1-10), onde o escritor descreve o diabo sendo preso e lançado num abismo por mil anos. A remoção da influência satânica é acompanhada pela ressurreição dos mártires cristãos, que reinam com Cristo durante o milênio. Esse período é um tempo quando os anseios de toda a humanidade por uma sociedade ideal, caracterizada pela paz, liberdade, prosperidade material e um reino de justiça, serão satisfeitos. A visão dos profetas do AT que predisseram um período de prosperidade terrena para o povo de Deus terá seu cumprimento durante essa era.

O milenismo trata de problemas freqüentemente omitidos em outras linhas escatológicas. Embora a maioria dos teólogos cristãos discuta a morte, a imortalidade, o fim do mundo, o último juízo, os galardões dos justos e o castigo dos eternamente perdidos, eles quase sempre se limitam às perspectivas para o indivíduo neste mundo e no porvir. Em contraste, o milenismo ocupa-se com o futuro da comunidade humana na terra, com a cronologia dos eventos vindouros, assim como a história se envolve com o estudo do registro do passado.

O milenismo tem aparecido dentro das tradições tanto cristãs quanto não-cristãs. Os antropólogos e sociólogos têm encontrado a crença milenista entre povos não-ocidentais, mas têm debatido se estes aparecimentos da doutrina são ou não baseados na influência da pregação cristã. A maioria dos teólogos cristãos acredita que o milenismo baseia-se em matéria escrita por autores judaico-cristãos, especialmente nos livros de Daniel e Apocalipse. As idéias, os eventos, os símbolos e as personalidades apresentados nestes escritos têm reaparecido vezes sem conta nos ensinos dos que profetizam o fim do mundo. Cada novo aparecimento atribui a estes temas um novo significado baseado na associação com os eventos contemporâneos.

Principais Variações do Milenismo. Para fins analíticos e explicativos, as atitudes cristãs diante do milênio podem ser classificadas como pré-milenista, pós-milenista e amilenista. Estas categorias envolvem muito mais do que a cronologia dos eventos que cercam a volta de Cristo. Os mil anos esperados pelos pré-milenistas são bem diferentes dos que são previstos pelos pós-milenistas. O pré-milenista acredita que o reino de Cristo será inaugurado de modo cataclísmico e que o controle divino será exercido de modo mais sobrenatural do que acredita o pós-milenista. O pré-milenista crê que a volta de Cristo será antecedida por sinais que incluem guerras, terremotos, fomes, a pregação do evangelho a todas as nações, uma grande apostasia, o aparecimento do anticristo e a grande tribulação. Estes eventos culminam na segunda vinda, que resultará num período de paz e justiça quando, então, Cristo e Seus santos controlarão o mundo. Este domínio é estabelecido repentinamente através de métodos sobrenaturais, ao invés de gradativamente, no decurso de um longo período de tempo, por meio da conversão de indivíduos. Os judeus figurarão com destaque na era futura, porque o pré-milenista acredita que serão convertidos em grandes números e voltarão a ter um lugar de destaque na obra de Deus. A maldição será removida da natureza, e até mesmo o deserto produzirá safras abundantes. Cristo refreará o mal durante essa era pelo emprego de poder autoritário. A despeito das condições idílicas dessa era de ouro, há uma rebelião final dos ímpios contra Cristo e Seus santos. Essa revelação da iniqüidade será esmagada por Deus, os mortos não-cristãos serão ressuscitados, o juízo final será realizado e os estados eternos do céu e o inferno serão estabelecidos. Muitos pré-milenistas têm ensinado que durante os mil anos os crentes mortos ou martirizados serão ressuscitados com corpos gloriosos, e conviverão com os outros habitantes da terra.

Em contraste com o pré-milenismo, os pós-milenistas enfatizam os aspectos atuais do reino de Deus que chegarão à frutificação no futuro. Crêem que o milênio virá mediante a pregação e o ensino cristãos. Esta nova era, em essência, não será diferente da atual, e virá a existir, à medida que um número cada vez maior de pessoas se converter a Cristo. O mal não será totalmente eliminado durante o milênio, mas será reduzido a um mínimo, à medida que a influência espiritual aumentar. Durante a nova era a igreja assumirá maior importância, e muitos problemas econômicos, sociais e educacionais poderão ser solucionados. Esse período não está necessariamente limitado a mil anos, porque o número pode ser usado como símbolo. O milênio chega ao fim com a segunda vinda de Cristo, a ressurreição dos mortos e o juízo final.

A terceira posição, o amilenismo, declara que a Bíblia não prediz um período de reinado de Cristo na terra antes do último juízo. Segundo este ponto de vista, haverá um desenvolvimento do bem e do mal no mundo até à segunda vinda de Cristo, quando, então, os mortos serão ressuscitados, e o juízo, levado a efeito. Os amilenistas acreditam que o reino de Deus está presente no mundo agora, pois o Cristo vitorioso está reinando sobre Sua Igreja, mediante a Palavra e o Espírito. Eles acham que o reino futuro, glorioso e perfeito refere-se à nova terra e à vida no céu. Assim, Ap 20 é uma descrição das almas dos crentes mortos reinando com Cristo no céu.

A Ascensão do Milenismo. O ensino milenista mais antigo foi caracterizado por uma ênfase apocalíptica. Segundo esse ponto de vista, o reino futuro de Deus seria estabelecido através de uma série de eventos dramáticos e incomuns. Semelhante ensino tem sido conservado vivo por toda a era cristã por certos tipos de pré-milenismo. A interpretação apocalíptica é baseada nas profecias de Daniel e na ampliação, em Apocalipse, de alguns temas comuns aos dois livros. Estas obras apontam para a intervenção iminente e sobrenatural de Deus nos assuntos humanos e para a derrota do progresso aparentemente irresistível do mal. A numerologia, figuras temáticas e a

angelologia desempenham um papel de destaque nessas apresentações. A cosmovisão apocalíptica foi muito influente entre os judeus no período entre o AT e o NT. Como conseqüência, os ouvintes aos quais Jesus pregava estavam influenciados por ela. Os primeiros cristãos também aceitavam esse ponto de vista.

O Livro de Apocalipse, composto durante um período de perseguição no primeiro século, empregou a interpretação apocalíptica judaica para explicar a era cristã. O Filho do homem, em Daniel, foi apresentado como Cristo; as fórmulas numerológicas foram reafirmadas; e o mundo dualista do bem e do mal foi povoado com um novo grupo de personagens. A despeito dessas mudanças, a mensagem apocalíptica essencial permanecia, à medida que o livro ensinava a esperança viva da intervenção direta imediata de Deus para inverter a história e para vencer o mal com o bem. Esse ponto de vista trouxe muito consolo aos crentes que sofriam perseguição pelas forças da Roma imperial. Expressa numa forma que tem sido chamada o pré-milenismo histórico, essa esperança parece ter sido a escatologia que prevaleceu durante os três primeiros séculos da era cristã, e se acha nas obras de Papias, Irineu, Justino Mártir, Tertuliano, Hipólito, Metódio, Comodiano e Lactâncio.

Várias forças operaram para subverter o milenismo da igreja primitiva. Uma delas foi a associação do ensino com um grupo radical, os montanistas, que davam muita ênfase a uma nova terceira era do Espírito que, segundo acreditavam, estava aparecendo entre eles na Ásia Menor. Outra influência que incentivou uma mudança de conceitos escatológicos foi a ênfase que Orígenes deu à manifestação do reino dentro da alma do crente, mais do que no mundo. O resultado foi uma mudança da atenção para longe do aspecto histórico em direção ao aspecto espiritual ou metafísico. Um fator final que levou a uma nova interpretação milenar foi a conversão do Imperador Constantino Magno e a adoção do cristianismo como a religião favorecida pelo Império.

O Milenismo Medieval e da Reforma. Na nova era introduzida pela aceitação do cristianismo como a religião principal do Império Romano, Agostinho, Bispo de Hipona, articulou o ponto de vista amilenista que dominou o pensamento cristão ocidental durante a Idade Média. O milênio, segundo sua interpretação, referia-se à Igreja onde Cristo reinava com Seus santos. As declarações no Livro do Apocalipse eram interpretadas alegoricamente por Agostinho. Nenhuma vitória era iminente na luta contra o mal no mundo. No nível realmente importante, o espiritual, a batalha já fora vencida, e Deus triunfara mediante a cruz. Satanás foi reduzido à condição de soberano da Cidade do Mundo, que coexistia com a Cidade de Deus. No fim, até mesmo o pequeno domínio que restara ao diabo ser-lhe-ia retirado por um Deus triunfante.

A interpretação alegórica de Agostinho tornou-se a doutrina oficial da Igreja durante o período medieval. Mesmo assim, desafiando o ensino principal da Igreja, o pré-milenismo apocalíptico mais antigo continuava a ser sustentado por certos grupos de contracultura. Aqueles milenistas com seus líderes carismáticos estavam freqüentemente associados com o radicalismo e as revoltas. Por exemplo, durante o século XI nas regiões mais afetadas pela urbanização e pelas mudanças sociais, milhares de pessoas seguiam indivíduos como Tanchelm, dos Países Baixos, causando muita preocupação para as pessoas que detinham posições de poder. No século XII, Joaquim de Fiore deu uma nova expressão à visão milenista com seu ensino a respeito da terceira era, vindoura, do Espírito Santo. Durante as Guerras Hussitas, na Boêmia do século XV, os taboritas encorajaram a resistência às forças imperiais católicas, proclamando a volta iminente de Cristo para estabelecer o Seu reino. Esses surtos de pré-milenismo continuaram durante a Reforma, e foram expressos mais notavelmente na rebelião na cidade de Münster, em 1534. Jan Matthys assumiu o controle da comunidade, proclamando que era Enoque, e que preparava o caminho para uma

segunda vinda de Cristo, ao estabelecer um novo código de leis que destacava a comunhão dos bens e outras reformas radicais. Ele declarou que Münster era a Nova Jersualém e conclamou todos os cristãos fiéis a se reunirem na cidade. Muitos anabatistas obedeceram à sua chamada, e a maioria dos primeiros habitantes da cidade foi forçada a fugir ou a viver num verdadeiro reino de terror. A situação era tão ameaçadora para outras áreas da Europa que uma força combinada de protestantes e católicos sitiou o local e, após uma dura luta, tomou a cidade, suprimindo a onda de entusiasmo milenista.

Talvez o episódio de Münster tenha levado os reformadores protestantes a reafirmarem o amilenismo agostiniano. Cada uma das três tradições protestantes do século XVI – a luterana, a calvinista e a anglicana – tinha o apoio do Estado e, portanto, deu continuidade ao mesmo enfoque constantiniano da Teologia. Tanto Lutero quanto Calvino tinham fortes suspeitas da especulação milenista. Calvino declarou que aqueles que se ocupavam com cálculos baseados nas porções apocalípticas das Escrituras eram "ignorantes" e "maliciosos". As principais declarações dos vários grupos protestantes, tais como a Confissão de Augsburgo (1, xvii), os Trinta e Nove Artigos (IV) e a Confissão de Fé de Westminster (caps. 32, 33), embora professem fé na volta de Cristo, não apóiam a especulação milenista apocalíptica. Em certos aspectos, no entanto, os reformadores inauguraram mudanças que acabaram levando a uma renovação do interesse pelo pré-milenismo, incluindo um enfoque mais literal da interpretação das Escrituras, a identificação do papado com o anticristo e uma ênfase na profecia bíblica.

O Milenismo Moderno. Durante o século XVII foi apresentado um pré-milenismo de natureza mais erudita. Dois teólogos reformados, Johann Heinrich Alsted e Joseph Mede, foram responsáveis pela renovação deste ponto de vista. Eles não interpretavam o Livro do Apocalipse de modo alegórico, mas, pelo contrário, entendiam que ele continha a promessa de um reino literal de Deus, a ser estabelecido na terra antes do último juízo. Durante a Revolução Puritana, os escritos desses homens encorajaram outros a esperarem o estabelecimento do reino milenar na Inglaterra. Um dos grupos mais radicais, os Homens da Quinta Monarquia, tornou-se infame por sua insistência no restabelecimento da Lei do AT e num governo reformado para a Inglaterra. O colapso do regime de Cromwell e a restauração da monarquia da família real dos Stuart desacreditaram o pré-milenismo. Apesar disso, a doutrina continuou pelo século XVIII adentro, por meio da obra de Isaac Newton, Johann Albrecht Bengel e Joseph Priestley.

À medida que a popularidade do pré-milenismo entrava em declínio, o pós-milenismo subia a uma posição de destaque. Expresso pela primeira vez nas obras de certos estudiosos puritanos, recebeu sua formulação mais influente nos escritos do comentarista anglicano Daniel Whitby. Parecia-lhe que o reino de Deus estava cada vez mais perto, e que se concretizaria através do mesmo tipo de esforço que sempre triunfara no passado. Entre os muitos teólogos e pregadores que se deixaram convencer pelos argumentos de Whitby estava Jonathan Edwards. O pós-milenismo de Edwards também enfatizava o papel da América do Norte em estabelecer na terra as condições milenares.

Durante o século XIX, o pré-milenismo tornou-se novamente popular. O desarraigamento violento das instituições sociais e políticas européias durante a era da Revolução Francesa incentivou um clima mais apocalíptico de opiniões. Houve, também, uma renovação de interesse pelo destino dos judeus. Um elemento novo foi acrescentado ao pré-milenismo, durante esse período, com a ascensão do dispensacionalismo. Edward Irving, ministro da Igreja da Escócia, que pastoreava uma congregação em Londres, foi um dos líderes de destaque no desenvolvimento da nova

interpretação. Publicou obras numerosas sobre profecia e organizou as conferências proféticas de Albury Park, estabelecendo, assim, o padrão para outras reuniões de pré-milenistas durante os séculos XIX e XX. A exposição apocalíptica de Irving encontrou apoio entre os Irmãos de Plymouth e levou muitas pessoas daquele grupo a se tornarem mestres entusiastas do pré-milenismo dispensacionalista.

Talvez o principal entre os antigos expositores do dispensacionalismo no meio dos Irmãos tenha sido John Nelson Darby. Ele acreditava que a segunda vinda de Cristo consistia de duas etapas, sendo a primeira um "arrebatamento" secreto dos santos que removeria a Igreja, antes de um período de sete anos de tribulação devastar a terra, e a segunda, quando Cristo aparecesse visivelmente com Seus santos, depois da tribulação, para reinar na terra durante mil anos. Darby também ensinava que a Igreja era um mistério a respeito do qual somente Paulo escreveu, e que os propósitos de Deus podem ser entendidos no sentido de operarem através de uma série de períodos, ou dispensações, em cada um dos quais Deus lidou com as pessoas de modos específicos.

No entanto, a maioria dos pré-milenistas durante a primeira parte de século XIX não era dispensacionalista. O representante mais típico destes foi David Nevins Lord, que editava uma revista trimestral, *The Theological and Literary Review* ("Revista Teológica e Literária"), publicada de 1848 a 1861. Essa revista continha artigos de interesse para os pré-milenistas e ajudou a elaborar um sistema não-dispensacionalista de interpretação profética. Lord acreditava que uma explicação histórica do Livro do Apocalipse era preferível ao ponto de vista futurista que caracterizava a linha dispensacionalista. Esta abordagem foi seguida pela maioria dos pré-milenistas nos Estados Unidos, a não ser depois da Guerra Civil, quando, então, o dispensacionalismo se espalhou entre suas fileiras. A interpretação de Darby foi aceita, devido à obra de indivíduos como Henry Moorhouse, um evangelista dos Irmãos, que convenceu muitos conferencistas interdenominacionais a aceitarem o dispensacionalismo. Exemplos típicos dos que vieram a crer na escatologia de Darby são William E. Blackstone, "Harry" A. Ironside, Arno C. Gaebelein, Lewis Sperry Chafer e C. I. Scofield. Foi através de Scofield e suas obras que o dispensacionalismo se tornou a norma para boa parte do evangelismo norte-americano. A *Bíblia de Referências de Scofield* que fez da nova interpretação escatológica uma parte integrante de um sistema meticuloso de notas impressas nas mesmas páginas do texto bíblico, revelou ser tão popular que vendeu mais de três milhões de exemplares em cinqüenta anos. Institutos bíblicos e seminários como Biola, o Instituto Bíblico Moody, o Seminário Teológico de Dallas e o Seminário Teológico da Graça, juntamente com os pregadores e professores populares que têm usado os veículos de comunicação eletrônica, tornaram bem vista esta interpretação entre milhões de protestantes conservadores. A nova opinião substituiu o conceito pré-milenista mais antigo, a ponto de, em meados do século XX, a reafirmação da interpretação histórica, feita por George Ladd, parecer novidade para muitos evangélicos.

Enquanto as várias formas de pré-milenismo competiam entre si na procura de adeptos na América do Norte do século XIX, uma forma de pós-milenismo que equiparava os Estados Unidos com o reino de Deus tornou-se muito popular. Muitos ministros protestantes alimentavam a chama do nacionalismo e do Destino Manifesto, ao dizerem que a era de ouro vindoura dependia da divulgação da democracia, da tecnologia e dos demais "benefícios" da civilização ocidental. Talvez a declaração mais completa desse milenismo civil tenha sido apresentada por Hollis Read. Ordenado ao ministério congregacional na Igreja de Park Street, em Boston, atuou como missionário na Índia, mas foi forçado a voltar aos Estados Unidos por causa da saúde fraca de sua

esposa. Numa obra de dois volumes, *The Hand of God in History* ("A Mão de Deus na História"), procurou comprovar que os propósitos milenares de Deus estavam sendo cumpridos nos Estados Unidos. Acreditava que a geografia, a política, a erudição, as artes e a moralidade indicavam, todas elas, a vinda do milênio aos Estados Unidos no século XIX. A partir dessa base, a nova era podia espalhar-se para o mundo inteiro, conforme a declaração no Sl 22.27: "Lembrar-se-ão do Senhor e a ele se converterão os confins da terra; perante ele se prostrarão todas as famílias das nações." A fim de realizar o propósito da evangelização global, Read favorecia o imperialismo por causa da extensão do controle anglo-saxônico sobre as demais nações, que garantia a extensão do evangelho. Citava a predominância da língua inglesa, que tornava mais fácil pregar a Palavra e ensinar aos povos nativos a cultura ocidental mais civilizada, como um dos exemplos dos benefícios do controle ocidental. Melhorias técnicas tais como a imprensa a vapor, a locomotiva e o navio a vapor também foram dadas por Deus para divulgar o esclarecimento e a mensagem cristã a todos os povos.

Sempre que os Estados Unidos enfrentaram um tempo de crise, apareceram aqueles que reavivaram o pós-milenismo civil como meio de animar e consolar seus concidadãos. O conteúdo bíblico dessa crença tem se tornado cada vez mais vago, à medida que a sociedade se torna mais pluralista. Por exemplo, durante o período da Guerra Civil muitas pessoas concordavam com o "Hino da Batalha da República", de Julia Ward Howe, que descrevia Deus operando através dos exércitos do Norte para atingir Seu propósito final. A cruzada do Presidente Wilson para "fazer do mundo um lugar seguro para a democracia", que levou seu país a entrar na Primeira Guerra Mundial, baseou-se numa visão pós-milenista que dava aos ideais norte-americanos o papel principal no estabelecimento da paz e justiça na terra. Desde a Segunda Guerra Mundial, vários grupos têm reavivado o milenismo civil para opor-se ao comunismo e para resistir a mudanças internas, tais como aquelas que foram levadas a efeito pelas atividades favoráveis à igualdade de direitos para as mulheres.

Além das interpretações pré-milenistas, amilenistas e pós-milenistas, tem havido grupos tais como os "shakers", os adventistas do sétimo dia, as testemunhas de jeová e os santos dos últimos dias (mórmons) que tendem a equiparar as atividades da sua própria seita com a vinda do milênio. Além disso, há movimentos, incluindo os nazistas e os fascistas, que ensinam um tipo de milenismo secular quando falam do Terceiro Reich ou da sociedade sem classes.

R. G. CLOUSE

Bibliografia. R. G. Clouse, ed., *The Meaning of the Millennium: Four Views*; E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*; G. E. Ladd, *The Blessed Hope*; A. Reese, *The Approaching Advent of Christ*; N. West, *Studies in Eschatology*; R.Anderson, *The Coming Prince*; W. E. Blackstone, *Jesus Is Coming*; R. Pache, *The Return of Jesus Christ*; C. C. Ryrie, *Dispensationalism Today*; J. F. Walvoord, *The Millennial Kingdom*; L. Boettner, *The Millennium*; D. Brown, *Christ's Second Coming*; J. M. Kik, *An Eschatology of Victory*; O. T. Allis, *Prophecy and the Church*; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; P. Mauro, *The Seventy Weeks and the Great Tribulation*; G. Vos, *The Pauline Eschatology*.

MINISTÉRIO. O conceito bíblico de ministério é o de serviço prestado a Deus ou às pessoas. O ministério na igreja tem como alvo a edificação de indivíduos visando a maturidade coletiva em Cristo (Ef 4.7-16).

O conceito de ministério como serviço é visto nas palavras *diakoneō* ("servir") e *douleuō* ("servir como escravo"), com seus substantivos correspondentes. A palavra *hypēretēs* indica alguém que presta serviço de bom grado a outro — *e.g.*, servos da

"palavra" (Lc 1.2), de Cristo (Jo 18.36; At 26.16; 1 Co 4.1) e de Paulo e Barnabé (At 13.5).

A palavra *leitourgia* e seu verbo correspondente *leitourgeō* freqüentemente se referem ao serviço sacerdotal do AT. São usados figuradamente no NT para indicar o "ministério" financeiro (Rm 15.27; 2 Co 9.12) e o derramamento sacrificial da vida de Paulo no seu ministério (Fp 2.17). Esta terminologia descreve o serviço cristão em geral, mas no período pós-apostólico é aplicada cada vez mais ao serviço distintivo dos clérigos como o equivalente cristão dos ministros levíticos do AT. Esse fato se vê em 1 Clemente e nas Constituições Apostólicas.

Tipos de ministério vistos nas Escrituras incluem os serviços de sacerdotes e levitas no AT, de apóstolos, profetas e pastores-mestres no NT, juntamente com os ministérios gerais dos presbíteros e os ministérios individuais mútuos de todos os crentes. O termo "ministério", portanto, refere-se à obra tanto dos comissionados à liderança quanto do conjunto total dos crentes.

Os ideais do ministério são retratados na liderança servil demonstrada por Cristo. At 6.3 fornece diretrizes sobre as qualidades espirituais procuradas nos líderes, e 1 Tm 3.1-13 (cf. Tt 1.6-9) especifica com maiores detalhes as qualidades necessárias.

Há consideráveis diferenças de opinião quanto ao desenvolvimento histórico do ministério no NT e na igreja primitiva. Muitos têm visto o desenvolvimento de um ministério carismático simples, exercido individualmente por todo cristão, que passou a ser um ministério organizado ou "oficial" restrito a alguns poucos e que, finalmente, se transformou no episcopado monárquico no período pós-apostólico. A Reforma inverteu consideravelmente essa tendência. De tempos em tempos na história da Igreja, e de novo em épocas recentes, vários grupos têm enfatizado o aspecto carismático do ministério. Mais recentemente, conceitos de ministério têm sido modificados por movimentos tão diferentes entre si como os sacerdotes obreiros, a ênfase na liderança e ministério leigos, o desenvolvimento de equipes eclesiásticas múltiplas e o movimento carismático moderno.

No entanto, está longe a certeza de que a igreja neotestamentária passou por um desenvolvimento desde o ministério carismático até o ministério institucional, e é ainda menos plausível que tenha havido uma antítese na igreja primitiva entre essas duas formas de ministério, do tipo postulado por E. Käsemann e outros. É verdade que na maioria das epístolas de Paulo há poucos indícios da existência de um ministério institucional, e que os presbíteros e diáconos são mencionados principalmente nas epístolas pastorais (freqüentemente consideradas não-paulinas) e Atos (freqüentemente considerado uma obra "católica primitiva"). A menção, no entanto, de presbíteros e diáconos em Fp 1.1 está de acordo com o retrato em Atos, que mostra Paulo ordenando presbíteros em todas as igrejas. Além disso, as passagens nas pastorais que tratam dos presbíteros e diáconos ressaltam seu caráter e função, e não seu "ofício". Além disso, a função específica exercida pelos presbíteros, diáconos, apóstolos, profetas, evangelistas e pastores/mestres nunca é contrastada com os ministérios mútuos ("uns aos outros") dos indivíduos crentes que têm os dons do Espírito Santo, nem visa encobri-los.

Há várias outras perguntas quanto à teologia do ministério, incluindo: (1) o NT descreve um "chamado" como pré-requisito ao ministério, que seja algo diferente dos mandamentos gerais de Cristo e do reconhecimento da igreja local? (2) Mulheres eram admitidas ao ministério no NT (e, como conseqüência, devem ser aceitas hoje)? (3) O estilo de vida (*e.g.*, a homossexualidade) ou experiências anteriores tais como o divórcio devem excluir pessoas do ministério? (4) Que honra e autoridade são devidas aos ministros de Cristo com "tempo integral", além daquilo que pertence a qualquer

seguidor fiel do Senhor? Algumas dessas questões giram em torno do aspecto institucional do ministério. Uma pergunta adicional é se há um aspecto sacramental no ministério que é restrito àqueles que foram ordenados como sacerdotes pela igreja.

Um conceito dual de ministério — isto é, que todos os crentes devem exercer um ministério de acordo com seu dom espiritual, mas que o ensino, a liderança e a disciplina autorizados são limitados a um grupo reconhecido de presbíteros — abre o caminho para uma resposta às perguntas acima. Paulo proibia às mulheres cargos autorizados de ensino (1 Tm 2.12), mas o testemunho universal tanto do AT quanto do NT é de que elas exerciam uma grande variedade de ministérios importantes. Há, também, exemplos relevantes de mulheres de liderança nos primeiros séculos da Igreja. Se havia intenção de que as restrições de Paulo fossem aplicadas além dos tempos quando o NT havia sido completado, e quando todos os ministérios já estavam mais regulamentados é uma questão aberta a debates. O ministério, por quem quer que seja exercido, e seja qual for sua forma, é essencialmente uma continuação do ministério de servo, exercido pelo Senhor Jesus Cristo. No evangelicalismo protestante é, também, em grande medida, um ministério da Palavra de Deus. O propósito do ministério estende-se, é lógico, até mesmo além da edificação da Igreja. Seu propósito, assim como o de todas as atividades cristãs, é a glória de Deus.

W. L. LIEFELD

Veja também OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; MINISTRO; ORDENAR, ORDENAÇÃO.

Bibliografia. P. Achtemeier, "The Ministry of Jesus in the Synoptic Gospels," *Int* 35:157-69; H. W. Beyer, *TDNT*, II, 81-93; F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*;J. B. Lightfoot, "The Christian Ministry", em *Saint Paul's Epistle to the Philippians*; T. M. Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*; T. W. Manson, *The Church's Ministry;* J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*; E. Schillebeeckx, *Ministry*; E.Schweizer, *Church Order in the NT*; E. E. Shelp e A. Sunderland, eds., *A Biblical Basis for Ministry*; H. Strathmann, *TDNT*, IV, 215-31; H. B. Swete, ed., *Essays on the Early History of the Church and the Ministry.*

MINISTRO. É ensino coerente no NT que a obra dos ministros deve ser feita "com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho do seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo" (Ef 4.12). O ministro é chamado por Deus a uma posição de responsabilidade mais do que de privilégio, como demonstram as palavras que significam "ministro" (*diakonos*, "garçom à mesa"; *hypēretēs*, "remador inferior" num barco grande; *leitourgos*, "servo", geralmente do estado ou de um templo).

Há duas passagens no NT que são de importância especial nesse assunto: 1 Co 12.28 e Ef 4.11-12. Da primeira delas, aprendemos que entre os ministérios exercidos na igreja primitiva estavam os de apostolado, profecia, ensino, operação de milagres, curas, socorros, governos, variedades de línguas (possivelmente também interpretações, v. 30). A segunda passagem acrescenta evangelistas e pastores. Em cada um desses casos parece tratar-se do dom direto de Deus à igreja. As duas passagens parecem dizer isto, e o fato é confirmado em outros lugares, no caso de algumas pessoas mencionadas. Assim, em Gl 1.1, Paulo insiste em que seu apostolado não veio da parte dos homens em sentido algum. Ele exclui inteiramente a possibilidade de tê-lo recebido mediante a ordenação. Devemos pensar, portanto, num grupo de homens diretamente inspirados pelo Espírito Santo para realizar várias funções dentro da igreja, visando edificar os santos no corpo de Cristo.

Mas há outros ministérios, também. Assim, desde os primeiros tempos, os apóstolos desenvolveram o hábito de nomear presbíteros. Alguns sustentam que os

sete, em At 6, foram os primeiros presbíteros. Isso parece improvável, mas certamente havia presbíteros no Concílio de Jerusalém (At 15). É muito notável que, mesmo na sua primeira viagem missionária, Paulo e Barnabé nomearam presbíteros "em cada igreja" (At 14.23). Há muitas razões para pensarmos que estes homens foram ordenados com imposição de mãos, como no caso dos anciãos da sinagoga judaica. Havia, também, os diáconos, a respeito dos quais lemos em Fp 1.1 e 1 Tm 3.8ss. Nada sabemos a respeito do método de nomeação, mas é provável que sua instalação também incluísse a imposição de mãos, conforme certamente ocorria um pouco mais tarde na história da Igreja.

Às vezes se diz que o primeiro grupo de ministros é contrastado com o segundo, por possuir um dom direto da parte de Deus. Contudo, não se pode sustentar semelhante idéia. Em At 20.28, lemos: "...o Espírito Santo vos constituiu bispos", e em 1 Tm 4.14 a respeito do "dom que há em ti, o qual te foi concedido mediante profecia, com a imposição das mãos do presbitério". Fica claro que não se pensava que o ato da ordenação estava em oposição a um dom de Deus, mas que ele era o meio de se receber o dom de Deus. Realmente, a única razão por que um homem poderia ministrar de modo adequado era que Deus lhe dera o dom de ministrar. Assim, o quadro que obtemos é de um grupo de ministros que haviam sido ordenados, homens como bispos e diáconos e, lado a lado com eles (às vezes, sem dúvida, as mesmas pessoas), os que tinham um dom de Deus na forma de profecia, apostolado ou algo semelhante. O significado de alguns daqueles dons já desapareceu há muito tempo (*e.g.*, a profecia, o apostolado), mas eles dão testemunho dos dons que Deus deu à Sua igreja nos tempos da infância desta.

Há alguns que pensam que o ministério constitui a igreja, enfatizando que Cristo é o Cabeça do corpo, e que Ele lhe dá apóstolos, profetas, etc., a fim de que seja edificada. Tais pessoas inferem que o ministério é o canal através do qual a vida flui da cabeça. Esta idéia, no entanto, parece ser o caso de atribuir à passagem algo que não está ali. É melhor entender de modo realista o quadro que o NT oferece acerca da igreja como o corpo de Cristo e, ainda, como um corpo com uma diversidade de funções. A vida de Cristo está nele, e o poder divino faz brotar tudo quanto é necessário. No corpo cheio do Espírito, surgirão todos os órgãos ministeriais e quantos se fizerem necessários. Segundo esse ponto de vista, o ministério é essencial, porém não mais essencial do que qualquer outra função do corpo. E assim fica conservada a verdade importante de que o corpo é de Cristo, que faz o que bem quiser dentro dele. Sua bênção não se limita a qualquer canal específico.

L. MORRIS

Veja também OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; MINISTÉRIO; ORDENAR, ORDENAÇÃO.

Bibliografia. H. B. Swete, *Early History of the Church and Ministry*; J. B. Lightfoot, *Commentary on Philippians*; K. E. Kirk, ed., *The Apostolic Ministry*; T. W. Manson, *The Church's Ministry*; S. Neil, ed., *The Ministry of the Church*; L. Morris, *Ministers of God*; D. T. Jenkins, *The Gift of Ministry*; M. Green, *Called to Serve*; J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*; E. Schweizer, *Church Order in the NT.*

MISERICÓRDIA. O termo pode designar tanto o caráter quanto as ações que surgem como conseqüência do caráter. Como parte do caráter, a misericórdia é demonstrada mais claramente por qualidades como compaixão e clemência. No que diz respeito à ação, um ato de misericórdia provém da compaixão e da clemência; num sentido jurídico, a misericórdia pode envolver atos como o perdão, a absolvição ou a diminuição de penas. Em cada caso, a misericórdia é experimentada e exercida por uma pessoa

que tem outra sob seu poder, ou debaixo da sua autoridade, ou de quem nenhuma bondade pode ser reivindicada. Desta forma, Deus pode mostrar misericórdia para com os seres humanos, que estão todos debaixo do Seu poder, em última análise, embora não possam fazer qualquer reivindicação direta, em termos de seu comportamento, de atitudes ou ações de misericórdia. E um ser humano pode ser misericordioso para com outro, a quem nem compaixão nem clemência são devidas, mediante ação ou pensamento graciosos para com aquela pessoa.

De uma perspectiva teológica, a característica da misericórdia está arraigada e é experimentada em Deus, e dEle pode ser obtida como virtude cristã e exercida em relação a outros seres humanos. Na Bíblia, uma variedade de palavras hebraicas e gregas é empregada, dentro do campo semântico geral da palavra "misericórdia". Incluem-se termos como "amorosa bondade" (heb. *ḥesed* [ARA traduz: "bondade," "benignidade," ou "misericórdia"]), "ser misericordioso" (heb. *ḥānan*), "ter compaixão" (heb. *riḥam*) e "graça" (gr. *charis*).

No AT, a misericórdia (no sentido de amorosa bondade) é um tema central; a própria existência da aliança entre Deus e Israel era um exemplo de misericórdia, sendo outorgada livremente a Israel e sem obrigação prévia da parte de Deus (Is 63.7; Sl 79.8-9). Pelo fato de a aliança estar arraigada no amor divino, a misericórdia era uma qualidade sempre presente no relacionamento que ela expressava; a Lei, que formava uma parte central do relacionamento de aliança, veio com a promessa de perdão e misericórdia, que se vinculavam ao arrependimento, no caso de violação da Lei. Mas a misericórdia divina estendia-se além das obrigações da aliança, de modo que até mesmo quando o pecado de Israel esgotava a categoria pactual da misericórdia, ainda assim a misericórdia amorosa de Deus estendia-se além da aliança rompida, em sua promessa e compaixão para com Israel.

Com a nova aliança a misericórdia de Deus é vista na morte de Jesus Cristo; a morte sacrificial é, em si mesma, um ato de misericórdia que demonstra a compaixão divina e possibilita o perdão dos pecados. Segue-se deste evangelho fundamental a exigência de que todos os cristãos, que por serem cristãos foram alvos de misericórdia, exerçam misericórdia para com seu próximo (Mt 5.17; Tg 2.13).

No decurso de toda a história cristã, a consciência da contínua necessidade humana da misericórdia divina tem permanecido como parte central na adoração cristã. O *kyrie eleison* da igreja primitiva continuou sendo usado em muitas formas litúrgicas de adoração: "Cristo, tem misericórdia de nós; Senhor, tem misericórdia de nós; Cristo tem misericórdia de nós". Senhor, tem misericórdia de nós". E, com base na oração usada no culto para pedir a misericórdia divina, deve seguir-se a prática da misericórdia na vida.

Na religião islâmica, cujas origens históricas foram profundamente influenciadas pelo cristianismo e pelo judaísmo, Deus é mais freqüentemente descrito como "o Misericordioso, o Compassivo".

P. C. CRAIGIE

Veja também DEUS, ATRIBUTOS DE.

Bibliografia. W. Eichrodt, *Theology of the OT*, I, 232-39; N. Glueck, *Hesed in the Bible*; R. Bultmann, *TDNT*, II, 477-87; H.-H. Esser, *NDITNT*, III, 117-84.

MISSA. A palavra se refere à Eucaristia ou à ceia do Senhor, e deriva do latim *missio*, termo que era usado em igrejas e tribunais para despedir o povo. A expressão *Ite, missa est* é o término normal do rito romano. O termo tem sido usado no Ocidente como nome

de todo o culto, desde o século IV, pelo menos, e atualmente é usado tanto pelos católicos romanos quanto pelos anglicanos da Igreja Alta.

Na terminologia litúrgica, às vezes, há uma referência a duas missas, o que diz respeito a uma divisão no culto da Eucaristia que já pode ser vista em At 20 e que se desenvolve claramente nos textos dos terceiro e quarto séculos. O primeiro segmento é o culto da Palavra, após o qual os catecúmenos eram mandados embora, e, por isso, era chamada a missa dos catecúmenos; o segundo é o culto da mesa (passar a paz, a Oração Dominical e a Eucaristia propriamente dita), que era reservado a cristãos batizados em plena comunhão com a igreja, e chamado a missa dos fiéis. Neste uso litúrgico, "missa" indica qual grupo saía da igreja, na despedida ao final daquela parte do culto.

Embora o uso do termo "missa" não indique necessariamente qualquer teologia específica (como, *e.g.*, no *Livro de Oração Comum*, de 1549, ou na *Missa Alemã*, de Lutero), em seu uso comum tem ligação com a doutrina católica romana e anglo-católica da missa, em que se considera que o sacerdote participa do sacrifício do corpo e do sangue de Cristo, a hóstia e o vinho transubstanciados. Em geral não se pensa que se trata de um novo sacrifício de Cristo, embora em algumas teologias católicas antigas certamente se pensasse assim, mas como uma participação e uma atualização do sacrifício eterno de Cristo, que estava além dos limites do tempo, em que o sacerdote representava a Cristo em termos extraídos de Hebreus. Desta forma, a missa é vista como algo escatológico: aqui e agora o sacrifício é oferecido na cruz (como também toda a obra de Cristo), porque nele o tempo é tragado na eternidade. Embora este aspecto escatológico nunca tenha sido aceito pelos protestantes, ele permite que os católicos preservem a unidade da obra de Cristo e o caráter sacrificial do culto.

P. H. DAVIDS

Veja também CEIA DO SENHOR, CONCEITOS DA.

Bibliografia. D. B. Stuart, *The Development of Christian Worship*; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*.

MISSIOLOGIA. O termo tem sido definido de várias maneiras, como: "a ciência da comunicação transcultural da fé cristã"; "a disciplina preeminentemente erudita que subjaz a tarefa da evangelização mundial"; e "o campo de estudo que pesquisa, registra e aplica dados das origens bíblicas e da história da expansão do movimento cristão aos princípios e técnicas antropológicas para sua melhor promoção".

Se a missiologia for descrita como uma ciência, deverá ser reconhecida como uma ciência aplicada. A dinâmica subjacente do processo missiológico começa com uma situação real de campo que confronta uma igreja ou missão, em que seus problemas, êxitos e fracassos são claramente conhecidos; ela chega ao término quando as perspectivas missiológicas são aplicadas a essa mesma situação de campo.

As três principais disciplinas, cujas contribuições são essenciais ao processo missiológico, são: a teologia (principalmente bíblica), a antropologia (principalmente social, aplicada e teorética, mas que inclui as religiões primitivas, a lingüística, dinâmica cultural e mudança cultural) e a história. Outras disciplinas que contribuem incluem a psicologia, a teoria das comunicações e a sociologia. Todas essas disciplinas interagem dentro das estruturas e dos problemas específicos de determinada situação de campo, com a motivação do evangelho como a força motriz daquela interação. Por isso, componentes básicos que posteriormente se tornam "missiologia" não são antropologia nem psicologia, teologia nem história, nem a soma total desses campos de estudo. Daí emergem a etnoteologia, a etno-história e a etnopsicologia. A disciplina

da missiologia entra, então, em seu próprio domínio, enriquecida e influenciada por ingredientes como o ecumenismo, a religião não-cristã e até mesmo as ciências econômicas.

Questões Principais. A missiologia é uma disciplina nova com uma longa história. Em nenhum período de sua história a Igreja se esqueceu totalmente de sua tarefa missionária nem deixou de dedicar-se a alguma medida de reflexão séria a respeito das questões básicas que tal tarefa tem levantado. De uma maneira ou outra, os cristãos em todas as gerações têm debatido estas cinco questões:

A Prática Apostólica. Como se deve expressar a apostolicidade da Igreja, se considerarmos que ela abrange a prática evangelística dos apóstolos bem como seus ensinos "recebidos"? Qual é a responsabilidade coletiva da igreja no tocante ao envio dos obreiros para levar a efeito "a obediência por fé, entre todos os gentios" (Rm 1.5)?

A Estrutura e a Missão da Igreja. Qual é o relacionamento entre as congregações estruturadas da igreja, regidas por suas autoridades eclesiásticas, e as estruturas missionárias dentro de sua vida, dirigidas por outros, quer voluntários, quer autorizados, por meio das quais o evangelho é compartilhado com não-cristãos e novas congregações são implantadas?

O Evangelho e as Religiões. Qual é o relacionamento entre as boas novas a respeito de Jesus Cristo e outros sistemas religiosos que não reconhecem Seu senhorio? É válida a experiência religiosa de seus devotos, ou essas religiões representam uma condição de total abandono por Deus e de rebelião humana?

A Salvação e os Não-Cristãos. Qual é o destino eterno daqueles que, sem ter culpa alguma, morreram sem sequer ter ouvido o evangelho? Qual é a relação entre a obra redentora de Cristo e aqueles que, embora não a conheçam , têm percebido o elemento divino através da natureza, da consciência e da história, e que têm exclamado: "Ó Deus, sê propício a mim, pecador!"?

O Cristianismo e a Cultura. Se Deus é o Deus das nações e está operando em todas as eras da história humana, qual é a validade particular de cada cultura? Seus elementos devem ser "mantidos", "adaptados" ou "substituídos", quando o movimento cristão entrar e as congregações locais estiverem sido estruturadas?

História. Estas questões têm sido debatidas por quase dois mil anos, porque a Igreja sempre tem tido, até certo grau, consciência de seu dever missionário. Dificilmente se pode ter uma congregação viva que não seja, até certo ponto, missionária, mesmo que sua extensão seja apenas ao longo das linhas de parentesco e dentro dos limites raciais. Mas foram dois escritores católico-romanos — o jesuíta José de Acosta, em 1588, e o carmelita Tomás de Jesus, em 1613 — os primeiros a desenvolverem teorias abrangentes em missões, principalmente no que diz respeito à América Latina. Os escritos deles estimularam grandemente uma sucessão de protestantes holandeses do século XVII, ocupados principalmente com a evangelização das Índias Orientais: Hadrianus Saravia, Justus Heurnius, Gisbertus Voetius e Johannes Hoornbeeck. Por sua vez, os escritos desses homens influenciaram John Eliot, um dos primeiros missionários aos índios da Nova Inglaterra, e William Carey, "o pai das missões modernas". Através de Jan Amos Comênio, bispo dos morávios nos Países Baixos, sua influência chegou ao Conde de Zinzendorf, que teve posição de destaque na transformação dos morávios num movimento missionário dinâmico.

Todavia, não foi antes do século XIX que a missiologia realmente veio a ter uma posição de importância como disciplina acadêmica. Dois luteranos alemães foram responsáveis por isso: Karl Graul, diretor da Missão de Leipzig, foi (segundo Otto Lehmann) "o primeiro alemão que se qualificou para o ensino acadêmico superior nesse campo"; e Gustav Warneck, que hoje é considerado o fundador da ciência missionária

protestante. Seu *Evangelische Missionslehre* ("Ensino Evangélico de Missões" – 1892) confirma abundantemente esta designação. Warneck teve influência importante sobre o grande missiólogo católico Josef Schmidlin (1876-1944) e, assim, deu início ao tipo de interação estimulante entre os dois segmentos principais da Igreja, que tem continuado até ao presente momento.

A morte de Warneck praticamente coincidiu com a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, em 1910. A partir de então, as reuniões dos enteados dessa conferência – o Concílio Missionário Internacional (até Gana em 1958) e a Comissão de Missões e Evangelização Mundiais do Conselho Mundial de Igrejas (depois de Nova Delhi, em 1961) – têm continuado a refletir sobre uma grande variedade de aspectos na ciência das missões. Em anos recentes, evangélicos que não fazem parte do CMI têm participado cada vez mais desse debate entre estudiosos, porque estão preocupados em fazer com que uma teologia bíblica da Igreja coloque em posição central sua vocação missionária, postulado este que tem sido fortemente desafiado a partir de 1960 com a radicalização da teologia ecumênica e com a secularização cada vez maior da maioria das igrejas participantes do Conselho Mundial de Igrejas em seu serviço no mundo.

Nas últimas décadas, a literatura sobre teoria das missões tem aumentado consideravelmente, sendo que polarizações populares das filosofias de missões concorrentes dominam o cenário. Os evangélicos continuam sendo criticados por uma teologia de missões que desconsidera o reino de Deus e que se concentra quase inteiramente na vida eterna. Os católicos têm sido acusados de triunfalismo, alegadamente porque tudo que tinham para promover era uma teologia com um enfoque único: a expansão da igreja. (No entanto, durante a década de 1970 seções grandes dessa igreja têm sido uma força dominante na luta pela justiça social no Terceiro Mundo.) Os protestantes do CMI são acusados de se dominarem tanto por questões sociais e humanas imediatas que tomam liberdades injustificáveis com a Bíblia e torcem os textos, a ponto de a evangelização ser reconceptualizada em termos de política, a obrigação da Igreja de evangelizar os "povos não-alcançados" ser desconsiderada como irrelevante e encontros religiosos serem limitados ao tipo de conversa amigável que foge de todos os conceitos de conversão e implantação de igrejas.

Os Evangélicos e o Debate Contemporâneo. Num esforço para se reduzir esta cacofonia de diversidade discordante e para se desenvolver uma base coerente para uma disciplina erudita válida, os evangélicos desempenharam um papel de destaque na organização da Sociedade Americana da Missiologia (ASM), no Scarritt College, em Nashville, estado do Tennessee, em junho de 1972. Eles reconheceram a validez e a essência das perspectivas de todos os segmentos do movimento cristão; o estudo da missiologia não teria equilíbrio e seria empobrecido se fosse negado a qualquer perspectiva individual o direito de ser ouvido por extenso e com eqüidade. Por isso, a ASM veio a ser uma comunidade de estudiosos oriundos do meio de protestantes do CMI, de católicos romanos, ortodoxos e evangélicos não-membros do CMI.

Dentro desse foro, os evangélicos procuram estabilizar essa disciplina emergente com sua ênfase bíblica no centro cristológico: o evangelho tem no seu âmago a afirmação de que somente Jesus Cristo é Senhor e de que Ele Se oferece para entrar na vida daqueles que cheguem a Ele com arrependimento e fé. A preocupação sobrepujante é a tarefa evangelística de proclamar a Cristo e de convencer todos os povos em todos os lugares a se tornarem Seus discípulos e membros responsáveis de Sua Igreja. Eles consideram que esse é o objetivo principal e insubstituível da missão cristã. Acentuam a prioridade de se multiplicarem expressões estruturadas da

comunidade cristã, nas quais a adoração pode ser levada a efeito e uma *koinonia* de apoio pode ser aprofundada e estendida. Também incentivam a multiplicação de associações voluntárias (estruturas missionárias) para a realização de grande variedade de tarefas que Deus tem dado a Seu povo.

Além disso, os evangélicos respondem cada vez mais, diante do debate contemporâneo e dos clamores de angústia dos oprimidos, às questões ressaltadas pelos protestantes do CMI, ao conclamarem todos os cristãos de todos os lugares a dar aqueles passos prioritários que demonstrem diante do mundo sua autenticidade como "sal e luz". Seu enfoque é inevitavelmente eclesiológico. Argumentam que o desenvolvimento da fé individual e interior deve ser acompanhado por uma obediência coletiva e exterior ao mandato cultural esboçado em termos gerais nas Sagradas Escrituras. O mundo deve ser servido, e não evitado. A justiça social deve ser promovida, e as questões de guerra, racismo, pobreza e desequilíbrio econômico devem tornar-se a preocupação ativa e participativa daqueles que se declaram seguidores de Jesus Cristo. Não basta que a missão cristã seja redentora; ela deve ser profética, também. E deve ressaltar a obrigação de expressar diante do mundo a unidade do povo de Deus. O movimento cristão deve concentrar-se na consolidação, ao mesmo tempo em que se estende na expansão.

Os missiólogos católico-romanos e ortodoxos ressaltam o espírito caracteristicamente sacramental, litúrgico e místico que tem enriquecido a igreja no decurso dos séculos. As questões que mais lhes interessam são: como a igreja deve cumprir o mandato do Vaticano II e sua função essencial como a "Dádiva Divina", ao manifestar e concretizar neste mundo o *eschaton*, a realidade ulterior da salvação e redenção; como garantir que o Estado, a sociedade, a cultura, e até mesmo a própria natureza, estejam dentro dos objetos reais da missão; como conseguir congregações verdadeiramente autóctones; como entrar na seqüência que produz a formação espiritual genuína; como participar de diálogo relevante e espiritualmente produtivo com as religiões da Ásia; e como conservar a qualidade sem igual e ulterior de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, reconhecer que o movimento cristão nos seus melhores aspectos representa aquilo que Berdyaev classifica como "uma revelação incompleta a respeito da relevância e chamada absolutas do homem".

Os missiólogos dessas três correntes de compreensão da obrigação bíblica comprometem-se a escutar com honestidade uns aos outros. E esse é um bom sinal para a missiologia como uma "ciência" ainda em desenvolvimento, uma "disciplina" e um "campo separado de estudo". À medida que ela se torna mais nitidamente diferenciada, e seus conceitos e ferramentas melhor dominados, tornar-se-á um instrumento cada vez mais útil para promover o entendimento e o desempenho da missão cristã em nossos dias.

Os missiólogos evangélicos norte-americanos de destaque incluem Rufus Anderson, o popularizador no século XIX da igreja autóctone ("As missões são instituídas para a propagação de um cristianismo bíblico que propague a si mesmo"); Kenneth Scott Latourette e R. Pierce Beaver, duas autoridades de destaque no assunto de história das missões e das igrejas mais jovens; Donald A. McGavran, o fundador do Movimento de Crescimento da Igreja; Eugene A. Nida, o perito nas traduções bíblicas e na comunicação transcultural da fé cristã; J. Herbert Kane, o escritor prolífico de textos básicos sobre todos os aspectos da missão cristã; e George W. Peters, o teólogo bíblico criativo na tradição menonita.

A. F. GLASSER

Veja também WARNECK, GUSTAV ADOLF.

Bibliografia. C. W. Forman, "A History of Foreign Mission Theory in America," em *American Missions in Bicentennial Perspective,* ed. R. P. Beaver; A. F. Glasser, "Missiology – What's It all About?" *MissRev* 6:3-10; J. Glazik, "Missiology," em *Concise Dictionary of the Christian World Mission*; O. G. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, 2 vols.; J. Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction.*

MISTÉRIO. O conceito de mistério tem desempenhado um papel importante na teologia cristã. A melhor teologia sempre tem sustentado que o conhecido deve ser equilibrado pelo desconhecido, que Deus é um *mysterium tremendum et fascinans*, compelindo o adorador a aproximar-se dEle com reverente temor, mas permanecendo, em última análise, além do alcance da razão e imaginação humanas. A tradição mística, que procura usar todos os meios disponíveis para aproximar-se de Deus (a razão, a oração, a meditação, a imaginação espiritual, os sacramentos), tem suas raízes bíblicas na literatura apocalíptica e em passagens tais como Cl 2.2-3, onde o anseio de Paulo em prol dos seus leitores é "para que os seus corações sejam confortados, vinculados juntamente em amor, e tenham toda riqueza da forte convicção do entendimento, para compreenderem plenamente o mistério de Deus, Cristo, em quem todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos".

Para Paulo, "mistério" é um termo importante. Das vinte e oito ocorrências do termo no NT, vinte e uma vieram dos escritos dele. No passado, era sustentado de modo bastante divulgado que ele o usou por causa dos seus contatos no mundo pagão com os adeptos das religiões de mistério, seitas extáticas que enfatizavam grandemente a comunhão pessoal com sua deidade através do conhecimento de segredos especiais, e que, na realidade, o pensamento de Paulo como pessoa era consideravelmente formado por essas religiões. Reconhece-se agora, no entanto, que há diferenças fundamentais entre a teologia de Paulo e a deles, e que ele usa o termo "mistério" de modo distintivo. Freqüentemente a associa com palavras aplicadas à revelação (*e.g.*, Rm 16.25; Ef 3.3-9), e isto tem levado alguns a afirmar que, de modo paradoxal, "mistério" para Paulo é algo que já não é misterioso, mas claramente revelado. Este certamente é o caso de Ef 1.9 e Cl 1.26-27 e explica por que "mistério" é, várias vezes, quase idêntico a "evangelho" (*e.g.*, 1 Co 2.1; Ef 6.19; 1 Tm 3.9). Outros estudiosos, no entanto, acham que ele deve indicar um grau de segredo ainda contínuo, mesmo fazendo parte do vocabulário que Paulo aplica à revelação. Paulo parece, de fato, utilizar a palavra para transmitir a idéia de algo que está fora de alcance, em última análise (*e.g.*, 1 Co 2.7, 13.2; Ef 5.32; Cl 2.2), da incompreensibilidade atual (Rm 11.25; 1 Co 14.2) ou de alguma coisa escatológica que transcende a nossa experiência do presente (1 Co 15.51; 2 Ts 2.7). Estes dois lados do uso da palavra por Paulo – o revelado e o oculto – não são contraditórios, é claro. Eles correspondem às duas facetas da totalidade do nosso conhecimento a respeito de Deus, cujos juízos são insondáveis e cujos caminhos são inescrutáveis (Rm 11.33), apesar de que "Deus derramou abundantemente sobre nós em toda a sabedoria e prudência, desvendando-nos o mistério da sua vontade" (Ef 1.9).

S. MOTYER

Bibliografia. F. F. Bruce, *Paul and Jesus*; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; C. F. D. Moule, *IDB*, III, 479-81; G. Bornkamm, *TDNT*, IV, 802-28; R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the NT*; G. Finkenrath, *NDITNT*, IV, 393-99.

MISTÉRIO DA INIQÜIDADE. Esta frase é a tradução da expressão em grego *to mystērion tēs anomias,* que Paulo emprega em 2 Ts 2.7 — uma passagem a respeito da qual Agostinho declarou: "Confesso livremente que não tenho idéia daquilo que ele queria dizer". A interpretação pormenorizada é difícil, mas ficam claras as linhas básicas do significado pretendido por Paulo. Ele deseja corrigir a crença errônea dos tessalonicenses no sentido de que a volta de Cristo já passara, ao indicar que certos eventos, que devem anteceder aquele dia, claramente não aconteceram. "Isto não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia, e seja revelado o homem da iniqüidade [*anomias*]" (v. 3). No presente tempo, esta figura escatológica está sendo "detida", até à revelação final, pois "o mistério da iniqüidade já opera". A frase, portanto, parece indicar a presença no mundo, hoje, de uma forma velada, porém ativa, daquilo que será a característica nítida do "homem da iniqüidade" quando ele aparecer. Porque seu aparecimento é escatológico, parece certo que ele não deve ser identificado como Nero nem como o papa, conforme algumas pessoas têm sustentado. Mas é impossível determinar sua identidade exata, assim como ocorre com aquele que o detém, cuja atividade significa que esse "mistério" é impedido de irromper no mundo agora. Aquele que detém tem sido identificado como Deus, Satanás, o Espírito Santo, o Império Romano, Israel, o princípio da ordem na sociedade e o próprio Paulo. É impossível ter certeza. O pensamento de Paulo, porém, tem um paralelo em 1 Jo 2.18; 4.3, o anticristo virá, mas "o espírito do anticristo" já é visto na rejeição de Jesus Cristo.

S. MOTYER

Veja também ANTICRISTO

Bibliografia. G. E. Ladd, *Teologia do N.T.;* H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology.*

MISTICISMO. Conforme é reconhecido por todos que escrevem sobre este assunto, quer declarem possuir uma experiência mística pessoal, quer não, tanto a definição quanto a descrição do encontro místico são difíceis. Fica claro, no entanto, que o misticismo não é a mesma coisa que magia, clarividência, parapsicologia ou ocultismo, nem consiste de uma preocupação com imagens sensoriais, visões ou revelações especiais. Quase todos os escritores místicos cristãos relegam esses fenômenos à periferia. Praticamente todos os místicos cristãos evitam por inteiro as artes do ocultismo. Falando de modo breve e geral, a teologia mística ou o misticismo cristão procura descrever um conhecimento de Deus experimentado, direto, não-abstrato, sem intermediação e amoroso, um conhecer ou ver tão direto que possa ser chamado união com Deus.

História. Um breve panorama histórico do misticismo cristão é essencial para se compreenderem as várias maneiras de ele ser explicado e definido. Embora os termos "mistério" e "místico" sejam relacionados etimologicamente com as antigas seitas de mistério, é duvidoso se os escritores neotestamentários e patrísticos dependiam teologicamente dessas origens. Uma teologia distintiva mística ou dos mistérios surgiu na escola alexandrina de exegese e espiritualidade, com Clemente de Alexandria e Orígenes com sua busca do significado oculto das Escrituras e sua exposição do mistério da redenção. Os pais capadócios, especialmente Gregório de Nissa; os principais monges, especialmente Evágrio de Ponto (346-99) e João Cassiono (c. de 360-435); Agostinho de Hipona; e a personagem obscura conhecida como Dionísio o Pseudo-Areopagita criaram o legado formativo para o misticismo medieval. O termo geralmente aplicado até os séculos XIV e XV, para descrever a experiência mística era "contemplação". Em seu significado filosófico original, esta palavra (gr. *theōria*)

descrevia a absorção num olhar amoroso para um objeto ou uma verdade.

Somente nos séculos XII e XIII, com os escritos de Ricardo de São Vítor e Tomás de Aquino, apareceram as análises descritivas sistemáticas da vida contemplativa. A preocupação, no final da Idade Média, com a oração prática e metódica foi um momento decisivo nas escolas inacianas e carmelitas (Inácio de Loyola, Teresa de Ávila, João da Cruz). Os escritores espirituais dessas tradições ocupavam-se basicamente com as descrições empíricas, psicológicas e sistemáticas do comportamento da alma, a fim de ajudarem mentores espirituais.

Os protestantes em geral rejeitaram a teologia mística. A despeito de sua familiaridade com os escritos místicos medievais, Martinho Lutero não pode ser chamado um místico, apesar das tentativas recentes de organizar sua teologia ao redor de um centro místico. Ao longo de toda a história, alguns protestantes retiveram um certo interesse pela tradição mística, embora não devam necessariamente ser considerados místicos. Mas a maior parte do protestantismo geralmente tem sentido desconfiança ou sido abertamente hostil diante de uma dimensão mística da vida espiritual.

Nos círculos católicos, a teologia mística foi praticamente submersa na maré do racionalismo do iluminismo no século XVIII. Uma reação mística ao racionalismo e naturalismo, com ajuda do desenvolvimento da ciência psicológica na parte final do século XIX, ainda está dando frutos em fins do século XX. Uma controvérsia sobre o relacionamento entre a teologia mística e a oração "comum" e os esforços que o cristão faz em prol da santidade ou da perfeição dominou as primeiras décadas do século XX. De modo geral, ao passo que muitos teólogos católicos reagiram diante do desafio do racionalismo, naturalismo e modernismo com uma renovação da atenção dada à teologia espiritual mística e litúrgica, muitos evangélicos protestantes reagiram com uma teologia geralmente racional baseada na letra das Escrituras. Outros deram renovada atenção à espiritualidade na década de 1970, mas ainda preferem uma "piedade como da Reforma" ou "espiritualidade profética" à contemplação mística, parcialmente por causa da rejeição do mistério na teologia e prática litúrgicas e sacramentais. Mas a antipatia evangélica contemporânea para com o misticismo também é parcialmente o resultado da influência bartiana que reduz o misticismo (e o pietismo) a uma subjetividade e antropocentrismo heréticos que negam a realidade totalmente transcendente de Deus.

A Natureza do Misticismo. Além de uma definição descritiva geral como a oferecida acima, as explicações da natureza e das características da experiência mística variam grandemente. No decurso de toda a história do cristianismo, e especialmente desde o século XVI muitos autores católico-romanos têm feito uma distinção entre a oração comum ou "adquirida", mesmo quando ocorre num nível supraconceptual e de amor, adoração e desejo por Deus, e a contemplação extraordinária ou "infundida", que é inteiramente obra da graça especial de Deus. Somente esta última é mística no sentido rigoroso, segundo essa opinião. Outros escritores, tanto católicos quanto protestantes, aplicam o termo "místico" à totalidade da comunhão com Deus. No século XX alguns teólogos católicos (*e.g.*, L. Bouyer, A. Stolz), junto com o movimento em prol da renovação litúrgica, têm procurado localizar a teologia mística num contexto bíblico e litúrgico, enfatizando a participação do crente no mistério da relação entre Deus e Suas criaturas em Cristo, especialmente nos sacramentos.

Muitas tentativas têm sido feitas para se descreverem as características fundamentais da experiência mística. Tradicionalmente tem sido asseverado que a união experimental entre a criatura e o Criador é inexprimível e inefável, embora aqueles que a experimentaram procurem linguagem figurada e metáforas para descrevê-la, por

mais imperfeita que seja. Conforme foi notado acima, trata-se de união ou visão experimentada, e não de conhecimento abstrato. Está além do nível dos conceitos, porque o raciocínio, as idéias e as imagens sensoriais foram transcendidas (mas não rejeitadas) numa união intuitiva. Assim, é supra-racional e supra-intelectual, não anti-racional nem anti-intelectual. Em certo sentido, a alma é passiva, porque experimenta a graça de Deus derramada nela mesma. Contudo, a união não é quietista, porque a alma dá seu consentimento ao casamento espiritual e o aceita. Embora alguns autores também ressaltem a natureza transitória e fugaz da união mística, outros, ao descrevê-la, dizem que dura um período de tempo específico, até mesmo prolongado. Os modos teológicos e litúrgicos mais recentes de entender a teologia mística, ao contrário dos manuais sistemáticos fenomenológicos e "empíricos" do início do século XX, definem as características com menos precisão, e procuram encaixar a teologia mística de forma mais central num arcabouço eclesiástico e soteriológico.

As várias etapas da via mística também têm sido descritas de maneiras que diferem imensamente entre si. No entanto, praticamente todos os autores concordam em que a purificação (a purgação) e a disciplina são exigências prévias. Cada uma das três etapas clássicas — o caminho da purificação, a fase de iluminação e a própria união mística (não ocorrendo necessariamente numa seqüência fixa, mas, pelo contrário, em interação umas com as outras) — pode ser descrita como consistindo de vários graus ou graduações. Não se deve esquecer que a vida monástica, o caminho padronizado de purificação ascética durante grande parcela da história cristã, tem servido de fundamento para boa parte do misticismo cristão. Infelizmente, este fundamento tem sido omitido por alguns estudiosos modernos que consideram que os místicos são individualistas que procuram o êxtase não-institucional e extra-sacramental.

Os ensinos a respeito da união mística freqüentemente têm trazido acusações de panteísmo contra seus exponentes. Embora a maioria dos místicos procure transcender os limites do eu (falso), eles têm sido cuidadosos em insistir na preservação da identidade da alma na união com Deus, escolhendo linguagem figurada tal como a do ferro em brasa no fogo do amor unitivo, recebendo em si o fogo em união com o fogo, sem, porém, a perda das suas propriedades como ferro. Realmente, deve-se ressaltar que, longe de se perder, a alma encontra sua verdadeira identidade na união mística. Muitos protestantes têm considerado de bom gosto apenas aqueles escritores místicos que, segundo se pensa, limitaram a união mística a uma "conformidade entre as vontades humana e divina", e não aqueles que ensinam uma união ontológica, uma união da essência ou do ser. Esta distinção é problemática, visto que os sentidos de "união ontológica" ou de "conformidade da vontade" dependem das pressuposições a respeito da natureza humana sustentadas pelo respectivo autor. Aqueles que ressaltam uma "piedade da fé profética ou reformada" como alternativa ao misticismo supostamente panteísta ou panenteísta (*e.g.*, Heiler, Bloesch, parcialmente sob a influência de Brunner e Barth) têm circunscrito o misticismo de modo tão estreito e o têm ligado tão intimamente com o neoplatonismo que poucos místicos o reconheceriam. Além disso, eles aumentaram tanto o significado da "religião profética" que a maioria dos místicos se sentiria à vontade debaixo do seu teto.

As origens bíblicas do misticismo cristão acham-se, em grande medida, na doutrina da encarnação do Logos, no Evangelho Segundo João, em linguagem figurada tal como a da videira e dos ramos (Jo 15) ou a oração de Cristo em favor da união (Jo 17), bem como em alguns aspectos das epístolas de Paulo. Estas últimas incluem a descrição do arrebatamento de Paulo ao terceiro céu (2 Co 12.1-4) ou declarações que se referem a uma vida "oculta juntamente com Cristo, em Deus" (Cl 3.3). Em todas essas declarações, as pressuposições teológicas essenciais envolvem a crença num

Deus pessoal e na centralidade da encarnação. Para os místicos medievais, a "visão" que Moisés teve de Deus (Ex 33.12-34.9) e seu reflexo da glória divina ao deixar o monte Sinai (Ex 34.29-35; cf. 2 Co 3.7) serviam como textos de prova, e o casamento espiritual alegorizado de Cantares de Salomão, juntamente com o restante da literatura de sabedoria do AT, forneceram recursos bíblicos ilimitados, até que foi realizada a mudança da hermenêutica espiritual para aquela da Reforma, literal e gramatical.

Antropologicamente, a teologia mística cristã pressupõe que o ser humano tem uma capacidade ou qualidade apropriada para a comunhão com Deus, fazendo bastante uso da doutrina dos seres humanos criados à imagem de Deus e da doutrina de Deus que Se tornou homem em Cristo. Tradicionalmente, os cristãos místicos têm entendido a união mística como uma restauração da imagem e semelhança de Deus, que havia sido distorcida ou perdida, por ocasião da queda da inocência. A imagem de Deus, distorcida mas não destruída, permanece como o fundamento para a viagem desde a terra da dessemelhança até à semelhança restaurada e à união. Especialmente no século XIV, na escola dominicana alemã (Eckhart, Tauler), esse ensino sobre a imagem de Deus nos seres humanos era expresso com termos tais como "vontade básica" ou "fundamento" *(Grund)* da alma, ou "centelha de divindade" na alma humana. De qualquer maneira, embora ela ressalte a união com Deus que transcende todas as limitações humanas, a teologia mística é incompatível com uma doutrina de Deus exclusivamente transcendente ou imanente — o Deus que transcende também se encarnou em Cristo, e Ele é imanente nas Suas criaturas criadas à Sua imagem. Por essa razão, muitos representantes tanto do evangelho social quanto da teologia neo-ortodoxa têm sido estridentemente antimísticos.

Conclusão. O misticismo cristão freqüentemente tem sido retratado como o elemento que modificou o cristianismo e que introduziu nele a doutrina platônica (neoplatônica) da emanação cosmológica na criação, a partir da idéia do Uno e, na união mística, uma volta em resposta ao Uno. Embora o interesse pelo relacionamento entre o Criador e a criação tanto imanente quanto transcendentalmente tenha, desde os primeiros séculos, levado os místicos cristãos a fazerem uso da filosofia neoplatônica, destacam-se igualmente aqueles (especialmente na escola franciscana) cuja teologia é cristocêntrica, eclesiológica e litúrgica. Um dos místicos medievais mais cosmologicamente sofisticados, Nicolau de Cusa (1402-64), fez bastante uso do emanacionismo neoplatônico e "eckhartiano", mas também era profundamente cristocêntrico. A questão não pode ser resolvida exclusivamente com largas pinceladas de categorias meta-históricas tais como o neoplatonismo.

Das questões que têm reaparecido nos escritos místicos e nos estudos sobre eles, uma das mais duráveis é a questão do relacionamento entre os elementos cognitivos, intelectuais ou especulativos, de um lado, e os elementos afetivos, amorosos ou supraconceptuais e supra-racionais, por outro. A via negativa que "sobe", ao despojar-se de todas as cognições e imagens, até que a pessoa "veja" a Deus em trevas de "nuvem de desconhecimento" difere dos sistemas filosóficos que alegam que o conhecimento místico é a razão humana (incluindo a vontade, o intelecto e o sentimento) explorando a esfera acima daquela do racionalismo limitado (Inge), bem como o simples apego a Deus somente com amor, segundo o postulado de alguns místicos. Semelhantes distinções, no entanto, não são absolutas, e a maioria dos místicos ressalta que o amor e a cognição estão inter-relacionados.

O problema da qualidade objetiva da experiência mística que tanto preocupava os escritores psíquico-empíricos do início do século XX tornou-se menos relevante para os cristãos que tratam do misticismo de modo teológico nos seus contextos bíblico, eclesiológico e litúrgico. Ao mesmo tempo, para os estudantes da filosofia da religião

a questão do conteúdo objetivo tem recebido renovada atenção, à medida que o naturalismo do século XIX entra em declínio e cresce o interesse ocidental pelo misticismo e pelas religiões orientais.

D. D. MARTIN

Veja também VIA ILUMINATIVA, A; VIA PURGATIVA, A; VIA UNITIVA, A; TERESA DE ÁVILA; JOÃO DA CRUZ; UNIO MYSTICA; HESICASMO; MEISTER ECKHART; DIONÍSIO, O PSEUDO-AREOPAGITA; UNDERHILL, EVELYN; TAULER, JOHANNES; BOEHME, JAKOB.

Bibliografia. M. A. Bowman, comp., *Western Mysticism; A Guide to the Basic Sources*; L. Boyer, F. Vandenbroucke, e J. Leclercq, *A History of Christian Spirituality*, 3 vols.; *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique*, II, cols. 1643-2193; A. Louth, *The Origins of Christian Mystical Theology*; T. S. Kepler, comp., *An Anthology of Devotional Literature*; W. James, *The Varieties of Religious Experience*; F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion*; E. Underhill, *Mysticism*; R. M. Jones, *Studies in Mystical Religion*; R. Otto, *The Idea of the Holy*; R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*; G. Harkness, *Mysticism: Its Meaning and Message*; H. D. Egan, *What Are They Saying about Mysticism?*; S. T. Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*; A. Poulain, *The Graces of Interior Prayer*; C. Butler, *Western Mysticism*; P. Murray, *The Mysticism Debate*; T. Merton, *New Seeds of Contemplation*; A. W. Tozer, *The Knowledge of the Holy*; A. Nygren, *Agape and Eros*; F. Heiler, *Prayer*; V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*.

MISTICISMO DE CRISTO. Numa monografia influente chamada *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesus"* ("A Fórmula Neotestamentária 'em Cristo Jesus'" — 1892), Adolf Deissmann achou que a idéia da união com Cristo, conforme expressa na frase familiar "em Cristo" era o âmago da teologia de Paulo. As opiniões dele foram posteriormente popularizadas em *Paul: A Study in Social and Religious History* ("Paulo: Um Estudo da História Religiosa e Social" — 1911). Ele cunhou os termos "intimidade com Cristo" *(Christus—Innigkeit)* e "misticismo de Cristo" (*Christus—Mystik*), para descrever o que Paulo queria dizer com a frase. Paulo não é um místico no sentido dos místicos medievais que se perdiam na realidade da essência divina; pelo contrário, é alguém para quem a comunhão com Cristo é a coisa mais importante. Ele "vive 'em' Cristo, 'em' o Cristo espiritual vivo e presente, que está perto dele, de todos os lados, que lhe dá plenitude, que lhe fala, e que fala nele e através dele. Cristo, para Paulo, não é uma pessoa do passado... mas uma realidade e um poder do presente,... cujos poderes vivificantes se expressam diariamente no próprio Paulo, e de quem, a partir daquele dia em Damasco, ele tem sentido uma dependência pessoal na adoração" (*Paul*, pp. 135-36).

Muitos têm concordado com Deissmann em que a fórmula "em Cristo" é parte central do pensamento de Paulo. Albert Schweitzer entendia o "misticismo de Cristo" em termos de um misticismo escatológico: "Eu estou em Cristo; nEle eu me conheço como um ser que está elevado acima deste mundo sensual, pecaminoso e transitório, e já pertenço ao transcendente; nEle tenho a certeza da ressurreição; nEle sou um Filho de Deus" (*The Mysticism of Paul the Apostle*, p. 125). O teólogo escocês James S. Stewart escreveu uma exposição muito atraente da teologia de Paulo nesses termos (*A Man in Christ* — "Um Homem em Cristo", 1935). Escritores recentes têm reconhecido que é uma simplificação exagerada interpretar todas as 164 ocorrências de "em Cristo" ou "no Senhor", nas epístolas de Paulo, em termos místicos pessoais. Embora obviamente inclua a idéia da comunhão pessoal com Cristo, a frase parece ter uma ênfase decididamente comunitária. Estar "em Cristo" é ser um cristão, ou seja: estar no

corpo de Cristo, que é a Igreja.

W. W. GASQUE

Bibliografia. E. Best, *One Body in Christ*; A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism*.

MITO. O termo ocorre cinco vezes no NT – quatro vezes nas epístolas pastorais (1 Tm 1.4; 4.7; 2 Tm 4.4; Tt 1.14; 2 Pe 1.16). Em cada ocorrência tem a ver com a ficção de uma fábula em contraste com a legitimidade da verdade (cf. 2 Tm 4.4: "E se recusarão a dar ouvidos à verdade, entregando-se às fábulas [mitos]"). Isto está em harmonia total com a conotação clássica do termo (gr. *mythos*), que desde os tempos de Píndaro sempre tem o sentido daquilo que é fictício, em contraste com o termo *logos*, que indicava aquilo que era verdadeiro e histórico. Esta consideração lança um raio de luz interessante sobre o uso que João faz do termo *Logos* como um título de Cristo (Jo 1.1, 14) e sobre o uso freqüente de Paulo como sinônimo do evangelho que ele proclamava. É assim que Sócrates descreve uma história específica como "nenhum mito fictício, mas um verdadeiro logos" (Platão: *Timeu* 26E). É essa, também, a conotação do termo durante o período do NT. Deste modo, Filo fala daqueles que "seguem a verdade não fingida, em vez de mitos fictícios" (*Exsecr.* 162), e Pseudo-Aristéias, usando uma forma adverbial, afirma que "nada foi registrado nas Escrituras sem razão de ser, nem num sentido mítico" (*mythōdōs, Carta de Aristéias a Filócrates,* 168). Em português, também, o "mítico" é normalmente sinônimo de fabuloso, fantástico e historicamente inautêntico.

Na discussão teológica, o termo "mito" conseguiu uma posição de destaque especial. Num grau considerável, isto se deve à exigência de demitização do NT feita por Rudolf Bultmann, ou seja, a excisão ou expurgação de cada elemento de "mito" presente na apresentação bíblica da mensagem cristã. Segundo o juízo de Bultmann, isto exige a rejeição da cosmovisão bíblica, por pertencer à "cosmologia de uma era pré-científica" e por ser, assim, totalmente inaceitável ao homem moderno. Com efeito, isto implica na eliminação das partes milagrosas ou sobrenaturais do registro bíblico, posto serem estas incompatíveis com a cosmovisão do próprio Bultmann de que o mundo é um sistema firmemente fechado, no qual não deve haver lugar para a intervenção "de fora". John Macquarrie, no entanto, tem razão em criticar Bultmann, por "ainda estar obcecado com o conceito pseudo-científico de um universo fechado, que era popular há meio século atrás" (*An Existencialist Theology* – "Uma Teologia Existencialista", 168), e Emil Brunner se queixa de que Bultmann, ao alegar "que a nossa fé deve eliminar tudo quanto suspende o 'interrelacionamento da Natureza', e, como conseqüência, é mítico, está usando como critério um conceito que já se tornou totalmente insustentável" (*The Christian Doctrine of Creation and Redemption* – "A Doutrina Cristã da Criação e da Redenção", 190).

Bultmann sustenta que a mensagem central, ou *kerygma*, do cristianismo é incrível ao homem moderno enquanto for apresentada dentro do contexto mítico da cosmovisão bíblica, e que esta última constitui um tropeço que não é de modo algum idêntico ao tropeço ou *skandalon* verdadeiro e inextirpável da proclamação cristã. Desta maneira, ele acha necessário descartar elementos que (segundo as premissas dele) sejam obviamente míticos, tais como a preexistência de Cristo e Seu nascimento virginal, Sua divindade e impecabilidade, a natureza vicária de Sua morte para satisfazer as exigências de um Deus justo, Sua ressurreição e ascensão, e Sua volta futura em glória; bem como o julgamento final do mundo, a existência de seres espirituais, a personalidade e o poder do Espírito Santo, as doutrinas da Trindade, do pecado original,

da morte como conseqüência do pecado e toda explicação que define um evento como milagroso. Fica óbvio que este processo de demitização, quando levado a efeito com a eficiência que Bultmann demonstra, mutila o cristianismo do NT de modo tão radical que o torna irreconhecível. A estatura de Jesus é reduzida a de um mero homem, e o evento de Cristo é transformado de uma intervenção divina objetiva em um "fenômeno histórico relativo" (*Kerygma and Myth*, 19). E é nisso, segundo Bultmann, que se acha o verdadeiro tropeço do cristianismo: a vinculação da nossa redenção à escolha que Deus fez de um indivíduo mortal comum, em nada diferente de qualquer outro homem, e de um evento que não era, de modo algum, milagroso ou sobrenatural (*Kerygma and Myth*, 43), que na sua relatividade essencial pertence à ordem normal de todos os eventos do mundo.

O relativismo de Bultmann anda ao lado do subjetivismo. A relevância do evento de Cristo assume um significado meramente subjetivo. A encarnação e a ressurreição de Cristo, por exemplo, não devem ser entendidas como eventos que se podem datar no passado, mas como eventos "escatológicos" que devem ser experimentados subjetivamente, mediante a fé na palavra da pregação (cf. *Kerygma and Myth*, 41, 209; *Theology of the NT*, 305). Na realidade, somente *minha* experiência, aqui e agora, pode ter qualquer autenticidade para mim — não alguma coisa que tenha acontecido no passado ou que venha a acontecer no futuro. Resumindo: a mensagem cristã está comprimida dentro de um molde existencialista. A história e a escatologia devem ser entendidas em termos de puro subjetivismo. Pronunciamentos a respeito da divindade de Jesus não devem ser interpretados como sendo dogmáticos a respeito da Sua natureza, mas como julgamentos existenciais sobre valores, não como declarações a respeito de Cristo mas como pronunciamentos a respeito de mim mesmo. Neste sentido, por exemplo, a afirmação objetiva de que Cristo me ajuda, porque Ele é Filho de Deus, deve ceder lugar ao julgamento de valor subjetivo de que Ele é Filho de Deus porque me ajuda. A verdade, enfim, é identificada com a subjetividade.

Embora a mensagem do cristianismo seja, sem dúvida alguma, existencial e contemporânea no sentido mais verídico, e exija a resposta subjetiva da fé, a fé que ela requer é a fé numa realidade objetiva. Quando o cristianismo é privado de sua objetividade, cujo fundamento é a intervenção livre e sobrenatural de Deus nos assuntos do nosso mundo por meio de Cristo, essa religião se torna uma idéia vaga, uma abstração, um idealismo sem raízes, um balão solto de sua corda, que já não pode ser agarrado. Brunner critica Bultmann pela "confusão que faz entre a questão da cosmovisão e a do mito", e pelo "esforço no sentido de adaptar a Fé Cristã a conceitos 'modernos' de vida e aos conceitos da filosofia existencialista, que aparece continuamente no fato de ele 'expurgar' o Novo Testamento de idéias que necessariamente lhe pertencem, e não conflitam com a cosmovisão moderna de modo algum, mas somente com o 'auto-entendimento' e, em especial, com os preconceitos, de uma filosofia do Idealismo"; ao passo que Bultmann, em seu conceito da História "tem falta de discernimento quanto ao significado do *eph' hapax* do NT ou 'qualidade de uma vez por todas' (ou unicidade) do Fato de Cristo como um Evento no processo contínuo da História" (*Dogmatics*, I, 267-68).

Mesmo assim, embora reconheça que no programa de demitização de Bultmann "o que está em jogo é nada menos do que a questão teológica central da revelação, da 'História da Salvação', e do conhecimento de Deus como o 'Deus Vivo', que é o Senhor da natureza e da História" (*Dogmatics*, II, 186), Brunner se recusa a "abrir mão do direito de criticar este ou aquele milagre registrado, esta ou aquela maravilha, por depender mais da 'imaginação formadora de mito' do que do fato histórico" (*ibid*., 192). Em outras palavras, ele está disposto a concordar com o juízo de que há no NT

elementos míticos que precisam ser eliminados mas, como demitizador, não está disposto a ir tão longe como Bultmann. Quando, porém, percebemos que ele repudia doutrinas como o nascimento virginal de Cristo, Sua ressurreição corpórea (daí a distinção "liberal" não-bíblica entre o "Jesus histórico" e "o Cristo ressurreto"), Sua ascensão corpórea e a ressurreição geral no último dia, vemos que ele certamente está andando na mesma direção que Bultmann, embora, ao contrário deste, procure defender seu procedimento ao argumentar que essas doutrinas não faziam parte do *Kerygma* original (*ibid.*, 352ss.). Mas de qualquer forma, a despeito das suas críticas de Bultmann, a "ciência moderna" desempenha um papel determinante no pensamento de Brunner. Assim, Brunner enfatiza que "não pode afirmar de modo forte demais que a cosmovisão bíblica está totalmente irreconciliável com a ciência moderna" (*ibid.*, 39); e ele nos assegura que "a posição do conhecimento moderno nos força a abandonar" o quadro específico do espaço, do tempo e das origens da vida pintado na história bíblica da criação (*ibid.* 31). E, assim, rejeita como mitos os relatos de Gênesis sobre a criação e o paraíso. Do mesmo modo, ele afirma a necessidade da demitização das declarações a respeito da forma em que a "parousia" de Cristo acontecerá, pelo motivo de serem 'pronunciamentos neotestamentários claramente míticos, no sentido de serem, de fato, inaceitáveis a nós, que já não compartilhamos da cosmovisão dos antigos e dos apóstolos" (*Eternal Hope* – "Esperança Eterna"). Ainda, e de modo inverso, novas descobertas talvez venham a restaurar como respeitáveis certos aspectos da cosmovisão bíblica que, segundo se pensava, a ciência moderna tinha desmascarado como míticos. Por exemplo, agora somos certificados de que, graças ao desenvolvimento das ogivas nucleares, a doutrina do fim repentino da história humana, que "até recentemente parecia ser mera fantasia apocalíptica da fé cristã, agora entrou na esfera dos cálculos científicos mais sóbrios", e o resultado, diz Brunner, é que "esse pensamento deixou de ser absurdo, isto é, de ser de tal tipo que um homem educado no conhecimento científico moderno teria que abrir mão dele" (*ibid.*, 127). E, dessa maneira, o nosso homem moderno, tão culto, agora deve ser convidado a "desdemitizar" esse aspecto que demitizara tão recentemente e com tanta aprovação.

Karl Barth, cujo enfoque à questão da autoridade das Escrituras é regido por premissas semelhantes às que Bultmann e Brunner aceitam, deseja estabelecer uma distinção entre *mito* por um lado, e *saga* ou *lenda* por outro lado. Com "lenda", no entanto, ele se refere àquilo que os outros dois entendem por "mito". A lenda, segundo Barth, não ataca necessariamente a substância do testemunho bíblico, embora haja incerteza a respeito daquilo que chama de sua historicidade "geral" (isto é, sua veracidade histórica conforme é geralmente concebida), ao passo que entende que "mito" pertence a uma categoria diferente que "necessariamente ataca a substância do testemunho bíblico", porque finge ser história sem sê-la, e assim lança dúvidas, e até mesmo uma negação, sobre aquilo que ele chama da historicidade "especial" das narrativas bíblicas (isto é, sua relevância especial como história entre Deus e o homem), relegando-as, assim, ao âmbito de "verdade intemporal, em outras palavras, uma criação humana" (*Dogmática Eclesiástica* I/1, 375ss.). Contudo, trata-se principalmente de uma questão de definição: onde Bultmann e Brunner empregam o termo "mito", Barth prefere empregar "lenda".

Uma defesa mais recente e não menos radical do reducionismo teológico ou da demitização ocorreu com a publicação de *The Myth of God Incarnate* ("O Mito do Deus Encarnado"), um volume composto por sete estudiosos britânicos, no qual se exige que o homem seja visto como um fenômeno naturalista, o produto do desenvolvimento evolucionista, negando-se a "autoridade divina verbal" da Bíblia. A aceitação do nascimento de Jesus como a encarnação do Filho de Deus é rejeitada, conforme indica

o título do livro, e a idéia da encarnação é aceita, de modo existencialista, somente como "um modo mitológico ou poético de expressar o que Ele significa para nós". Tudo, mais uma vez, é reduzido a dimensões meramente humanas, e ficamos com uma negação da fé cristã, e não uma adaptação dela. Tudo, da mesma forma, é reduzido à perspectiva do relativismo subjetivo, quando nos oferecem uma Bíblia "desabsolutizada" e um Jesus "desabsolutizado".

Há mais uma definição de "mito" à qual devemos dirigir a nossa atenção, definição esta que na realidade o equipara com o simbolismo e que o relaciona com a incapacidade inerente da linguagem humana de expressar de modo adequado as coisas de Deus. Assim, Brunner sustenta que "o *kerygma* cristão não pode ser separado do Mito" visto que "a declaração cristã é necessária e conscientemente 'antropomórfica', no sentido de que faz, e deve fazer, aquilo que Bultmann concebe ser uma característica do mítico — 'ele fala em Deus de modo humano"' (*Dogmática*, II, 268). E nessa mesma direção Bultmann explica que "a mitologia é o uso da linguagem figurada para expressar coisas do outro mundo, em termos deste mundo, e o divino, em termos da vida humana, o outro lado em termos deste lado" (*Kerygma and Myth*, 10). Eliminar o mito neste sentido significaria que se tornaria impossível ao homem dizer alguma coisa a respeito de Deus, ou a Deus dizer algo inteligível ao homem, porque não temos outros meios de expressão senão os termos deste mundo. Mas certamente não se segue que os termos deste lado sempre devam receber um significado simbólico (mitológico), nem que sempre são inadequados para o propósito em vista. Embora realmente haja muito simbolismo no NT, também fica evidente que muitas coisas ali visam ser compreendidas literalmente, e que eventos — *e.g.*, a ascensão de Cristo — são descritos fenomenalmente (isto é, do ponto de vista perfeitamente legítimo do observador). Finalmente, devemos ressaltar que o conceito de "mito" que temos discutido neste artigo é incompatível com a doutrina clássica das Sagradas Escrituras. O Cristo da Bíblia é *o Logos*, não um *mythos*; Ele não precisa ser demitizado pelos estudiosos humanos.

P. E. HUGHES

Veja também DEMITIZAÇÃO; BULTMANN, RUDOLF; BRUNNER, HEINRICH EMIL.

Bibliografia. P. E. Hughes, *Scripture and Myth*; I. Henderson, *Myth in the NT*; F. Gogarten, *Demythologizing and History*; N. B. Stonehouse, "Rudolf Bultmann's Jesus," em *Paul Before the Areopagus*; M. Green, ed., *The Truth of God Incarnate*.

MOISÉS. Freqüentemente chamado o fundador da religião de Israel; uma das figuras mais notáveis e importantes do AT. O Pentateuco dá testemunho de seu papel central no êxodo dos israelitas do Egito e na promulgação da Lei no Monte Sinai.

Embora Moisés não seja mencionado em fontes históricas fora da Bíblia, as tradições do AT formam um rico conjunto interpretativo de sua vida e missão. Seu nome (derivado do egípcio *mś* "dar à luz"; cf. Tutmose, "Tote nasceu") e a origem egípcia do relato do êxodo são evidências irrefutáveis da base histórica do papel desempenhado por Moisés; e a tradição bíblica, embora complexa, concentra-se em Moisés, e em ninguém mais, nesta parte da história sagrada.

Tradicionalmente, a vida de Moisés tem sido dividida em três etapas de quarenta anos cada (At 7.20-34). Moisés foi ameaçado, quando nasceu, pelo decreto do Faraó que visava aniquilar o povo de Israel; o plano ousado da sua mãe, no sentido de salvar a vida dele, levou à sua adoção na família real do Egito (Ex 2.1-10). O jovem Moisés, agora um homem de duas identidades nacionais, defendeu um escravo hebreu, matou

um oficial egípcio e fugiu do Egito para o exílio. Durante a segunda parte da sua vida, Moisés foi adotado pela família midianita (quenéia) de Jetro (ou Reuel) como "peregrino em terra estranha" (Ex 2.11-22).

Deus, no entanto, não Se esquecera de Sua aliança com os patriarcas e, da sarça ardente, chamou Moisés para ser Seu porta-voz, diante do Faraó, e agente da libertação de Israel (Ex 3.1-10). Deus revelou Seu nome sagrado (YHWH) a Moisés e o equipou com poderes milagrosos (Ex 3.11-7.13). Depois de invocar o julgamento divino contra o Egito nas pragas e, depois, na páscoa (Ex 7.14-13.16), Moisés conduziu o povo para fora do Egito, e o Senhor salvou Israel pelo milagre no Mar Vermelho (Ex 14-15). Desta maneira, o povo "temeu ao Senhor, e confiaram no Senhor, e em Moisés, seu servo".

Então, no Monte Sinai, o Senhor Se revelou numa teofania e ditou o Decálogo (Ex 19.16-20.17); o povo então pediu que o próprio Moisés celebrasse em nome de Israel a aliança com Deus (Ex 20.18-24). Moisés prescreveu para Israel a Lei de Deus (Torá): seu santuário e seu sacerdócio (Ex 25-31; 35-40), seus sacrifícios e leis de pureza (Levítico), e um censo das suas tribos (Nm 1.1-10: 10). Moisés conduziu o seu povo no deserto durante quarenta anos (Nm 10.11-36) e deu uma exortação final para que o povo obedecesse à Torá, quando este estava reunido à beira da terra prometida (Deuteronômio). O próprio Moisés não recebeu permissão para entrar em Canaã (cf. Nm 20.2-13; Dt 1.37; 3.27, 4.21; Sl 106.32-33) e foi enterrado em algum lugar em Moabe (Dt 34).

Embora Moisés seja mencionado de modo notavelmente raro em outras partes do AT (Js 24.5; 1 Sm 12.6, 8; Os 12.13; Mq 6.4; Is 63.11; Sl 77, 105-7), sua posição de preeminência e sua missão como fundador são tomadas por certas. Nenhuma outra personagem do AT pode comparar-se a Moisés (cf. Josué, Js 1.10-11; Elias, 1 Rs 19; os profetas, Dt 34.10). Na realidade, ele é o tipo, por excelência, da expectativa do AT. Ele é o "servo do Senhor" (Nm 12.7-8; Dt 34.5; Js 1.1). Somente ele falou "face a face" com Deus; por isso, é o primeiro e o maior dos profetas (Ex 33.7-23; Nm 12.6-8; Dt 18.15-18). Como legislador, ele domina o Pentateuco, que, por isso, pode ser chamado "a lei de Moisés" (1 Rs 2.3; Ne 8.1; Ml 4.4). Sua voz não somente tem autoridade para a geração do deserto, como também ressoa por toda a história de Israel (Dt 6.20-25; 31.16-22).

Moisés é um homem zeloso pelo Senhor (Nm 16-17); mas também é descrito como "mui manso, mais do que todos os homens que havia sobre a terra" (Nm 12.3). Ele intercede em favor de Israel, quando o povo peca, e arrisca sua própria eleição por amor a este (Ex 32.32; Nm 11.10-15). Até mesmo ergue a serpente de bronze como sinal perpétuo da graça salvífica de Deus (Nm 21.4-9). Por fim, Moisés é o fundador do sistema de culto mediante o qual Israel devia buscar a reconciliação com Deus, e ele e seu irmão Arão atuavam como sacerdotes diante do tabernáculo (Ex 40.31-38).

Na tradição judaica pós-bíblica, o papel de Moisés é estendido ao de sábio e fundador da civilização. Considera-se que Moisés subiu diretamente para o céu. Segundo a *halakah* judaica, Moisés foi o promulgador da lei oral que interpreta de modo autorizado o Pentateuco (cf. Jub; M. Aboth (1.1).

O NT pressupõe o papel de Moisés como mediador da aliança (Jo 1.17; Gl 3.19) e autor do Pentateuco (Lc 24.27). Numerosas passagens aludem ou comparam Moisés e Jesus, como tipo e antítipo (*e.g.*, Mc 9.2-10; Jo 3.14; 1 Co 10). A tipologia de Paulo enfatiza a inferioridade da revelação a Moisés. Em outras ocasiões, Paulo assemelha seu próprio apostolado à missão de Moisés (2 Co 3.7.18; cf. Rm 9.3). João, da mesma forma, vê a Jesus como o profeta semelhante a Moisés (Jo 6.14); ele também vê a Moisés (e Abraão) como o pai dos "judeus" que rejeitam a revelação de Jesus. Para a Epístola aos Hebreus, a aliança mosaica é meramente uma sombra da realidade

verdadeira, mas o próprio Moisés é um modelo de fé (Hb 3.1-6; 11.24-28).

S. F. NOLL

Bibliografia. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity; EJ*, VII, 371-411; R. deVaux, *The Early History of Israel*; D. M. Beegle, *Moses, The Servant of Yahweh*; J. G. Griffiths, "The Egyptian Derivation of the Name Moses," *JNES* 12:225-31.

MONARQUIANISMO. Em seu sentido mais geral, o monarquianismo (também chamado patripassianismo ou sabelianismo) refere-se às tentativas principalmente ocidentais, no século III, de defender o monoteísmo contra o suspeitado triteísmo, ao negar a distintividade pessoal de um Filho divino e do Espírito Santo, em contraste com Deus Pai. O termo é usado pela primeira vez por Tertuliano para descrever aqueles que desejavam proteger a monarquia (do Deus único) de pensamentos incorretos a respeito da economia (dos três: o Pai, o Filho e o Espírito Santo). Havia duas formas de monarquianismo que não apenas eram distintivamente independentes entre si, como também opostas uma à outra.

O monarquianismo dinâmico, ou adocianista, propunha um monoteísmo de Deus Pai em relação ao qual Jesus era considerado um mero homem revestido com o Espírito Santo. Este conceito foi proposto pela primeira vez em Roma, por volta de 190, por Teodoto de Bizâncio e continuado pelo seu sucessor, Artemão (também chamado Teodoto), que procurou argumentar que esse ensino era herança da tradição apostólica. Artemão foi refutado por Hipólito, que condenou o ensino como uma tentativa inovadora de racionalizar as Escrituras segundo os sistemas da lógica helenista (mais provavelmente aquela ensinada pelo médico e filósofo Galeno).

Embora tenha havido alguma discórdia na questão de como classificá-lo com exatidão, parece muito provável que Paulo de Samosata sustentava uma forma mais avançada de monarquianismo dinâmico. Ele despersonalizou o Logos como simplesmente a racionalidade inerente de Deus, que o levou a formular uma doutrina da *homoousia* do Logos e do Pai que necessariamente negava a subsistência pessoal do Verbo pré-encarnado. Por essa razão, tanto seu ensino quanto todo o uso da palavra *hommousia* foram condenados pelo Sínodo de Antioquia, em 268. Além disso, ao excogitar a consistência da posição monarquianista dinâmica, Paulo ensinava que o Espírito Santo não era uma entidade pessoal distinta, mas simplesmente uma manifestação da graça do Pai.

Embora concordasse basicamente com o monarquianismo dinâmico na questão fundamental de limitar o termo *theos* exclusivamente à Pessoa do Pai, o monarquianismo modalista, também conhecido simplesmente como modalismo, procurava, mesmo assim, falar da plena deidade do Filho. Os modalistas anteriores (atuando entre os séculos II e III) como Noeto, Epígono e Práxeas atingiram esse objetivo, ao identificarem o Filho com o próprio Pai. Isso levou à acusação de patripassianismo, que veio a ser outro título do modalismo. O patripassianismo é a doutrina segundo a qual foi o Pai que Se encarnou, que nasceu de uma virgem e que sofreu e morreu na cruz. Práxeas procurou abrandar essa acusação, ao fazer uma distinção entre o Cristo, que é o Pai, e o Filho, que era simplesmente um homem. Dessa maneira, o Pai sofre juntamente com o Jesus humano.

Uma forma mais sofisticada de modalismo foi ensinada por Sabélio, em Roma, no começo do século III, recebendo o nome de sabelianismo. Embora boa parte de seus ensinos tenha sido confundida historicamente com os de Marcelo de Ancira (século IV), alguns elementos podem ser reconstruídos. Parece que Sabéiio ensinava a existência

de uma mônada divina (que chamava de *Huiopator*), que, por um processo de expansão, se projetou sucessivamente na revelação como Pai, Filho e Espírito Santo. Como Pai, revelou-se como Criador e Legislador. Como Filho, revelou-se como Redentor. Como Espírito, como doador da graça. Estes eram três modos diferentes que revelavam a mesma Pessoa divina. Sabélio, bem como os modalistas que lhe antecederam, compartilhava do mesmo conceito do Logos de Paulo de Samosata. Este fato, juntamente com o de que o modalismo era muito mais popular do que o monarquianismo dinâmico (tanto assim que este isoladamente, às vezes é chamado apenas monarquianismo) talvez seja a razão porque Paulo de Samosata é classificado como modalista por escritores patrísticos posteriores.

C. A. BLAISING

Veja também HOMOOUSION; TEOLOGIA ANTIOQUIANA; PAULO DE SAMOSATA.

Bibliografia. Eusébio, *História da Igreja* 5.25; 7.27-30; Hipólito, *Contra Noeto*; Tertuliano, *Contra Práxeas*; R. Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*.

MONASTICISMO. As origens do monasticismo cristão primitivo não são claramente conhecidas e, portanto, estão sujeitas a controvérsia. Alguns estudiosos crêem que o movimento monástico foi inspirado por ideais comunitários e ascéticos judaicos posteriores, tais como os dos essênios. Ainda outros especulam que a forma maniquéia e outras do dualismo inspiraram extremos de asceticismo dentro da família cristã. No entanto, os primeiros comentaristas cristãos sobre o monasticismo acreditavam que o movimento teve origens verdadeiramente no evangelho.

Os monges cristãos obtinham suas forças espirituais da ênfase que Cristo deu à pobreza (Mc 10.21) e ao "caminho estreito" para a salvação (Mt 7.14). Os primeiros monges acreditavam que Paulo preferia o celibato ao casamento (1 Co 7.8). Realmente, as primeiras freiras parecem ter sido viúvas do período romano posterior que resolveram não se casar de novo. De certo ponto de vista, a decisão de alguns cristãos de viverem separados da comunidade, tanto física quanto espiritualmente, era lastimável. Doutro ponto de vista, a dedicação e o serviço dos monges fizeram deles as pessoas mais estimadas na sociedade medieval antiga.

Os primeiros monges a respeito dos quais temos um histórico claro representam uma fase extrema da evolução do monasticismo. São os chamados pais do deserto, que viveram como eremitas nos desertos do Egito, Síria e Palestina. Horrorizados pelo pecado e temerosos da condenação eterna, deixavam as cidades para enfrentar a luta solitária contra a tentação. Alguns, tais como Simeão Estilita, levavam vidas muito exóticas e se tornaram atrações turísticas. Mais típico, no entanto, foi Antônio do Egito (c. de 250-356), cuja dedicação à doutrina da salvação o levou de volta à comunidade, a fim de evangelizar os descrentes. Seu ascetismo extremo tocou profundamente os sentimentos de sua época.

A palavra "monge" deriva de uma palavra grega que significa "sozinho". A questão para os pais do deserto era de luta solitária e individual contra o diabo, em contraste com o apoio óbvio resultante da vida em algum tipo de comunidade. Pacômio (c. de 290-346), um monge egípcio, preferiu esse segundo tipo. Escreveu uma regra de vida para os monges, onde enfatizou a organização e a disciplina dos recém-professos pelos monges mais antigos. A regra se tornou popular, e assim foi garantido o movimento em direção à vida comunitária. Basílio Magno (c. de 330-79) acrescentou outro elemento à idéia de comunidade. Nos seus escritos, e especialmente em seus comentários sobre as Escrituras, este pai do monasticismo oriental definiu uma teoria de humanismo cristão

que considerava obrigatória para os mosteiros. Segundo Basílio, os monges eram obrigados a considerar o seu dever diante de toda a sociedade cristã. Deviam cuidar dos órfãos, alimentar os pobres, sustentar hospitais, educar crianças e, até mesmo, fornecer trabalho aos desempregados.

Do século IV ao século VI o monasticismo espalhou-se por todo o mundo cristão. O seu ideal floresceu da Ásia Menor à Bretanha. Os monges celtas, no entanto, tendiam a esposar a antiga tradição eremita, ao passo que o monasticismo latino, submisso à Grande Regra de Benedito de Núrsia (c. de 480 – c. de 547), codificou-se numa forma comunitária organizada permanente. Às promessas antigas de pobreza, castidade e obediência a Cristo os beneditinos acrescentaram a estabilidade. Os monges já não podiam perambular de mosteiro em mosteiro, mas eram ligados a um só deles durante toda sua vida. A essência da regra de Benedito é seu enfoque sensato do viver cristão. Ele proibiu excessos e forneceu conselhos práticos para todos os aspectos da vida monástica; ofereceu uma descrição detalhada do papel de cada pessoa na comunidade, desde o abade, que representava Cristo na comunidade, até o postulante de categoria inferior. Por essa razão, a regra beneditina veio a ser o padrão na Europa ocidental. Devido à sua devoção à regra. os monges vieram a ser conhecidos como clérigos "regulares", com base na palavra latina *regula*, "regra".

A grande obra dos mosteiros da Idade Média foi a *opus Dei*, a obra de Deus: a oração e o louvor dirigidos ao Onipotente durante dia e noite. Esta "obra" era organizada nos ofícios do dia monástico, que, em certa medida, variavam segundo a localidade e a estação, mas geralmente as vigílias, os laudes, a terça, a sexta, as vésperas e as completas eram entoadas em toda a cristandade. Além disso, os monges e as freiras faziam trabalhos físicos, prestavam serviços de caridade e mantinham viva a erudição. Estudavam e copiavam as Escrituras e os escritos dos Pais da Igreja bem como a filosofia e a literatura clássicas. Foram líderes da chamada Renascença Carolíngia, período em que a escrita foi reformada e as ciências humanas definidas. Nas mãos dos monges, o ato de escrever tornou-se uma arte. Os mosteiros tiveram o monopólio da educação até à evolução da escola da catedral e da universidade na Alta Idade Média.

O monasticismo medieval antigo talvez tenha chegado a seu auge na fundação da Abadia de Cluny, na Burgúndia, no século X. Cluny estabeleceu um novo padrão de esplendor litúrgico. Ele também procurava escapar à corrupção, ao estabelecer sua independência do sistema feudal no qual estavam arraigadas todas as instituições medievais. Cluny e suas "filhas" (casas que fundava e disciplinava) exerceram uma enorme autoridade espiritual no século XI. Embora já não seja aceitável tirar conclusões diretas entre o movimento reformista de Cluny e o papado reformista de Gregório VII (1073-85), os dois representam respostas institucionais às rápidas mudanças na sociedade medieval.

Já em 1100 o monasticismo estava numa posição defensiva. Já não ficava claro que o serviço monástico prestado a Deus e à sociedade estava à altura do louvor e das ofertas que a sociedade abundantemente prestara aos mosteiros. Grandes doações de terras e outras formas de riqueza tornaram os monges ricos num período em que outras instituições medievais estavam assumindo os deveres sociais que anteriormente eram responsabilidade dos mosteiros. A popularidade dos mosteiros estava atraindo candidatos não muito devotos, e a aristocracia usava as grandes casas como repositório para moças solteiras e filhos mais jovens.

Contudo, justamente quando o monasticismo se aproximava da sua crise, apareceram novas ordens de reforma. Os cistercienses, sob seu líder mais influente, Bernardo de Claraval, procuravam uma nova vida de pureza evangélica. Restringiram a filiação a pessoas adultas, simplificaram os cultos, abandonaram todas as obrigações

feudais e tentaram restaurar a vida contemplativa. Os cartusianos procuraram recobrar o antigo espírito eremita dos pais do deserto. Retraíram-se da sociedade e tornaram-se um aspecto importante da frente medieval, derrubando florestas e abrindo novas terras para a agricultura. Seu papel na evolução da criação de ovelhas e na indústria madeireira foi de valor incalculável.

Talvez o último grande reavivamento do espírito monástico tenha chegado no outono da Idade Média, com o aparecimento das ordens mendicantes. Os dominicanos e franciscanos captaram a imaginação coletiva de uma sociedade em crise. Francisco de Assis representou a perfeição do idealismo monástico e cristão em seu esforço de imitar a vida de Cristo em toda a sua pureza e simplicidade. Ao levar o ideal apostólico para fora do mosteiro, Francisco lhe deu um último florescimento na cultura que o originara.

Na história moderna, o monasticismo sofreu três grandes golpes: a Reforma, o Iluminismo, e o secularismo do século XX. Em geral, os líderes da Reforma acreditavam que os monges não se conformavam realmente com uma regra de vida simples e evangélica, que as repetições de suas orações, jejuns e cerimônias não faziam sentido, e que eles mesmos não tinham valor algum para a sociedade. As vastas riquezas que tinham acumulado pareceriam mais bem investidas no atendimento às necessidades gerais do público. Aqueles monges que realmente tinham cumprido seus votos eram considerados cortados da verdadeira liberdade cristã em vidas que eram fúteis e não-realizadas. Sempre onde a Reforma triunfava, os mosteiros eram desoficializados. Em termos diferentes, o Iluminismo do século XVIII também argumentou que os mosteiros eram inúteis. Os liberais os consideravam corruptos e desnaturados, conservando a superstição do regime antigo. O século XX tem testemunhado o declínio rápido das ordens religiosas.

C. T. MARSHALL

Veja também BASÍLIO MAGNO; ORDEM FRANCISCANA.

Bibliografia. C. Brooke, *The Monastic World*; E. C. Butler, *Benedictine Monachism*; O. Chadwick, *Western Asceticism*; K. Hughes, *The Church in Early Irish Society*; D. Knowles, *Christian Monasticism*; J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*; L. J. Lekai, *The Cistercians: Ideals and Reality*; W. Nigg, *Warriors of God.*

MONERGISMO. A posição que declara que "a graça de Deus é a única causa eficiente no iniciar e no efetuar da salvação". Essa posição, que é oposta ao sinergismo, é consistentemente afirmada pela tradição agostiniana dentro do cristianismo. Típica é a atitude de Martinho Lutero, que acreditava que a salvação era somente pela graça, mediante a fé, tendo chegado a essa posição através do seu estudo de Rm 1.16-17. A fé que recebe esta graça é em si mesma dádiva de Deus. Na sua explicação do terceiro artigo do Credo, Lutero comentou: "Creio que por minha própria razão ou forças não posso crer em Jesus Cristo, meu Senhor, nem chegar a Ele. Mas o Espírito Santo me chamou mediante o evangelho, iluminou-me com Seus dons e me santificou e conservou na fé verdadeira". O mesmo ensino constou da sua obra *Bondage of the Will* ("A Escravidão da Vontade"), onde ele afirmou: "A vontade do homem é como um animal de montaria que fica em pé entre dois cavaleiros. Se Deus montá-la, ela deseja e faz o que Deus deseja... Se Satanás montá-la, ela deseja e vai para onde Satanás quiser. Nem poderá escolher para qual cavaleiro correrá, nem qual deles procurará; mas os próprios cavaleiros lutam para resolverem quem a possuirá e dominará". Lutero considerava que o arrependimento era obra de Deus no homem, citando textos como

At 5.31 e 2 Tm 2.25. Embora a vontade humana fosse livre nas questões civis, no tocante às escolhas espirituais estava presa ao pecado. Este conceito foi refletido na Fórmula da Concórdia, que declarava que "o homem, por si mesmo, ou por meio dos seus poderes naturais, não pode contribuir com coisa alguma nem ajudar em sua salvação, de modo que a conversão não apenas é parcialmente, mas totalmente operação, dom, dádiva e obra exclusivas do Espírito Santo, que a realiza e leva a efeito, por Sua virtude e poder, através da Palavra, no entendimento, no coração e na vontade do homem".

A implicação dessa doutrina é que se alguém for salvo, é inteiramente obra de Deus; se alguém se perder, é inteiramente culpa do homem, que, embora não esteja livre para aceitar o evangelho, tem por natureza a capacidade de rejeitá-lo. Calvino desenvolveu sua teologia numa direção diferente. Sustentando, como Lutero, a soberania de Deus na conversão, Calvino diferia do reformador alemão, ao afirmar a perseverança dos santos (Lutero achava que era possível cair da graça) e ensinar que os perdidos eram condenados por Deus, porque Ele assim determinara (a condenação eterna era um mistério teológico, e não um mistério antropológico, como tinha sido para Lutero). Ao contrário tanto de Calvino quanto de Lutero, estava a posição predominante da Igreja Católica Romana, de que a graça mais a fé (em si mesma uma boa obra) traziam a conversão. Protestantes posteriores tais como Jacobus Arminius e João Wesley ressaltaram a responsabilidade humana bem como a soberania divina na questão de conversão.

C. G. FRY

Veja também SINERGISMO.

Bibliografia. D. W. H. Arnold e C. G. Fry, *The Way, the Truth, and the Life: An Introduction to Lutheran Cristianity*; J. T. Mueller, *Christian Dogmatics*; L. Berkhof, *Systematic Theology*.

MONISMO. Embora o termo fosse usado originalmente pelo filósofo alemão Christian Wolff (1679-1754), o monismo é uma posição filosófica com uma longa história que remonta aos filósofos pré-socráticos que apelavam a um único princípio unificador para explicar toda a diversidade de experiências observadas. Notável entre estes pensadores é Parmênides, que afirmava que a realidade é uma unicidade ou unidade não-diferenciada e que, conseqüentemente, é impossível a verdadeira mudança ou individualidade das coisas. O monismo é uma posição adotada no tocante à pergunta metafísica: "Quantas coisas existem?"

O monismo substancial ("uma só coisa") é o conceito de que existe uma só substância e de que toda a diversidade é irreal, em última análise. Esse conceito era sustentado por Spinoza, que alegava haver uma só substância ou coisa, que existe independente, e que tanto Deus quanto o universo são aspectos dessa substância. Além de ter muitos proponentes eminentes na tradição filosófica ocidental, o monismo substancial é uma doutrina do hinduísmo e do budismo. No hinduísmo, cada elemento da realidade faz parte da *maya* ou *prakriti*, e no budismo todas as coisas, em última análise, fazem parte de uma rede inter-relacionada.

O monismo atributivo ("uma só categoria") sustenta que há somente um *tipo* de coisa, mas muitas coisas individuais diferentes nessa categoria. O materialismo e o idealismo são formas diferentes do monismo atributivo. O materialista sustenta que a única categoria de existência em que se acham todas as coisas reais é a material, ao passo que o idealista diz que essa categoria é mental. Todos os monismos se opõem ao conceito dualista do universo, que afirma existirem as realidades materiais e imateriais (mentais e espirituais). O monismo atributivo discorda do monismo

substancial, ao declarar que a realidade, em última análise, é composta de muitas coisas, em vez de uma só. Muitos filósofos de destaque têm sido monistas atributivos, incluindo Bertrand Russell e Thomas Hobbes no lado materialista, e G. W. Leibniz e George Berkeley no campo dos idealistas.

A tradição intelectual cristã geralmente tem sustentado que o monismo substancial deixa de tratar à altura a distinção entre Deus e as criaturas, e que do monismo atributivo somente o idealismo é teologicamente aceitável.

D. B. FLETCHER

Bibliografia. F. C. Copleston, "Spinoza", in *A History of Philosophy,* IV; F. H. Bradley, *Appearance and Reality*; R. Hall, "Monism and Pluralism," *Encyclopedia of Philosophy*; J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*; A. M. Quinton, "Pluralism and Monism," em *EncyBrit*; B. Spinoza, *Ethics.*

MONOFISISMO. Derivado de *monos*, "único", e *physis*, "natureza", o monofisismo é a doutrina que sustenta que o Cristo encarnado tinha uma única natureza, divina, revestida de carne humana. Às vezes é chamado eutiquianismo, lembrando Eutíquio (m. 454), um de seus principais defensores. Desde o Concílio de Calcedônia, que confirmou como ortodoxa a doutrina das duas naturezas, divina e humana, o monofisismo tem sido considerado herético. Suas raízes provavelmente remontam a Apolinário (c. de 370), que dava tremenda ênfase à fusão entre o divino e o humano. Alexandria (em contraste com Antioquia) veio a ser a cidadela dessa doutrina, e Cirilo, embora fosse considerado ortodoxo, forneceu combustível para o fogo ateado por seu sucessor, Dióscoro, e Eutíquio, que negava que o corpo de Cristo era da mesma essência dos corpos dos homens. O principal oponente deles foi Leão I, de Roma, cuja formulação da doutrinas das duas naturezas numa só pessoa triunfou em Calcedônia.

Os monofisitas tendiam a dividir-se em dois grupos principais: os julianistas, que sustentavam a imortalidade e a incorruptibilidade do corpo encarnado de Cristo, e os severianos, mais ortodoxos, que rejeitavam o conceito eutiquiano de que o humano e o divino foram completamente misturados na encarnação. No remanescente dos jacobitas sírios e nas igrejas coptas e etíopes (e até certo ponto na igreja armênia) ele sobrevive até ao tempo presente.

D. A. HUBBARD

Veja também MONOTELISMO.

Bibliografia. A. A. Luce, *Monophysitism Past and Present*; R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies* e *The Council of Chalcedon*; E. R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People*; W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*; W. A. Wigram, *The Separation of the Monophysites.*

MONOTEÍSMO. A crença de que há um só Deus. Termos correlatos são: politeísmo (a crença de que há muitos deuses), o henoteísmo (a crença num deus supremo, embora sem excluir necessariamente a crença em outros deuses inferiores), a monolatria (a adoração de um só deus, sem negar necessariamente a existência de outros deuses), e o ateísmo (a negação da existência de qualquer deus, ou a descrença em tal existência).

O ateísmo não era especialmente atraente ao povo israelita nos tempos antigos, que estava convencido de que somente tolos seriam tão ignorantes espiritualmente, a ponto de negar a existência de um ser supremo (Sl 14.1; 53.1). Para o povo de Deus, o temor do Senhor era o princípio da sabedoria e do conhecimento (Sl 111.10; Pv 1.7;

9.10). Mas, embora os israelitas não tivessem dúvida de que havia pelo menos um Deus, as nações nas suas fronteiras os enfrentavam com a possibilidade atormentadora de que poderia haver mais do que um. O Egito, Fenícia, Arã, Amom, Moabe, Edom, — estas e outras nações foram politeístas, henoteístas ou monólatras no decurso de toda sua história nos tempos antigos. Uma das perguntas levantadas pelo AT era se Israel permaneceria monoteísta ou se seria atraído pelas opções religiosas preferidas por seus vizinhos pagãos.

Os estudiosos das religiões comparadas têm sugerido que as religiões da humanidade desenvolveram-se a partir de estágios inferiores, atingindo níveis cada vez mais elevados, sendo que o mais alto de todos é o monoteísmo. Eles propuseram que a religião israelita começou como animismo, a crença de que cada objeto natural é habitado por um espírito sobrenatural. Depois do animismo, eles nos dizem, desenvolveu-se em Israel a idéia de que alguns espíritos eram mais poderosos do que outros, e que mereciam ser chamados "deuses". Então, o mais poderoso de todos obtinha preeminência sobre os demais, e o povo passava a acreditar em sua autoridade suprema e a adorar somente a ele. Finalmente, Israel se dispôs a reconhecer que os deuses inferiores não tinham nenhuma existência mesmo. O estudo de religiões comparadas, portanto, freqüentemente ensina que a religião de Israel passou de um processo de evolução, saindo do animismo, passando pelo politeísmo e henoteísmo, até chegar ao monoteísmo.

Não se pode demonstrar, no entanto, que as religiões politeístas sempre reduzem gradualmente o número dos seus deuses, até, por fim, chegarem a um. Por exemplo, há um número incontável de deidades hindus (as estimativas variam entre centenas de milhares até 800 milhões, dependendo de como se define deidade), e o número parece até estar aumentando. Visto que uma religião pode acrescentar cada vez mais deidades, à medida que seus seguidores se tornam conscientes de mais e mais fenômenos naturais para divinizar, é igualmente plausível pressupor que o politeísmo seja o produto final da evolução de um monoteísmo original como também admitir o inverso.

O Monoteísmo e as Religiões Mundiais. Longe de ter se desenvolvido no decurso dos séculos da história de Israel, o monoteísmo é uma compreensão inspirada revelada por Deus ao Seu povo. O Deus da Bíblia, Criador de tudo quanto existe, fica fora do universo e não é uma parte dele. Somente três religiões modernas compartilham desse ponto de vista, e todas se baseiam na religião revelada do antigo Israel. (1) Os cultos das sinagogas no judaísmo sempre começam com Dt 6.4, uma declaração confessional conhecida como *Shema*: "Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor" (enfaticamente aprovada por Jesus, em Mc 12.28-29). (2) O maior apóstolo do cristianismo definiu o monoteísmo na sua forma mais clássica em 1 Tm 2.5: "Há um só Deus". (3) O islamismo (maometismo) tem milhões de seguidores que recitam esta oração, ao se prostrarem em direção a Meca, cinco vezes por dia: "Não há deus, senão Deus".

Algumas outras religiões modernas, tais como o zoroastrismo e a dos siques, ensinam formas de monoteísmo derivadas de sistemas dualistas ou politeístas anteriores. Ao contrário das três religiões baseadas na Bíblia, sugerem que Deus é uma parte do universo e não está separado dele. Somente a religião do AT e seus derivados proclamam um só Deus transcendente por natureza e imanente apenas por condescendência e graça (veja Is 57.15).

O Monoteísmo e o AT. O Livro de Gênesis começa com a suposição prévia de que há um só Deus verdadeiro, e tal suposição é mantida em todas as partes do AT. Contra o materialismo, que ensina que a matéria é tudo e eterna, Gn 1 ensina que a matéria teve um princípio e que Deus a criou e, portanto, está em posição de

superioridade a ela. Contra o panteísmo, que ensina que Deus está (ou os deuses estão) em tudo, Gn 1 ensina que Deus está acima de todas as coisas e separado delas. Contra o dualismo, que postula uma luta contínua entre dois deuses ou princípios (um sendo bom, e o outro, mau), Gn 1 postula um só Deus benevolente que declara que cada uma de Suas obras de criação é "boa" e que resume a semana da criação ao proclamá-la "muito boa" (Gn 1.31).

Mas, outras alternativas, comumente sustentadas pelas religiões em geral, influenciaram as lutas espirituais do povo hebreu do período patriarcal em diante. O politeísmo caracterizava os ancestrais de Abraão (Js 24.2), seus parentes (Gn 31.19) e seus descendentes (Gn 35.2). Embora as três religiões monoteístas baseadas na Bíblia reivindiquem Abraão como seu fundador, o monoteísmo de Abraão era talvez mais prático do que teórico. Deus monopolizou sua lealdade, a ponto de Abraão não ter lugar nem tempo para deidades concorrentes, mas em nenhum local em Gênesis ele claramente nega a existência delas.

Em contraste, Moisés definiu a natureza de Deus de modo claramente monoteísta (Dt 4.35, 39; 32.39). O primeiro dos Dez Mandamentos, "Não terás outros deuses diante de mim" (Ex 20.3; Dt 5.7), insiste que Israel deve ter um só objeto de fé e de adoração. Elias, no Monte Carmelo também exigiu que o povo fizesse uma escolha entre o Senhor e outro deus (veja também Js 24.15), porque era tanto impróprio quanto estulto continuar a "coxear entre dois pensamentos" (1 Rs 18.21).

Os profetas escritores do século VIII a.C. em diante reforçaram a doutrina monoteísta, ao constantemente lembrar a Israel do vasto abismo que separava o Senhor e os ídolos pagãos com os chamados deuses que representavam (Os 4.12; Is 2.8, 20; 17.8; 31. 7; Jr 10.5, 10). Depois de Jerusalém ter sido destruída em 586 a.C., o povo de Judá abandonou a idolatria de uma vez para sempre. O excessivo politeísmo da Babilônia era revoltante aos exilados e ajudou a fazer dos judeus um povo verdadeiramente monoteísta. O judaísmo compartilha hoje, juntamente com o cristianismo, da afirmação do Senhor que nos veio através de Isaías: "Não há outro Deus senão eu" (Is 45.21).

O Monoteísmo e a Trindade. Deus não Se revelou em termos trinitários claramente definidos no AT, pois isso teria oferecido tentações desnecessárias ao politeísmo, à luz da cultura antiga. Mas o AT prepara o caminho para a doutrina da Trindade de várias maneiras: (1) ele aplica uma palavra no plural para Deus (*ᵉlōhim*) com verbos no singular (Gn 1.1 e várias outras). (2) Emprega várias fórmulas triádicas com referência a Deus (*e.g.*, a visitação de três homens, em Gn 18.2, o nome tríplice do Deus dos patriarcas em Ex 3.15 e várias outras, e o "Santo" pronunciado três vezes, em Is 6.3). (3) O "anjo de Deus/do Senhor", às vezes, diz que Deus o enviou e, às vezes, fala como se ele mesmo fosse Deus. (4) O Pai, o Espírito e a Palavra estão todos ativos na criação (Gn 1.1-3, veja também Jo 1.1-3).

O Monoteísmo e o NT. Embora o NT afirme o trinitarismo (veja *e.g.*, Mt 28.19; 2 Co 13.14), ele também é declaradamente monoteísta (veja *e.g.*, At 17.22-31). Para os escritores do NT não existia conflito algum entre os ensinos de que Deus é um só e de que, ao mesmo tempo, Ele é três em um. Paulo, o monoteísta, pode declarar com confiança que "não há senão um só Deus" (1 Co 8.4), e, imediatamente depois, usando uma fórmula trinitária, declara com confiança igual que "há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para quem existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós também por ele" (8.6).

R. YOUNGBLOOD

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; TRINDADE; TEÍSMO.

Bibliografia. P. Lapide e J. Moltmann, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine*; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*; R. Youngblood, *The Heart of the OT*.

MONOTELISMO. Heresia que prevaleceu especialmente na Igreja oriental no século VII, que dizia que assim como Cristo tinha uma só natureza (o monofisismo) assim também Ele tinha uma só vontade (grego: *monos*, "só"; *thelein* "querer"). O imperador Heráclio procurou reconciliar os bispos monofisitas, que sustentavam que as naturezas humana e divina em Cristo foram fundidas para formar uma terceira, ao oferecer na sua *ecthesis* (declaração de fé), em 638, o conceito de que Cristo operava através de uma energia divino-humana. Este meio-termo foi originalmente aceito por Constantinopla e por Roma, mas Sofrônio, que pouco depois veio a ser Bispo de Jerusalém, organizou a oposição ortodoxa ao monotelismo. Uma excelente defesa da pessoa de Cristo como sendo uma só em duas naturezas e com duas vontades foi feita por João de Damasco. O Concílio de Calcedônia tinha declarado que "Cristo tem duas naturezas". Essa declaração foi emendada pelo Concílio de Constantinopla, que declarou que Cristo tinha duas vontades, sendo que Sua vontade humana estava sujeita à divina.

W. N. KERR

Veja também MONOFISISMO.

Bibliografia. John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, Bk. III. caps. 3-24; A. Harnack, *History of Dogma*, IV, 252-67; A. A. Luce, *Monophysitism*; H. P. Liddon, *The Divinity of Our Lord*.

MONTANISMO. Movimento profético surgido na Frígia, na Ásia Menor Romana (Turquia), por volta de 172. Atraiu muitos seguidores, especialmente no Oriente, mas conquistou seu adepto mais notável na pessoa de Tertuliano. Depois de um período de incerteza, especialmente em Roma, o montanismo foi condenado por sínodos de bispos na Ásia e outros lugares. Uma seita residual persistiu na Frígia durante alguns séculos.

As principais companheiras de Montano, um recém-convertido que não detinha nenhum cargo eclesiástico, foram as profetisas Prisca (Priscila) e Maximila. Aquilo que chamavam de a "Nova Profecia" era basicamente um chamado ao preparo para a volta de Cristo, prestando-se atenção à voz do "Parácleto" que falava, freqüentemente na primeira pessoa, através das suas porta-vozes proféticas. Elas afirmavam pertencer à linhagem da profecia cristã, que era bem evidenciada na Ásia — *e.g.*, por João, no Apocalipse — mas sua maneira extática de falar era (falsamente) taxada de contrária à tradição da profecia israelita e cristã. Além disso, o movimento despertou a hostilidade dos líderes eclesiásticos, devido ao destaque incomum dado às mulheres, ousadia esta que parecia procurar o martírio, devido às predições confiantes da consumação iminente (que, com o passar do tempo foram desmascaradas como falsas por seu não-cumprimento), à consagração de aldeias obscuras da Frígia, tais como Pepuza, como prenúncios da nova Jerusalém, e por seu ascetismo severo que desfazia casamentos, prolongava os jejuns e permitia somente uma dieta seca (xerofagia). Nada de rigorosamente herético podia ser levantado contra o montanismo. Qualquer ligação com o monarquianismo era acidental. Embora nenhum dos seus opositores católicos duvidasse da continuação da profecia na igreja, o montanismo irrompeu numa época em que a consolidação da ordem católica e a conformidade com a tradição apostólica preocupavam os bispos. As pretensões extravagantes das profetisas, que não visavam por si tomar o lugar do emergente NT das Escrituras cristãs, pareciam ser uma ameaça contra a autoridade episcopal e bíblica. O reconhecimento do "Parácleto" na Nova

Profecia era a pedra de toque de autenticidade para os montanistas.

Tertuliano, cujo rigor religioso tendia naturalmente em direção à Nova Profecia, negligenciou alguns dos aspectos mais excêntricos do movimento frígio, e ressaltou o desenvolvimento da ética inculcada pelo Espírito, cumprindo, assim, as promessas de Cristo, em Jo 14-16. As "coisas maiores" que estavam para vir da parte do "Parácleto" eram os padrões mais exigentes de disciplina requeridos dos cristãos espirituais, tais como a negação do novo casamento a pessoas viúvas e do perdão pós-batismal de pecados graves. A obra africana contemporânea *Paixão de Perpétua* exaltava de modo semelhante os acontecimentos recentes, especialmente os martírios destemidos, como evidência da graça superabundante do Espírito decretada para os últimos dias. Conforme a expressão de Tertuliano, se a engenhosidade do diabo aumenta dia após dia, por que a obra de Deus teria deixado de atingir novas alturas? A Nova Profecia parecia quase reivindicar para si mesma um lugar especial na história da salvação.

D. F. WRIGHT

Bibliografia. H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, cap. 8, e *The Formation of the Christian Bible*; D. Powell, "Tertullianist and Cataphrygians,"*VC* 29:33-54; D. F.Wright, "Why Were the Montanists Condemned?" *Them* 2:15-22.

MORDOMIA (gr. *oikonomia*, que significa "administração de um lar"). A administração de deveres ou bens pelos quais a pessoa é responsável. A pessoa que administra o lar é chamada "mordomo" (*oikonomos*, "lei da casa") ou "superintendente" (*epitropos*). A idéia tem suas raízes na instituição da escravidão. O senhor nomeava um escravo para administrar seu lar com todo o patrimônio, inclusive ensinar e disciplinar os membros da família, especialmente outros escravos e as crianças. Um exemplo clássico é a posição de José na casa de Potifar (Gn 39.4-6). A idéia comum de mordomia é encontrada em várias passagens do NT, notavelmente na parábola do administrador infiel (Lc 16.1-8; cf. Mt 20.8; Lc 12.42). O tutor de uma criança menor também podia ser chamado de mordomo (Gl 4.2). Esse uso é mais comum nos papiros. Um oficial do governo podia ser chamado mordomo (*oikonomos*, Rm 16.23 [ARA "tesoureiro"]) ou "procurador" (*epitropos*, Lc 8.3).

A idéia de que o homem é mordomo de Deus no seu relacionamento com o mundo e sua própria vida é inerente na história da criação (Gn 1-3), onde ele é nomeado senhor de todas as coisas, menos de si próprio. No NT, a palavra, quando não é usada em seu sentido corriqueiro, refere-se à administração dos dons de Deus, especialmente à pregação do evangelho. Por metonímia, a mordomia pode referir-se à provisão de Deus para a era cristã ("dispensação", Ef 1.10; 3.9), sendo que este plano inclui confiar ao homem a mensagem do evangelho. Essa idéia fica explícita em 1 Co 9.17; Ef 3.2; Cl 1.25; 1 Co 4.1-2; Tt 1.7. A mordomia é ampliada em 1 Pe 4.10, passando a incluir todos os cristãos e os dons graciosos de Deus. Um emprego incomum da palavra acha-se em 1 Tm 1.4, onde parece referir-se à disciplina e ao treinamento do cristão no âmbito da fé [ARA "serviço"]. A exigência feita aos mordomos de Deus, assim como aos mordomos dos homens, é a fidelidade, isto é, administrar aquilo que lhes foi confiado, de acordo com as instruções recebidas.

A ênfase moderna na mordomia dos bens, embora seja verdadeira, pode tender a obscurecer o fato de que a mordomia básica do cristão é a do evangelho, e inclui o modo de utilizar toda sua vida e não somente seu dinheiro.

F. L. FISHER

Bibliografia. J. Goetzmann, *NDITNT*, I, 371ss.; J. Reumann, "Oikonomia–Terms in Paul in Comparison with Lucan Heilsgeschichte," *NTS* 13:147ss.

MORMONISMO. Os mórmons, segundo geralmente são chamados, representam um movimento religioso novo do século XIX com elevado grau de sucesso. Hoje, então divididos em dois grupos principais: a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, dirigida pela sua matriz em Salt Lake City, estado de Utah, E.U.A., e a Igreja Reorganizada de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, com matriz em Independence, estado de Missouri, E.U.A. Além desses grupos maiores, existem vários grupos menores, "fundamentalistas". Hoje, a igreja em Utah declara ter mais de 3 milhões de membros, ao passo que a Igreja Reorganizada declara ter cerca de 600.000 adeptos.

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias foi originalmente organizada em 6 de abril de 1830, em Fayette, Nova Iorque, por Joseph Smith. Pouco depois da sua formação, seus membros se transferiram para Kirtland, estado de Ohio, e depois para Jackson, estado do Missouri, como resultado de intensa oposição contra eles. Finalmente, estabeleceram-se num lugar que chamaram de Nauvoo, à beira do rio Mississipi, no estado de Illinois. Ali, prosperaram e edificaram uma cidade florescente.

Em 12 de julho de 1843, Smith recebeu uma revelação no sentido de permitir a poligamia, e isto levou quatro convertidos decepcionados a fundar um jornal anti-mórmon. Esse jornal, o *Expositor* de Nauvoo, em sua única edição publicada, denunciou Joseph Smith em 7 de junho de 1844. Por causa disso, os irmãos de Smith incendiaram o escritório do jornal e o destruíram totalmente. Como resultado, Joseph Smith e seu irmão Hyrum foram encarcerados em Carthage e, ali, em 27 de junho de 1844, foram brutalmente assassinados quando uma turba tomou o cárcere por assalto.

Depois do assassinato de Joseph Smith, a maioria dos mórmons aceitou a liderança de Brigham Young. Uma minoria cerrou fileiras com a esposa legítima de Joseph, com os respectivos filhos, e formou a Igreja Reorganizada. Sob a liderança de Young, os mórmons saíram de Nauvoo, em 1847, e migraram em carros de bois para Utah, no oeste. Ali, durante mais de trinta anos, Brigham Young governou a Igreja dos Mórmons e lançou os alicerces da força que ela atualmente representa.

O mormonismo tem um duplo fundamento. O primeiro é a alegação de Joseph Smith no sentido de ter recebido placas de ouro nas quais escrituras antigas estavam supostamente gravadas. Smith disse que traduziu essas placas e, posteriormente, em 1830, as publicou com o nome de *O Livro de Mórmon.* O segundo alicerce é a alegação de Joseph Smith no sentido de ter conhecido pessoalmente o Jesus vivo e de ter recebido, a partir de então, revelações contínuas da parte de Deus. A substância dessas revelações contínuas acha-se na publicação mórmon *A Doutrina e as Alianças,* ao passo que um relato do encontro entre Joseph Smith e Jesus, bem como da descoberta do *Livro de Mórmon* acha-se em *A Pérola de Grande Valor.* Esse útlimo livro também contém o texto de dois papiros egípcios que Joseph Smith supostamente traduzira, além da sua tradução de vários trechos da Bíblia. Em seu conjunto, *O Livro de Mórmon, A Doutrina e as Alianças* e *A Pérola de Grande Valor* formam a base da revelação contínua do mormonismo. Depois da morte de Smith, essas revelações foram suplementadas por outras que a igreja alega terem sido dadas aos seus líderes.

O Livro de Mórmon é uma estória de aventuras, sem complicações, escrita no estilo da história bíblica. Ele diz respeito a duas civilizações antigas localizadas no continente norte-americano. A primeira foi fundada por refugiados da Torre de Babel. Esse povo atravessou a Europa e emigrou para o litoral a leste da América Central. Os

fundadores da segunda civilização emigraram de Jerusalém em cerca de 600 a.C. Esse grupo, conforme diz a estória, atravessou o Oceano Pacífico em barcos, semelhantes a arcas. Depois de terem chegado à América, esses dois grupos, segundo se diz, fundaram as grandes civilizações. A primeira civilização era a dos "jardeítas". Esta foi totalmente destruída por causa da corrupção deles. O segundo grupo foi formado por judeus piedosos liderados por um homem chamado Nefi. Inicialmente, o grupo de Nefi prosperou e construiu grandes cidades. Mas, como seus antepassados na Palestina, muitos se apostataram e deixaram de adorar o Deus verdadeiro. Como resultado, sua civilização foi assediada por guerras civis e acabou se destruindo. Os descendentes dos apóstatas permaneceram no continente norte-americano como índios. Em *O Livro de Mórmon* os índios são chamados "lamanitas" que, como resultado da apostasia, receberam a maldição de uma pele escura.

O Livro de Mórmon alega que Cristo visitou a América do Norte depois da Sua ressurreição, revelou-Se aos nefitas, pregou a eles o evangelho e fundou uma igreja entre eles. Os nefitas acabaram sendo destruídos pelos lamanitas numa grande batalha perto de Palmyra, estado de Nova Iorque, em cerca de 428 d.C. Quase 1.400 anos mais tarde, segundo as alegações dos mórmons, Joseph Smith recebeu a revelação do registro dessas civilizações, na forma de "hieroglifos egípcios reformados" escritos em placas de ouro. Com a ajuda de óculos sobrenaturais, chamados "urim" e "tumim", traduziu para o inglês o idioma desconhecido, resultando disso *O Livro de Mórmon*. Segundo os Estatutos de Fé da Igreja Mórmon e a teologia do *Livro de Mórmon*, o mormonismo é essencialmente cristão. Essas obras apresentam conceitos semelhantes àqueles de muitas outras igrejas cristãs, mas tal semelhança é enganosa. A teologia mórmon *não* se baseia nos Artigos de Fé publicamente declarados, nem nos ensinos do *Livro de Mórmon*. Pelo contrário, a essência da teologia mórmon provém das revelações contínuas recebidas por Joseph Smith e pelos líderes mórmons posteriores.

O mormonismo ensina que Deus Pai tem corpo, e que o destino do homem é desenvolver-se até se tornar uma deidade. Este ensino está resumido no dito popular dos mórmons: "Assim como o homem é, Deus já era: assim como Deus agora é, o homem pode vir a ser". Esta crença inclui o conceito das almas preexistentes que recebem um corpo na terra e se tornam seres humanos como parte da experiência probatória que determina a sua futura existência celeste. De modo contrário aos ensinamentos da Bíblia, a rebelião do homem contra Deus, chamada de "Queda" na teologia cristã, é considerada necessária. A teologia mórmon ensina que se Adão não tivesse comido o fruto proibido, nunca teria tido filhos. Por isso, Adão, para propagar a raça e cumprir seu destino celestial, teve que desobedecer a Deus. Dessa maneira, num sentido muito real, foi a queda do homem que salvou a raça humana. Essa doutrina está encaixada num conceito evolucionista de progresso eterno que reflete o pensamento popular e a especulação científica nos tempos de Joseph Smith. Por lealdade à idéia de um estado probatório, a doutrina da justificação pela fé é rejeitada na teologia mórmon, que prefere a salvação pelas obras como a base para se determinar o futuro modo de existência das pessoas. O propósito da expiação feita por Cristo, então, passar a ser de simples garantia de que os seres humanos serão ressuscitados da morte física. Na ocasião da ressurreição, no entanto, será atribuído aos seres humanos um lugar em uma das três regiões celestiais, de conformidade com o tipo de vida que levaram na terra.

A Igreja Mórmon alega ser a única igreja verdadeira, porque seus líderes continuam a receber revelações da parte de Deus. Além disso, alega possuir os poderes do sacerdócio de Arão e Melquisedeque, no qual os membros do sexo masculino

devem ser iniciados.

Como organização social, a Igreja Mórmon exibe muitas qualidades admiráveis. Promove extensos programas de assistência social para seus membros, dirige uma grande organização missionária e educacional e incentiva a vida no lar. Espera-se dos mórmons que participem daquilo que é chamado "trabalho do templo". Trata-se do batismo por "procuração" dos antepassados e do "casamento celestial". Os mórmons acreditam que, como acréscimo ao casamento temporal, os membros das igrejas podem ser selados com suas famílias, "para o tempo e a eternidade" mediante um processo chamado "casamento celestial".

Durante a década de 1960, a comunidade mórmon ficou preocupada com a exclusão dos negros do sacerdócio. Em 1978, porém, o presidente da igreja declarou que recebera uma nova revelação que admitia os negros ao sacerdócio. Hoje, uma das questões mais controvertidas dentro da Igreja Mórmon é a posição das mulheres, que também estão excluídas do sacerdócio. Além desses problemas sociais, vários desafios intelectuais abalaram a vida intelectual dos mórmons nessas últimas duas décadas. Entre eles, há sérias dúvidas quanto à tradução de *The Book of Abraham* e *A Pérola de Grande Preço*, e quanto à pessoa de Joseph Smith, suas visões e reivindicações históricas.

Boa parte das críticas tem surgido dos ex-mórmons que se decepcionaram com aquilo que consideram ser a recusa da hierarquia eclesiástica em enfrentar dúvidas quanto à autenticidade do mormonismo. Entre os ex-mórmons críticos mais importantes está Fawn Brodie, cuja biografia de Joseph Smith: *No Man Knows My History ("Ninguém Conhece a Minha História")*, subverte gravemente a história oficial do mormonismo, e Gerald e Sandra Tanner, cuja "Companhia de Microfilmagem Moderna" apresentou numerosos documentos que desmentem a versão oficial da história do mormonismo original e do desenvolvimento da doutrina mórmon. Dentro da própria Igreja Mórmon, um debate vigoroso tem sido levado a efeito nos jornais tais como *Dialog* e *Moonstone*. O rigor com que os estudiosos mórmons mais jovens enfrentam o estudo da sua própria história nesses jornais é uma clara indicação do poder que o mormonismo tem de sobreviver às críticas prolongadas.

Embora os jovens missionários mórmons freqüentemente apresentem o mormonismo como uma forma de cristianismo norte-americana, levemente modificada, essa abordagem não descreve fielmente a teologia mórmon nem a tradição cristã. Como um novo movimento religioso, o mormonismo representa uma síntese dinâmica do reavivamentismo nas fronteiras do oeste dos E.U.A, da intensa experiência religiosa e das filosofias evolucionistas populares, e do respeito por Jesus e pela ética cristã. Esta combinação de crenças exerce forte atração sobre muitas pessoas que não se interessam pela história e teologia cristãs, ou que nelas não estão incluídas.

O Mormonismo no Brasil. Em dezembro de 1925, os seis primeiros convertidos ao mormonismo na América do Sul, na Argentina, foram batizados criando a Missão Sul-americana da Organização Mórmon. Os missionários que trabalhavam na Argentina vieram ao Brasil, em 1927, à procura de mórmons alemães. Em 1928, a mesma missão enviou dois missionários — William Fred Heinz e Emo Anton Joseph Schindler — para Santa Catarina, em função da comunidade alemã ali existente. A Missão Brasileira nasceu em maio de 1935. No ano seguinte ocorreram os primeiros batismos, e até 1938 foram alcançados apenas alemães. Depois deste ano, foram iniciadas pregações em português em algumas cidades do sul e sudeste do Brasil. Entre 1941 e 1945 (época da Segunda Guerra Mundial) foi suspensa a vinda de missionários dos E.U.A. e os que aqui estavam tiveram de regressar àquele país. A segunda fase do trabalho missionário mórmon teve início no fim de 1945. O presidente da Igreja, Davi O. Mckay visitou o Brasil

em 1945. Nesse ano ocorreram 88 batismos e, em 1957, apenas três anos depois, este número chegou a 503. Em 1959, foi criada a Missão Brasileira do Sul. Em 1966, foi organizada a primeira Estaca Brasileira em São Paulo (uma espécie de sede regional). Em 1968, a Missão Brasileira foi dividida entre Missão Brasileira e Missão Brasileira do Norte. Em 1980, havia 19 estacas e 5 missões organizadas no país. Somente o estado do Piauí ainda não tinha sido atingido pelos mórmons. A última edição de *Batalha Mundial* (1987 — Ed. Vida Nova) relata a existência de 161.800 mórmons no Brasil. O maior número deles está concentrado no estado de São Paulo.

I. HEXHAM e L. A. T. SAYÃO

Veja também SEITAS.

Bibliografia. T. O'Dea, *The Mormons;* G. E. Talmage, *A Study of the Articles of Faith*; G. e S. Tanner, *Mormonism: Shadow or Reality.*

MORTALIDADE. O homem não precisa apelar a um silogismo aristotélico (todos os homens são mortais, etc.) para demonstrar sua mortalidade. Esta é evidente em si mesma. Tão certo como o fato de ter nascido, ele passará pela experiência da morte. O fato é indiscutível; o "por quê" da mortalidade precisa ser examinado. Ao sondarmos o NT, descobrimos que a causa da mortalidade não está aberta a especulação. "O salário do pecado é a morte" (Rm 6.23); "Por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte" (Rm 5.12). Assim, a mortalidade não é um problema biológico, mas teológico. O homem virou suas costas a Deus, "que vivifica os mortos e chama à existência as coisas que não existem" (Rm 4.17) e, como resultado, separou-se da raiz da sua existência, tornando-se sujeito à morte. Apenas através da morte vicária e da ressurreição de Jesus Cristo o poder do pecado foi quebrado e o cristão é liberto do círculo terrível de pecado e morte (Rm 4.25; 5.6ss.; 2 Co 5.14ss.; 1 Ts 5.10; Hb 2.9ss.; 1 Pe 3.18; Ap 1.17-18). Aqueles que recusam a oferta da vida que Deus apresenta por meio de Cristo escolhem, no lugar dela, a "segunda morte", uma existência eterna e irrevogável separada do Deus a quem desprezaram (Jo 8.21, 24; 2 Ts 1.8-9; Hb 10.26-27, 31; Jd 12-13; Ap 20.12-15).

A teologia dos adventistas do sétimo dia entende que o homem é mortal e que a imortalidade é outorgada aos mortos justos na segunda vinda de Cristo. Aquele que continuar impenitente até o fim, incluindo Satanás, será reduzido a um estado de não-existência pelo fogo do último dia.

A Ciência Cristã entende que a mortalidade do homem é uma ilusão. A Sra. Eddy declarou que a única realidade do pecado, da enfermidade e da morte é o terrível fato de que essas irrealidades parecem reais à crença humana enganada, até que Deus remova os disfarces delas.

O Novo Pensamento, representado por seu expositor mais prolífico, Ernest Holmes, entende que a mortalidade do homem é real, mas não oferece nenhuma razão substancial para sua existência. O pecado é apenas um nome errado; não existem pecados, mas apenas enganos, e nenhum castigo, mas somente conseqüências. Deus não pune o pecado. À medida que corrigimos nossos erros, estamos, na realidade, perdoando a nós mesmos.

Karl Rahner, embora espose o conceito de que a mortalidade resulta do pecado humano, passa a sugerir que isso não quer dizer que, à parte do pecado, o homem poderia continuar para sempre na terra. Sua vida certamente terminaria, mas de uma maneira que teria permitido a consumação perfeita da sua vida pessoal em forma corpórea, sem a dissolução violenta da sua constituição física através de alguma força

externa. Seu fim teria sido "uma morte sem morrer", a afirmação *interior*, pura e ativa, de todo o homem, incluindo aquela receptividade ao cosmos em sua totalidade, que, agora, é possível somente aos redimidos.

Há três implicações éticas essenciais no fato da mortalidade humana. Em primeiro lugar, embora o homem não tenha responsabilidade alguma pelo fato de sua existência, há questões morais implícitas no fato de sua mortalidade. Deus reservou para Si o direito de determinar a hora do nascimento e da morte do homem. Quando, no entanto, o Decálogo declara: "Não matarás", subentende-se a liberdade de o homem usurpar tal autoridade e precipitar sua própria morte ou a de outra pessoa. Ele *é* responsável por isso.

Em segundo lugar, a mortalidade do homem acrescenta dimensões éticas à experiência da procriação humana. Os casais que escolhem ter filhos devem ter consciência de que se unem não somente para criar uma nova vida, como também uma entidade sujeita à morte. A responsabilidade moral de sustentar a nova vida física certamente está subentendida. As famílias cristãs também reconhecem que têm a responsabilidade do testemunho cristão e dos cuidados para com seus filhos, que precisam estar preparados para o momento inevitável da vida, a saber: o julgamento após a morte.

Em terceiro lugar, naquilo que foi dito acima estão implícitas questões críticas como o aborto, o controle de natalidade, a eutanásia, os transplantes dos órgãos vitais, todo o espectro das questões relacionadas com a guerra e muitas outras.

F. R. HARM

Veja também IMORTALIDADE CONDICIONAL; ANIQUILAÇÃO.

Bibliografia. W. Schmithals, *NDITNT*, III, 195-213; M. B. Eddy, *Science and Health with Key to the Scriptures*; E. Holmes, *The Science of Mind*; F. R. Harm, *How to Respond to the Science Religions*; F. B. James, *Truth and Health*; K. Rahner, *On the Theology of Death*.

MORTE. A morte tem preocupado o pensamento cristão durante séculos, quer em seus aspectos físicos, como a interrupção da vida no corpo e como devemos preparar-nos para ela, quer em seus aspectos espirituais, como a separação de Deus e como ela pode ser vencida. Estas perspectivas desenvolvem-se de uma variedade de elementos na literatura bíblica.

Os Períodos Veterotestamentário e Intertestamentário. No AT a morte é normalmente vista como uma parte natural da existência humana: Adão não era visto como imortal por criação. O alvo era viver uma vida longa e ativa, e morrer em paz. Uma morte precoce era um grande mal (2 Rs 20.1-11) e indicava o castigo divino pelo pecado (Gn 2-3; Dt 30.15; Jr 21.8; Ez 18.21-32). Visto que a morte fazia as pessoas se afastarem do povo de Deus, da adoração e do próprio Deus (somente raras vezes, e na literatura posterior, Deus consola as pessoas diante da morte ou está presente aos mortos, Sl 73. 23-28; 139.8), ela não era uma coisa boa. Sendo assim, o suicídio era raro (1 Sm 31; 2 Sm 17.23) e a pena da morte ("ele será cortado do meio do seu povo"), severa.

No período intertestamentário, a idéia de que a própria morte é um mal, vista pela primeira vez em Ec 3.19-29, cresce sob a influência grega e debaixo de maior reflexão. Não apenas a morte prematura, como também toda morte é resultado do pecado (2 Ap. Bar. 54-19; 2 Ed 3.7). Há, também, o desenvolvimento da idéia de que não morre a pessoa inteira, mas somente seu corpo. A alma continua viva, para aguardar a ressurreição (1 En 102) ou para gozar de sua imortalidade natural, livre do corpo (Sab. 3.4; 4.1; 4 Mac. 16. 13; 17.12), que era essencialmente uma idéia grega. Há, portanto,

uma aceitação cada vez maior do suicídio como algo que, às vezes, em certos casos, era melhor do que uma vida ignóbil (*e.g.*, Josefo, *Guerra* 7.325ss.). Por outro lado, os que acreditavam na ressurreição também falavam de uma morte eterna que correspondia à vida ressurreta (2 Ed 7.31-44).

O NT. No NT, que concentra sua atenção num Senhor crucificado e ressurreto, a morte é um problema teológico. A imortalidade pertence exclusivamente a Deus (1 Tm 6.16), de modo que os seres humanos vivem naturalmente com medo da morte (Mt 4.16; Hb 2.15). Mas se Deus é a fonte de toda a vida (Rm 4.17), a morte forçosamente deve ser o resultado do fato de alguém ser afastado de Deus, processo este iniciado por Adão (Rm 5.15, 17-18; 1 co 15.22) e do qual cada ser humano agora participa (Rm 3.23; 5.12), trazendo sobre si mesmo o resultado inevitável de semelhante separação de Deus (Rm 6.23; Hb 9.27). A morte, pois, é um poder que domina a vida atual do indivíduo, não apenas algo que acontece no fim da vida. É na separação de Deus, na morte espiritual, que a pessoa vive durante toda a sua vida. A morte ou alienação de Deus é o fator que todas as vidas humanas naturais (a vida segundo a carne, Rm 8.6; 1 Jo 3.14) têm em comum, porque o pecado, com sua morte resultante, vive dentro da pessoa, a despeito da lei de Deus (Rm 7.9; 1 Co 15.56; Tg 1.15). O arqui-rebelde Satanás é o senhor da morte (Hb 21.4); realmente, a própria morte pode ser vista como um poder demoníaco (1 Co 15.26.27; Ap 6.8; 20.13-14).

As boas novas no NT são de que Cristo, que não precisava ter morrido (pois Ele era impecável), entrou na morte (Fp 2.7; 1 Co 5.7; 1 Pe 3.18), morrendo "por nós" (Mc 10.45; Rm 5.6; 1 Ts 5.10; Hb 2.9), venceu o diabo e a morte, e ascendeu possuindo poder sobre eles (Hb 2.14-15; Ap 1.17-18, as chaves da morte). Cristo, portanto, quebra o poder da morte sobre Seus seguidores, aqueles que estão reunidos com Ele ou "batizados em Cristo" (Rm 6.3-4) e que, portanto, morrem com Ele para o mundo e o pecado (Rm 7.6; Gl 6.14; Cl 2.20). O cristão passa pela experiência da morte em Cristo, mas agora está separado, não de Deus, mas do mundo e do pecado, que estão mortos segundo o sentido da separação, porque a vida nele é a vida de Cristo (2 Co 4.10; 5.14-15; Cl 3.3). Em outras palavras, o efeito do ministério de Jesus foi dar a vida ou vivificar os mortos, não somente no fim da era, mas imediatamente. Aqueles que se entregam a Cristo passam, agora, da morte para a vida (Jo 5.24) e nunca vêem a morte verdadeira (Jo 8.51-52), embora o mundo como um todo já esteja morto (Ap 3.2) e a caminho da eterna separação de Deus, a segunda morte (Ap 20.14).

Os cristãos continuam sendo mortais, de modo que morrem fisicamente, mas morrem "em Cristo" (1 Ts 4.16) ou "adormecem"' (At 7.60; Jo 11.11-14; 1 Co 7.39; 15.6, 18, 20, 51; 1 Ts 4.13-15). A morte física é uma inimiga potencialmente vencida por Cristo, mas ainda não foi derrotada na experiência física individual (Rm 8.9-11; 1 Co 15.26). Apesar disso, seu ferrão já foi retirado, porque não pode separar de Cristo o cristão, mas, pelo contrário, o coloca ainda mais perto dEle (Rm 8.38-39; 2 Co 5.1-10; Fp 1.20-21) que, como o Ressuscitado, chamará todos os crentes de volta à vida física transformada, além da vida espiritual da qual já desfrutam (1 Co 15.20; Cl 1.12).

A Igreja. A igreja primitiva vivia plenamente consciente tanto da tragédia quanto da mortalidade da existência física humana, bem como da vitória de Cristo sobre a morte, da qual os cristãos participavam. A morte para eles era a porta da eternidade, um grande passo ao longo da estrada entre a alienação no pecado e a vida em Deus. Assim, a morte dos mártires podia ser celebrada, e a morte dos fiéis, embora fosse triste, podia ser mencionada com confiança e alegria. Embora, às vezes, essa atitude fosse combinada com um dualismo grego que negava o corpo e que, praticamente, rejeitava a possibilidade de se possuir a vida de Deus antes da morte física, este ponto de vista antigo foi, de modo geral, aceito no decurso das eras, incluindo a da Reforma.

A morte não era negada, nem se suprimia a tristeza, mas a morte era vista como algo esperançoso, um evento em Cristo, para o qual as pessoas podiam preparar-se. Esta idéia produziu uma literatura sobre o modo santo de morrer, e descrições pormenorizadas do leito de morte de pessoas santas. Para o cristão, a morte era um inimigo cujo aguilhão tinha sido retirado; por isso, ele podia enfrentá-la com confiança e esperança, pois já vivia em Cristo.

P. H. DAVIDS

Veja também MORTOS, HABITAÇÃO DOS; HADES; INFERNO; SHEOL; SEIO DE ABRAÃO; PARAÍSO; ESTADO INTERMEDIÁRIO; MORTE, A SEGUNDA.

Bibliografia. F. F. Bruce, "Paul on Immortality," *SJT* 24:457-72; R. Bultmann, *TDNT*, III, 7-21; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*; J. D. G. Dunn, "Paul's Understanding of the Death of Jesus," em *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks; R. Martin-Achard, *From Death to Life*; J. D. McCaughty, "The Death of Death", em *Reconciliation and Hope*; J. Owen, *The Death of Death in the Death of Christ*; J. Pelikan,*The Shape of Death*; W. Schmithals, *NDITNT*, III, 195-213; O. Kaiser e E. Lohse, *Death and Life*; J. McManners, *Death and the Enlightenment.*

MORTE, A SEGUNDA. O emprego cristão do termo "a segunda morte" baseia-se em sua ocorrência em Apocalipse, onde é encontrado quatro vezes (2.11; 20.6, 14, 21.8), sendo as únicas ocorrências bíblicas desta expressão. É definida como o "lago de fogo" onde, ao final do julgamento divino, são lançados todos que não se encontram inscritos no Livro da Vida de Deus e, por fim, a própria Morte e o Hades são lançados ali. Aqueles que fazem parte do fiel povo de Deus recebem a promessa de que a segunda morte não tem nenhum direito sobre eles. A expressão pressupõe que a primeira morte é a morte física, no fim da vida da pessoa.

A identificação da segunda morte com o lago de fogo talvez reflita a tradição da linguagem apocalíptica que identifica o juízo final com o fogo (*e.g.* Ez 38.22; 4 Ed 7.36-38; Mt 25.41; Ap 14.10). Presume-se que a terminologia da "segunda morte" fosse comum, pelo menos dentro de alguns círculos do judaísmo antigo. Embora não se ache em nenhum texto judaico anterior ao Apocalipse, realmente ocorre em alguns Targuns (TgDt 33.6; TgIs 22.14; 65.6, 15; TgJr 51.39, 57) e no Pirquê do Rabino Eliézer 34 (18a).

Na teologia cristã, a segunda morte refere-se à condição final dos que estão fora da salvação divina. Há debates quanto ao termo indicar o castigo eterno, provavelmente a opinião majoritária da teologia da Igreja, ou a aniquilação, opinião sustentada pelos adventistas e outros.

D. M. SCHOLER

Veja também ESTADO FINAL; LAGO DE FOGO; ÚLTIMO JUÍZO, O; INFERNO.

Bibliografia. M. McNamara, *The NT and the Palestinian Targum to the Pentateuch.*

MORTOS, HABITAÇÃO DOS. Este é um conceito que se desenvolve nas Escrituras. No AT, a pessoa depois da morte desce ao Sheol, que pode significar simplesmente sepultura (Nm 16.30-33), mas que, em geral, significa o submundo para onde a pessoa "desce", debaixo da terra (Gn 42.38; Pv 15.24). O conceito teológico importante é que o Sheol não é apenas um lugar de trevas e esquecimento (Jó 10.21-22; Sl 88.12; 94.17), mas também um lugar onde Javé não Se lembra das pessoas (Sl 88.5, 11; Is 38.18), um lugar de decadência permanente (Jó 14.21-22), cujos habitantes são

permanentemente impuros e separados do culto e serviço a Javé. Os louvores a Ele nunca são cantados ali, e Ele não é lembrado (Sl 6.5; 30.9; 115.17). Devido à impureza e à separação do culto, a adoração dos mortos era evitada em Israel, e a necromancia, proibida (1 Sm 28.7-25; Dt 18.11).

Do lado positivo, o fato de alguém existir no Sheol significava estar entre seus ancestrais (Gn 25.8; Ez 32.17-30), e nem o Sheol estava fora do alcance do poder de Deus (Sl 139; Jn 2.2; Am 9.2). Mesmo assim, dificilmente isto poderia ser chamado de vida, porque a vida, para os hebreus, existia somente na presença de Deus (Sl 16.10). Foi somente em casos excepcionais, e perto do fim do período do AT, que os escritores começaram a expressar esperança a respeito do lugar dos mortos ou a crer numa última ressurreição (Jó 14.13-22; 19.25-27; Sl 49; 73.23-28; Dn 12.1-2).

Foi durante o período intertestamentário que surgiu uma nítida idéia da habitação dos mortos. A palavra veterotestamentária "Sheol" foi traduzida pela palavra grega "Hades". Para alguns escritores, tratava-se apenas da continuação de um lugar de separação de Deus, mas, para outros, Hades era um lugar onde os justos eram recompensados e os iníquos, atormentados (1 Enoque 22; 51.1; 102.5; 2 Mac. 6.23). Geena era outro nome do lugar onde os iníquos eram atormentados (derivado do nome do local onde havia sacrifícios de crianças, 2 Rs 16.3; 1 Enoque 90.20-27), ao passo que o termo persa Paraíso era aplicado ao lugar onde os justos eram recompensados.

Embora o NT adote basicamente o quadro intertestamentário, ele tem relativamente pouca coisa a dizer a respeito da habitação dos mortos — cerca de trinta e cinco versículos, ao todo. O que ele diz está contido numa multidão de termos usados com mais de um significado.

Hades é um lugar dentro da terra para onde descem todos os mortos (Mt 11.23; 12.40; Lc 10.15), um lugar com portões, os quais, no entanto, não podem deter o cristão (Mt 16.18), porque Cristo possui a chave (Ap 1.18). Os crentes serão ressuscitados dentre os mortos para estarem juntamente com seu Senhor.

Em outro emprego do termo, Hades é o lugar de tormento para os mortos iníquos (Lc 16.23); também é chamado Geena, um lugar de fogo e vermes (Mt 5.22; 18.9; Mc 9.45; Tg 3.6; as trevas exteriores (Mt 8.12; 22.13; 25.30); o Tártaro (lit.; "inferno" na ARA — 2 Pe 2.4); e o abismo, a prisão do diabo e seus anjos (Ap 9.1-11; 11.7; 17.8; 20.3; Mt 25.41). No fim, Geena ou o lago de fogo torna-se o termo que inclui a tudo, pelo fato de tragar o Hades e a Morte (visto que, àquela altura, não se acha ali mais nenhum dos justos, que já foram ressuscitados, Ap 19.20; 20.10, 14-15; 21.8).

Quando há alusão separada a eles, declara-se que os justos que morreram entram num estado de bem-aventurança chamado o Seio de Abraão (Lc 16.22) ou o Paraíso (Lc 23.43; Paulo e João o colocam no céu, 2 Co 12.2-4; Ap 2.7). Paulo, depois do seu próprio encontro com a morte (2 Co 1.8-11), descreve-a como estar com Cristo e, portanto, melhor do que a vida (Fp 1.23; 2 Co 5.8). A morte não tem poder para fazer separação entre os cristãos e Deus (Rm 8.38-39); na realidade, ela os une.

O diabo não controla, de modo algum, o lugar dos mortos. Jesus possui a chave (Ap 1.18), e esta é distribuída somente a Seus mensageiros (Ap 9.1; 20.1). O próprio Jesus, ao morrer, desceu ao lugar dos mortos (Ef 4.9; os rabinos usavam o termo "a terra mais baixa" para referir-se ao Sheol/Geena/Hades), e pregou ali aos espíritos em prisão, tratando-se, provavelmente, dos anjos caídos dos tempos de Noé (1 Pe 3.18-20; cf. Gn 6.1-4). Sua pregação foi, por certo, uma proclamação de vitória. Sendo assim, para o cristão, a morte, embora seja triste, perdeu seu aspecto pavoroso. O líder dos cristãos entrou na fortaleza da morte e reapareceu vitorioso na Sua ressurreição. Quer seja concebida em termos do Seio de Abraão e do Paraíso, quer seja em termos da Jerusalém celestial (Hb 12.22), de se estar debaixo do altar no céu (Ap 6.9), ou de se

estar em pé diante do trono de Deus (Ap 7.9; 14.3), a habitação dos mortos justos é em união com Cristo.

P. H. DAVIDS

Veja também HADES; INFERNO; SHEOL; SEIO DE ABRAÃO; CÉU; PARAÍSO; MORTE; ESTADO INTERMEDIÁRIO.

Bibliografia. H. Bietenhard, *NDITNT*, II, 430-35; J. S. Bonnell, *Heaven and Hell*; J. Jeremias, *TDNT*, I, 9-10, 146-49, 657-58; L. Morris, *The Biblical Doctrine os Judgment.*

MOTT, JOHN RALEIGH (1865-1955). O principal arquiteto do ecumenismo do século XX. Ainda jovem, teve uma experiência de conversão metodista e se dedicou ao serviço cristão com entusiasmo e energia incomensuráveis. Sem treinamento teológico nem ordenação, exerceu sua carreira profissional como oficial da ACM norte-americana, dirigindo, de início, os departamentos de trabalho entre estudantes e estrangeiros, e depois como secretário geral (1915-28). Prodigioso como conferencista, escritor e viajante, também chefiou uma infinidade de comissões e juntas para empreendimentos missionários e ecumênicos.

Profundamente influenciado por D. L. Moody, de quem aprendeu o valor da dedicação total a Cristo e o ideal ecumênico, Mott recusou o convite para dirigir o Instituto Bíblico de Moody, em Chicago e, em vez disso, concentrou-se na promoção do envolvimento estudantil em missões estrangeiras. Em 1895, fundou a Federação Mundial de Estudantes Cristãos, depois de ter fundado, em 1888, o Movimento Voluntário Estudantil, continuando até 1920 como presidente de ambos. Sua visão de transformar o mundo através da promoção do cristianismo levou à convocação da Conferência Missionária de Edimburgo, em 1910. Ele esteve intimamente envolvido no planejamento dela, foi um dos oficiais presidentes e presidiu a Comissão de Continuidade.

Amigo íntimo do presidente Woodrow Wilson, Mott aprovou entusiasticamente a participação norte-americana na Primeira Guerra Mundial, mas depois trabalhou diligentemente em favor da reconciliação entre os inimigos. Desempenhou um papel essencial na formação do Conselho Missionário Internacional, em 1921, tendo-o presidido durante vinte anos. Participou, também, das várias reuniões ecumênicas que culminaram na fundação do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948, e recebeu o Prêmio Nobel da Paz, em 1946.

Mott não era nenhum teólogo sistemático, mas suas crenças podiam ser mais bem classificadas como evangélicas liberais com sua ênfase dada ao "agora" como o tempo da crise, da promessa e da ação. Ele combinou o perfeccionismo metodista com o cristianismo social e ressaltou a primazia da ética sobre o dogma. Mediante o alcance missionário do evangelho, todas as nações seriam levadas a fazer parte do Corpo de Cristo, e cada raça e povo acharia expressão e seria aperfeiçoado. A tarefa dos cristãos era romper todas as barreiras para o entendimento racial e internacional e para o estabelecimento da paz mundial. Para ele, a universalidade da experiência e da comunhão cristãs era mais importante do que a exclusividade doutrinária e, como disse em 1928, sentia-se obrigado a tornar "Jesus Cristo conhecido, crido, amado e obedecido em todas as áreas da vida individual das pessoas e em todos os seus relacionamentos".

R. V. PIERARD

Veja também MISSIOLOGIA.

Bibliografia. C. H. Hopkins, *John R. Mott 1865-1955: A Biography*; W. R. Hogg, *Ecumenical Foundations*.

MOVIMENTO CARISMÁTICO. Esta expressão é aplicada a um movimento dentro das igrejas tradicionais, no início da década de 1950. Em seus primeiros estágios, o movimento foi freqüentemente chamado de "renovação carismática" ou "movimento da renovação carismática". Por isso, os participantes são geralmente descritos como "carismáticos".

No cenário norte-americano é possível fixar os primórdios carismáticos relevantes no ano de 1960, com a publicidade em escala nacional dada a certos eventos ligados com o ministério de Dennis Bennett, naquela ocasião reitor episcopal em Van Nuys, no estado da Califórnia. Desde então, tem havido um crescimento contínuo do movimento dentro de muitas igrejas tradicionais: primeiro, nas igrejas protestantes tais como a episcopal, a luterana e a presbiteriana (início da década de 1960); segundo, na católica romana (a partir de 1967); e terceiro, na ortodoxa grega (por volta de 1971). O movimento carismático afetou quase todas as igrejas tradicionais e se estendeu a muitas igrejas e países fora dos Estados Unidos. Este crescimento contínuo resultou numa multiplicidade de conferências nacionais, regionais e locais, numa produção em grande escala de literatura e numa atenção cada vez maior dedicada às questões doutrinárias e teológicas dentro e fora do movimento. O desafio às igrejas pode ser notado no fato de que, desde 1960, bem mais de cem documentos oficiais denominacionais — regionais, nacionais, continentais, e internacionais — foram emitidos no tocante ao movimento carismático.

O antecedente imediato do movimento carismático é o "pentecostalismo clássico", dotado desde o início do século XX, com sua ênfase no batismo *com* (ou *em*) o Espírito Santo como um revestimento de poder posterior à conversão, no falar em outras línguas como a evidência inicial desse batismo e na validade contínua dos dons espirituais (*charismata*), em 1 Co 12.8-10. Por causa dessas ênfases distintivas, os primeiros "pentecostais" — o nome que veio a ser aplicado a eles — não tinham lugar nas igrejas tradicionais (ou saíram espontaneamente ou foram excluídos) e, assim, passaram a fundar suas próprias igrejas. Como resultado, paulatinamente surgiram denominações pentecostais "clássicas" tais como as Assembléias de Deus, a Igreja Pentecostal da Santidade, a Igreja de Deus (Cleveland, estado de Tennessee), a Igreja de Deus em Cristo e a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular. O movimento carismático, embora se relacione com o pentecostalismo clássico quanto à história e à doutrina, tem permanecido, de modo geral, dentro dos grupos eclesiásticos históricos ou tem saído de tais limites para formar comunhões eclesiásticas interdenominacionais. Em nenhum desses casos tem havido qualquer movimento notável em direção às igrejas pentecostais clássicas. Hoje em dia, portanto, o movimento carismático, a despeito da sua descendência "clássica", existe quase totalmente fora das denominações pentecostais oficiais.

Ênfases Especiais. As ênfases específicas são refletidas de várias maneiras no movimento carismático.

O Batismo no Espírito Santo. Existe uma aceitação generalizada do batismo no Espírito Santo como uma experiência cristã distintiva. Ele é considerado um evento segundo o qual o crente "fica cheio" da presença e do poder do Espírito Santo. O batismo no Espírito Santo é considerado o resultado do "dom do Espírito Santo", no qual o Espírito é livremente "derramado", "cai sobre", "vem sobre", "unge", "reveste" o crente "de poder do alto". Esse evento/experiência é o momento da iniciação na vida

cheia do Espírito. O batismo no Espírito Santo, segundo se declara, ocorre por ocasião da conversão (mediante o arrependimento e o perdão) ou numa ocasião subseqüente. O batismo no Espírito Santo, portanto, não é identificado com a conversão. É considerado o recebimento da plenitude do Espírito Santo, que leva a efeito um testemunho poderoso a respeito de Jesus Cristo. Através do batismo no Espírito Santo, o Cristo glorificado leva adiante Seu ministério na Igreja e no mundo.

O dom do Espírito Santo, mediante o qual ocorre o batismo no Espírito, é considerado um ato da graça soberana de Deus. Por isso mesmo, o dom pode ser recebido somente através da fé em Jesus Cristo, que é o Mediador do dom e do batismo. Os participantes do movimento carismático enfatizam a posição central de Cristo (não do Espírito Santo) e a única instrumentalidade da fé nEle. O Cristo que, mediante a Sua vida, morte e ressurreição, salva e perdoa os perdidos, é o mesmo que também envia o Espírito Santo aos redimidos, uma vez exaltado "à destra do Pai". Logo, é pela mesma fé que o abandono do pecado e o revestimento do poder para o ministério devem ser recebidos dEle. Os carismáticos geralmente sustentam que tanto a conversão quanto o dom do Espírito, embora recebidos pela fé, podem ocorrer ao mesmo tempo ou em ocasiões diferentes. O Livro de Atos é considerado uma demonstração de dois padrões: (1) uma separação (breve ou longa) entre a conversão e o dom do Espírito Santo (os primeiros 120, os samaritanos, Saulo de Tarso e os doze em Éfeso) e (2) o recebimento simultâneo de ambos (os domésticos da casa do centurião em Cesaréia). Portanto, é pelo caminho da fé — e não necessariamente no primeiro momento — que o dom do Espírito é recebido.

Os participantes do movimento carismático também apontam freqüentemente para o padrão da vida do próprio Jesus, que inclui tanto Sua concepção pelo Espírito Santo quanto a descida posterior do Espírito Santo sobre Ele. Jesus, portanto, não somente nasceu pelo Espírito Santo como Salvador, mas também foi ungido pelo Espírito quando começou o Seu ministério. Declara-se, assim, que o cristão precisa, paralelamente, tanto de um nascimento no Espírito para a salvação, quanto de uma unção no Espírito para o ministério no Seu nome.

E assim surge a ênfase dada pelos carismáticos em assuntos como oração, dedicação e expectativa como o contexto do dom do Espírito Santo. Assim se deu na vida de Jesus, que foi se encaminhando para a descida do Espírito Santo; assim também ocorreu com os 120 discípulos que esperaram no cenáculo antes do Pentecoste; e, de modo semelhante, várias outras pessoas, segundo algumas descrições adicionais no Livro de Atos. A oração antes do recebimento destaca-se especialmente nas histórias dos samaritanos, de Saulo de Tarso e da casa do centurião em Cesaréia. Vendo um padrão semelhante na vida de Jesus, dos primeiros discípulos e da igreja primitiva, muitos carismáticos afirmam que, em espírito de oração, dedicação e expectativa, foram visitados pelo Espírito Santo. Eles declaram que semelhante evento não ocorreu como resultado de esforços humanos, nem por alguma obra que vá além da fé; pelo contrário, ocorreu com aqueles que, pela fé, estavam dispostos a receber aquilo que Deus prometera dar.

Embora o propósito básico do batismo no Espírito seja revestir de poder para o ministério e o serviço, os carismáticos também falam de vários efeitos. Posto que é o Espírito Santo quem é dado (e não alguma coisa que Ele dá), muitos falam principalmente de uma forte sensação da realidade de Deus Espírito Santo dinamicamente presente, dando testemunho de Jesus Cristo e glorificando o Pai. Testemunham de uma consciência mais nítida da Bíblia como a Palavra de Deus escrita, visto que o mesmo Espírito Santo que a inspirou plenamente está agora operando livremente na vida dos crentes, conforme testemunham. Muitos carismáticos também

dão testemunho de uma alegria abundante, de uma certeza mais profunda da salvação, de uma coragem renovada para serem testemunhas de Jesus Cristo e da comunhão enriquecida com outros cristãos. Quanto a esse último assunto, um dos aspectos mais dignos de nota no movimento é o senso de *koinonia* que os une não somente numa comunidade local, mas também atravessando as antigas barreiras denominacionais. É por isso que muitos declaram que o movimento carismático é o verdadeiro cumprimento da oração feita por Jesus ao Pai: "...a fim de que todos sejam um" (Jo 17.21).

Falar em Línguas. No movimento carismático, o falar em línguas — a glossolalia — ocupa um lugar de destaque. Falar em línguas é geralmente considerado uma comunicação com Deus em linguagem diferente daquela conhecida por quem fala. Uma pessoa fala — no sentido de estar livremente usando o aparelho fonador — mas declara-se que é o Espírito Santo quem concede as palavras. Considera-se um discurso transcendente mediante a capacitação do Espírito Santo.

Falar em línguas é considerado por alguns carismáticos como a enunciação milagrosa de um idioma estrangeiro que não foi aprendido (assim como no pentecostalismo clássico). Esta idéia se baseia, primeiramente, na narrativa de Atos 1, pois visto que as Escrituras dizem que os discípulos começaram a falar em outras línguas, e que cada um os ouvia falar na sua própria língua, eles estavam falando obrigatoriamente os idiomas ou línguas dos ouvintes. Em segundo lugar, há testemunhos freqüentes no sentido de pessoas terem ouvido, em muitas ocasiões, seu próprio idioma falado por alguém que desconhecia completamente aquilo que dizia. Muitos carismáticos, no entanto, sustentam que o aspecto estranho nas línguas é questão de qualidade e não de quantidade, e que as "outras línguas" não são naturais (*i.e.*, idiomas humanos) mas espirituais. Deste modo, se alguém diz que ouviu outra pessoa falar na própria língua do ouvinte, considera-se que isto ocorreu porque o Espírito Santo interpretou imediatamente aquilo que foi dito (daí, trata-se não de alguém ouvir *falar* sua própria língua, mas de receber a mensagem *em* sua própria língua). Segundo esse ponto de vista, não há nenhuma diferença entre as línguas referidas em At 2 e 1 Co 12-14. As primeiras não eram idiomas estrangeiros, e as últimas não eram enunciações extáticas; as duas são enunciações do Espírito Santo que podem ser entendidas somente quando são interpretadas pelo Espírito Santo. Os carismáticos que aceitaram essa maneira de entender o que são as "outras línguas" acreditam que isto se harmoniza melhor com as informações bíblicas, retém a espiritualidade das línguas e está de acordo com o fato empírico de que não há dados concretos (por exemplo, pelo estudo de gravações dos discursos) que indiquem que algum idioma desconhecido está sendo falado.

Em essência, o que os carismáticos reivindicam no tocante à glossolalia é que se trata do veículo de comunicação por excelência entre o homem e Deus. É o idioma da oração e louvor transcendentais. Nas línguas, há um falar com Deus que vai além da dimensão mental para o espiritual. Os carismáticos freqüentemente declaram que nas línguas existe a realização do desejo de oferecer a Deus louvor total, não apenas com a mente, mas também com o coração e o espírito. Então, a pessoa ultrapassa as mais elevadas expressões terrestres — até mesmo os "hosanas" e "aleluias" — e chega à enunciação espiritual: o louvor a Deus em linguagem dada pelo Espírito Santo. Na vida regular de oração, declara-se que as línguas ocupam uma posição de primazia. Semelhante oração é identificada com a oração no espírito ou com o espírito, e pode ser praticada em todas as ocasiões, porque não depende da mente. Esta oração espiritual não visa eliminar a oração mental, *i.e.*, a oração com o entendimento, mas visa oferecer apoio e contexto contínuos para toda a oração conceptual. O ideal é a oração com o espírito e também com a mente (nessa mesma ordem de preferência).

Quando a oração passa para o louvor, também pode se dar o canto com o espírito e o canto com a mente. Para o movimento carismático em geral, cantar no espírito — cantar em línguas — ocupa um lugar de destaque, especialmente nas situações de culto público. Nesse cântico espiritual, acredita-se que tanto as palavras quanto as melodias são dadas espontaneamente pelo Espírito Santo. Este cântico, freqüentemente combinado com os hinos e corinhos informais, é considerado o auge da adoração: é o culto prestado a Deus em salmos, hinos humanos e (no auge) cânticos espirituais.

Falar em línguas não é considerado uma enunciação irracional, mas supra-racional. Não se trata de abandonar aquilo que é racional e preferir o que não tem sentido — desarticulado e incoerente — mas o cumprimento e a transcendência do racional no espiritual. Os carismáticos não se preocupam com os lingüistas que declaram que a glossolalia não tem nenhuma estrutura lingüística observável, porque, se a tivesse, o falar em outras línguas não seria expressão espiritual, mas racional. Além disso, falar em línguas não é considerado uma enunciação extática — no sentido de atividade descontrolada, altamente emocional e, talvez, até mesmo frenética. Embora contenha um forte elemento emocional (e até mesmo racional), a glossolalia é mais profunda do que as emoções. Tanto a razão (ou a mente) quanto as emoções são aspectos da psique (*psychē*) humana, quer a nível consciente, quer no subconsciente. Falar em línguas, portanto, é considerado transpsíquico; pertence à dimensão do espírito (*pneuma*).

A maioria das pessoas no movimento carismático considera que o falar em outras línguas está diretamente ligado ao evento do batismo no Espírito. Os trechos do Livro de Atos que registram especificamente o falar em línguas (2.4; 10.46; 19.6) declaram que tal ocorreu entre pessoas que tinham acabado de receber o dom do Espírito Santo. A glossolalia em Atos, portanto, está estreitamente ligada ao batismo no Espírito, como atividade imediatamente seguinte a ele. Por isso, a maioria dos carismáticos acredita que não se pode falar em outras línguas sem ter havido anteriormente o batismo no Espírito (em contraste com a declaração de que não pode haver batismo no Espírito sem o falar em outras línguas). A razão dessa idéia parece derivar da própria natureza do batismo no Espírito: uma plenitude do Espírito que transborda em oração e louvor transcendentes. Uma vez recebida essa plenitude — o derramamento do Espírito — pode-se esperar a glossolalia. Além disso, na narrativa de Atos, quando ocorria o falar em outras línguas, as Escrituras declaram, ou dão a entender, que todas as pessoas presentes falavam assim. É por isso que os carismáticos geralmente tiram a conclusão de que o falar em outras línguas não se limita a alguns, mas está ao alcance de todos. Além disso, essas mesmas línguas podem passar a ser, a partir de então, uma parte contínua da vida de oração e adoração. Tais línguas, às vezes, são chamadas "línguas devocionais", e são consideradas uma parte importante da vida de oração das pessoas batizadas no Espírito.

Além de considerarem a glossolalia como aspecto concomitante do batismo no Espírito Santo e parte essencial da vida cheia do Espírito, a maioria dos carismáticos afirma que, embora alguém fale em línguas como conseqüência do batismo no Espírito, é possível que não tenha "o dom de línguas" para o ministério no grupo de fiéis. Esta conclusão não é extraída de Atos, mas de 1 Co 12, onde Paulo retrata as línguas como uma entre várias manifestações do Espírito Santo para o bem de todos. Nessa situação, as línguas devem ser faladas segundo o Espírito as distribui, por poucos e não pela maioria, e isto somente quando alguém estiver presente para interpretá-las. Embora todos possam falar em línguas (o desejo expresso por Paulo), nem todos são assim dirigidos pelo Espírito Santo. O fenômeno das línguas é o mesmo — quer em Atos, quer

em 1 Coríntios, quer na vida de oração quer no grupo de crentes; é dirigido a Deus, e não aos homens. Mesmo assim, declara-se que a prática das línguas é bem diferente neste ponto; aquilo que pertence à vida do crente cheio do Espírito não é necessariamente exercido por ele na comunhão cristã.

Finalmente, há aqueles no movimento carismático que dão pouca ênfase ao falar em outras línguas. Não desconsideram a glossolalia, nem a excluem de modo algum, mas, concentrando a atenção quase inteiramente em 1 Co 12-14, entendem que o falar em outras línguas é apenas uma das várias manifestações do Espírito Santo. Por isso, se alguém não fala em línguas, isto não significa nenhuma falta de batismo no Espírito; trata-se, apenas, de o Espírito Santo não ter distribuído àquela pessoa aquele dom específico. Este conceito, que se baseia mais na distribuição de dons em 1 Coríntios do que na associação entre o batismo no Espírito e a glossolalia em Atos, é obviamente bem distinto daquele que foi descrito acima. Assim, para muitos outros carismáticos, o fato de não se relacionar a glossolalia primeiramente com o dom do Espírito, como aspecto concomitante e uma expressão na vida de louvor e oração a partir de então, é deixar de perceber o propósito básico das línguas.

Os Dons Espirituais. Por definição, o movimento carismático se ocupa com os *charismata*, termo grego que significa "dons da graça". Em todos os lugares no movimento carismático, declara-se que todos os *charismata*, ou carismas, mencionados nas Escrituras, estão em operação na comunidade cristã. Enquanto em grandes setores do cristianismo muitos dons têm sido considerados como exclusivos do cristianismo do primeiro século, o movimento carismático ressalta a importância contínua dos dons. Muitos carismáticos preferem o nome "reavivamento carismático" a "movimento carismático", para enfatizar, em nossos dias, a renovação daqueles dons dos tempos bíblicos.

Geralmente se reconhece que os *charismata* bíblicos incluem uma vasta gama de dons, segundo descrição em Rm 12.6-8; 1 Pe 4.10-11; e 1 Co 12-14. (A palavra *"charisma"* é usada também em Rm 1.11; 5.15-16; 6.23; 1 Co 1.7; 7.7; 2 Co 1.11; 1 Tm 4.14; 2 Tm 1.6; *"charismata"* em Rm 11.29). Os carismáticos sustentam que todos esses dons devem estar operando no corpo de Cristo. O enfoque principal dos carismáticos, no entanto, está em 1 Co 12-14, especialmente 12.4-11. Eles apresentam várias razões: (1) Somente esses *charismata* são descritos como "a manifestação do Espírito", e por isso têm importância incomparável como expressão e atuação diretas do Espírito Santo. Os dons espirituais, portanto, contribuem para uma vida comunitária dinâmica e vital. (2) Os dons espirituais são "ferramentas de poder" para a edificação da comunidade. Cada uma delas, funcionando adequadamente, é essencial para a vida plena do corpo. (3) O exercício dos *charismata* espirituais por todos contribui para um ministério total. Não apenas uns poucos (*e.g.*, pastores, presbíteros e diáconos) devem ser canais para a manifestação do Espírito, mas, sim, todas as pessoas na comunidade. (4) Um corpo de cristãos em que os dons espirituais – juntamente com outros dons e ministérios – estão operando é uma comunidade de espontaneidade na adoração, dinamismo no ministério e rica comunhão uns com os outros. (5) É através do exercício desses dons espirituais que a igreja toma consciência do cristianismo de "alta voltagem": uma sensação extraordinária da presença do Senhor exaltado, atuando poderosamente entre Seu povo, através do Espírito.

Um esboço do modo de os carismáticos entenderem os dons espirituais incluiria os seguintes itens: todos os dons do Espírito são considerados extraordinários, sobrenaturais e permanentes. Os *charismata* espirituais, conforme descritos em 1 Co 12.8-10 não estão dispostos numa hierarquia, de modo que a "palavra de sabedoria" seja o dom mais valioso, e a "interpretação de línguas", o menos valioso. O maior dom,

num determinado momento, é aquele que mais edifica. Todos os dons espirituais, especialmente a profecia (um pronunciamento dirigido diretamente por Deus aos Seus, no idioma deles), devem ser sinceramente desejados (1 Co 14.1); portanto, qualquer atitude de "não buscar", no tocante a qualquer dos dons, é uma violação da intenção de Deus para Seu povo. Os dons do Espírito, por causa de sua alta potência e da possibilidade de serem mal usados, precisam ser cuidadosamente regulamentados. Contudo, o mau uso não é solucionado pelo desuso, mas pelo uso apropriado. Os dons espirituais não cessarão até contemplarmos a Deus "face a face"; então, já não serão necessários para a edificação da comunidade. O amor é o "caminho" dos dons — sem o amor, para nada se aproveitam — e o amor permanecerá para sempre.

Deve ser acrescentada uma palavra a respeito do relacionamento entre o batismo no Espírito Santo e os dons do Espírito. Os carismáticos freqüentemente declaram que o batismo no Espírito é a iniciação na dimensão dinâmica; os dons do Espírito são manifestação dinâmica. Logo, o batismo no Espírito visa uma vida em poder e glória; os *charismata* espirituais são obras de poder e glória. Muitos carismáticos afirmam que sempre que ocorre o batismo no Espírito, os dons, que já residem na comunidade cristã, passam a ser exercidos com maior liberdade e em plenitude.

Finalmente, os carismáticos geralmente reconhecem que os dons espirituais não podem substituir os frutos espirituais. O fruto do Espirito — amor, alegria, paz, etc. (Gl 5.22) — representa a maturidade do crente em Cristo. O crente mais imaturo, se for receptivo ao Espírito Santo, pode receber a plenitude do Espírito e exercer dons extraordinários, e mesmo assim ter tido pouca experiência da graça santificadora do Espírito. Tal pessoa tem muito mais necessidade de crescer em Cristo.

O Movimento Carismático no Brasil. O pentecostalismo teve sua gênese no Brasil com os movimentos da Assembléia de Deus em 1909, através dos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg e da Congregação Cristã em 1910, através do missionário ítalo-americano Luigi Francescon. Desde então, o movimento tem crescido sobremaneira e, atualmente (1989), já atinge 75% dos protestantes brasileiros, ou seja, 12% da população do país. Desde o início de seu estabelecimento, o movimento pentecostal nunca foi plenamente aceito pelas denominações tradicionais. Tais movimentos, na verdade, têm surgido de dentro das denominações tradicionais e, por razões de desacordo e desarmonia, acabam por se afastar do redil original, formando novos grupos ou igrejas. Até à década de 1950, a separação era absoluta e os pentecostais eram menos de 50% da população protestante brasileira. No ano de 1951, através de Harold Williams e Raymond Boatright, evangelistas de reavivamento e cura divina, o pentecostalismo ganhou nova força e começou a surgir uma grande quantidade de novas igrejas. Algumas eram provenientes do próprio meio pentecostal, tal como O Brasil Para Cristo (missionário Manoel de Melo), outras saíram de igrejas tradicionais, fazendo surgir as igrejas neo-pentecostais tais como a Igreja Pentecostal da Bíblia no Brasil, Igreja Pentecostal Unida, etc. Estas novas igrejas eram diferentes das igrejas pentecostais clássicas: estavam alcançando um número maior de pessoas da classe média, eram mais flexíveis no que se refere aos trajes, ao uso da televisão, etc. e apresentavam um corpo doutrinário às vezes mesclado de idéias pentecostais e idéias tradicionais provenientes das denominações não-pentecostais. Estes fatores, aliados à falta de contextualização e flexibilidade das denominações tradicionais, ao apelo ao sobrenatural e à grande variedade de denominações pentecostais têm produzido uma influência cada vez maior sobre os crentes não-pentecostais. Nestas últimas três décadas, muitos são os novos grupos que têm surgido como "renovados". Um célebre exemplo é a Igreja Batista Nacional (renovada) fundada pelo pastor Enéas Tognini. Esta "renovação" tem atingido praticamente todos os grupos; até mesmo a

Igreja Católica e a Igreja Adventista do Sétimo Dia apresentaram casos de "renovação". O fenômeno carismático é quase impossível de se analisar minuciosamente. A maior parte das igrejas chamadas de tradicionais já experimentou pelo menos um caso de experiência carismática em seu grupo de fiéis. O fato é que não há convivência entre carismáticos e não-carismáticos. Desse modo, tão logo desponte um movimento, ou este sai espontaneamente, por não se sentir à vontade com o outro grupo não-carismático ou o grupo não-carismático afasta os "renovados" de seu meio. Um fator constante é a divisão. Quando uma igreja tradicional se torna carismática, há uma tendência para o afastamento denominacional e, em muitos casos, a igreja acaba por ser desligada daquela denominação. As mais diversas experiências têm marcado o movimento carismático. Muitos se envolvem no movimento e acabam se tornando grandes líderes, outros se decepcionam e voltam para uma igreja tradicional e há até os que se afastam decididamente da igreja. A tendência na atualidade é de uma maior aceitação entre carismáticos e não-carismáticos. Quase toda igreja tradicional apresenta alguma influência do movimento carismático, às vezes demonstrada no linguajar, nos hinetos, etc. Muitas dessas igrejas até mesmo permitem um grupo carismático, desde que seja moderado e não cause divisão. Os próprios carismáticos parecem ter perdido um pouco da consciência de que é condição absolutamente necessária para o sucesso na vida espiritual ser um carismático ou "batizado no Espírito Santo". Percebe-se uma maior aceitação dos não-carismáticos e muitos reconhecem que certos crentes não-carismáticos possuem uma vida espiritual muito abençoada.

Parece que todo o fenômeno tem sido conhecido e discutido por quase toda igreja. É difícil avaliar objetivamente o movimento carismático no Brasil, mas há pelo menos um aspecto positivo a ser ressaltado em todos estes acontecimentos: a igreja tem sido levada à uma maior reflexão sobre sua situação espiritual e sobre a necessidade de se criarem novos modelos metodológicos para alcançar eficientemente os que não são nem tradicionais nem carismáticos, mas que precisam de Cristo.

Avaliações. As avaliações externas do movimento carismático variam hoje entre a rejeição total e a aceitação parcial. Os mais de cem documentos denominacionais oficiais já citados demonstram, de modo geral, uma receptividade cada vez maior, mas com reservas quanto a muitos de seus aspectos. Os críticos da teologia do movimento carismático exprimem de várias maneiras as suas discordâncias. (1) O batismo no Espírito Santo: alguns sustentam que, bíblica e teologicamente, é incorreto referir-se a ele como uma experiência, possivelmente posterior à conversão; outros declaram que, embora o batismo no Espírito possa ser uma segunda experiência, o propósito básico não é o revestimento de poder, mas a santificação. (2) Falar em línguas: alguns não admitem que a glossolalia tenha hoje alguma associação com o batismo no Espírito (consideram que o livro de Atos representa um período de transição), mas a consideram um dom do Espírito Santo pouco importante, disponível a alguns, ou já não disponível a ninguém. (3) Os dons espirituais: alguns dividem os dons espirituais em "temporários" e "permanentes", e declaram que os primeiros já foram retirados, ao passo que os outros continuam; as línguas e as profecias, em especial, cessaram quando o cânon das Escrituras foi completado, segundo esses críticos. Todas essas críticas deixam bem claro que é necessária a realização de mais pesquisas teológicas.

J. R. WILLIAMS e L. A. T. SAYÃO

Veja também PENTECOSTALISMO; DONS ESPIRITUAIS; BATISMO NO ESPÍRITO; LÍNGUAS, FALAR EM.

Bibliografia. Do ponto de vista carismático: D. J. Bennett, *The Holy Spirit and You*; L. Christenson, *Speaking in Tongues and Its Significance for the Church*; S. Clark, *Baptized in the Spirit and Spiritual Gifts*; H. M. Ervin, *These Are Not Drunken As Ye Suppose*; M. Harper, *power for the Body of Christ*; K. McDonnell, ed., *The Holy Spirit and Power: The Catholic Charismatic Renewal;* J. Rea, *The Layman's Commentary on the Holy Spirit*; R. P. Spittler, ed., *Perspectives on the New Pentecostalism*; L. J. Cardinal Suenens, *A New Pentecost?* J. R. Williams, *The Era of the Spirit, The Pentecostal Reality*, e *The Gift of the Holy Spirit Today*. Documentário: K. McDonnell, *Presence, Power, Praise: Documents on the Charismatic Renewal in the Churches*, 1960-1980. Do ponto de vista não-carismático: F. D. Bruner, *Teologia do Espírito Santo: The Pentecostal Experience and the NT Witness;* J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*; A. A. Hoekema, *Holy Spirit Baptism*; J. F. MacArthur, *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*; J. R. W. Stott, *Batismo e Plenitude do Espírito Santo.*

MOVIMENTO DE CRESCIMENTO DA IGREJA. A igreja de Jesus Cristo tem crescido enormemente. Começando com 120 almas no dia do Pentecoste e aumentando até mais de um bilhão em 1982, e a partir de um pequeno grupo de crentes para grandes comunidades de cristãos, a igreja cresceu tremendamente. Mas também cresceu de modo desigual. Em alguns lugares, ela permanece estática durante gerações; em outros, está em declínio. Muitas denominações nos Estados Unidos nesses últimos anos têm descrescido. O movimento missionário, que chegou a seu auge nas primeiras décadas do século XX, produziu um enorme surto de crescimento da igreja em algumas regiões do mundo, mas grandes áreas permanecem não-cristãs. O Movimento de Crescimento da Igreja, dos tempos modernos, deve ser examinado nesse contexto.

O Movimento de Crescimento da Igreja atual foi causado por convicções teológicas. A Bíblia ensina que todos os filhos de Deus, quaisquer que sejam sua raça, religião, língua ou cultura, estão perdidos enquanto não crerem em Jesus Cristo e o seguirem. Deus quer que Seus filhos perdidos sejam achados. Jesus ordenou que Seus seguidores pregassem o evangelho a todos e que discipulassem *panta ta ethnē* — todos os povos, classes, tribos e outros segmentos da sociedade. Todos devem ser discipulados (arrolados) no Seu Corpo, a Igreja. Depois de declarar que havia se tornado todas as coisas para todos os homens, a fim de que salvasse alguns, o apóstolo Paulo diz: "Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo" (1 Co 11.1). Negar-se a si mesmo e fazer todo esforço possível para salvar homens e mulheres é um comportamento cristão essencial. Esta convicção está por trás do Movimento de Crescimento da Igreja.

É verdade que o crescimento da igreja produzirá mais membros. Eles prestarão contribuições maiores, edificarão santuários mais belos e pagarão melhor seus ministros. Mas nenhuma destas razões é boa para o crescimento da igreja. As razões boas são os mandamentos e o exemplo de Cristo no sentido de buscar e salvar os perdidos. Embora os cristãos tenham a devida solicitude pelo homem físico, a Bíblia deixa claro que a salvação é um bem infinitamente maior do que um estômago cheio ou uma cama quente. O Movimento de Crescimento da Igreja é impulsionado pela convicção de que o céu, mesmo que o caminho para lá envolva a possibilidade de a pessoa ser devorada por leões no Coliseu, é preferível ao inferno, depois de viver uma vida confortável.

Além disso, a Bíblia deixa claro que se quisermos fraternidade, igualdade e justiça no mundo, não há maneira mais certa de consegui-las do que levando multidões a se tornarem seguidoras de Jesus Cristo, cheias do Espírito Santo. O reino de Deus não é um paraíso ético onde homens de todas as filosofias e nuanças de opiniões ficam reunidos. O reino de Deus, em primeiro lugar e antes de mais nada, é aquela nação em

que todos os cidadãos crêem em Jesus Cristo, o Rei. Como resultado, o reino demonstra muito mais bondade, misericórdia, justiça e fraternidade do que qualquer associação de homens e mulheres inconversos. Multidões devem tornar-se seguidoras de Cristo. O Movimento de Crescimento da Igreja foi edificado nesta rocha bíblica.

Sua Origem. O Movimento de Crescimento da Igreja foi concebido quando Donald McGavran, missionário na Índia, notou que, embora milhares de missionários estivessem desenvolvendo uma enorme quantidade de bons trabalhos – alimentando os famintos, ensinando os ignorantes, curando os enfermos, cuidando das vítimas da lepra, criando órfãos e abrigando refugiados – a maioria dos missionários estava experimentando pouco crescimento da igreja nas suas respectivas áreas. Muitos deles não estavam vendo crescimento algum. Talvez fossem "tudo para com todos", mas não estavam salvando alguns.

À medida que McGavran estudava os distritos onde muitos estavam sendo salvos e as igrejas se multiplicavam, e aqueles onde uma única congregação sem crescimento continuava durante décadas, surgiu dentro dele uma curiosidade enorme. Por que as igrejas crescem e se multiplicam? Por que outras entram em estagnação e declínio? Ele fez destas perguntas o estudo da sua vida. Estudou-as nas cidades e distritos onde sua missão operava, e naqueles onde outras missões labutavam. Viajou para o Quênia, Ruanda, Congo Belga, Nigéria, Gana, Jamaica, Tailândia, México, Porto Rico, Japão, Orissa e Filipinas, para estudar o crescimento da igreja ali. Com base nesta ampla experiência, foram formadas firmes convicções quanto ao motivo de as igrejas crescerem ou não.

Depois de vinte e seis anos estudando o crescimento da igreja e trabalhando com esse alvo em vista, em janeiro de 1961, McGavran estabeleceu o Instituto de Crescimento da Igreja, na Faculdade Cristã do Nordeste, em Eugene, estado de Oregon, E.U.A. O atual Movimento de Crescimento da Igreja nasceu em 1961. Em Winona Lake, estado de Indiana, falou em setembro daquele mesmo ano aos executivos da Associação das Missões Evangélicas Estrangeiras, e um seminário anual de crescimento da igreja foi estabelecido em Winona Lake. Durante os dez anos que se seguiram, mais de mil missionários de tempo integral freqüentaram o seminário e saíram de lá decididos a levar adiante as missões, de maneira que fizessem as multidões crerem em Jesus e se tornarem membros praticantes da Sua Igreja.

Na primavera de 1965, o Seminário Teológico Fuller resolveu iniciar uma Escola Pós-graduada de Missões Mundiais e chamou McGavran para ser o deão fundador da escola. Ele recebeu a comissão de recrutar um corpo docente. Dentro de quatro anos, tinha convocado Alan Tippett, Ralph Winter, Charles Kraft, J. Edwin Orr, Arthur Glasser e C. Peter Wagner. Estes acrescentaram valiosas dimensões ao estudo da evangelização eficaz, que é o crescimento da igreja. Em 1970 foi publicado *Understanding Church Growth* ("Compreendendo o Crescimento da Igreja"), o livro definitivo sobre o crescimento da igreja.

O Crescimento da Igreja nos Estados Unidos. Em 1971, C. Peter Wagner concebeu a idéia de que o crescimento da Igreja era desesperadamente necessário nos Estados Unidos também. Recrutou vinte pastores e leigos de destaque na sua área, para participarem de uma série de aulas regulares de um seminário de crescimento da igreja. Pediu que McGavran lecionasse em metade das sessões. Daquele passo criativo surgiu a convicção de que o crescimento da igreja não somente era muito necessário nos Estados Unidos, como também era adotado com afã pelos pastores ali.

Daquele grupo surgiram dois outros desenvolvimentos. Em primeiro lugar, Win Arn estabeleceu o Instituto de Crescimento da Igreja Norte-americana, e dentro de pouco tempo estava realizando seminários em todas as partes dos Estados Unidos.

Em segundo lugar, surgiu na Associação Evangelística Fuller uma firme resolução no sentido de impulsionar o crescimento da igreja norte-americana como um aspecto mais necessário da evangelização eficaz na América do Norte.

A Escola de Missões Mundiais exigia que todos os candidatos à graduação produzissem teses e dissertações (pesquisas originais sobre o crescimento da igreja nas nações onde esses missionários trabalhavam). As melhores delas foram publicadas, sendo aplicáveis a situações específicas no Japão, Coréia, Taiwan, Filipinas, Indonésia, Índia, Paquistão, África, América Latina, Brasil e outras regiões do globo. Cada livro alcançava um grupo diferente de leitores. Cada um deles, portanto, tocou, com a vara de condão do crescimento da igreja, um novo grupo de pastores, missionários, líderes nacionais, executivos de missões e professores de missiologia.

Seus Métodos. O mundo é um vasto mosaico composto de dezenas de milhares de peças diferentes. A igreja cresce de modo diferente em cada peça. O evangelho deve ser proclamado em muitos idiomas e culturas diferentes. As habilidades dos proclamadores variam enormemente. Alguns são membros analfabetos de tribos primitivas. Alguns são universitários formados em países afluentes. Alguns recebem as boas-vindas, alguns são rejeitados. Alguns missionários passam um ano no seu campo, outros passam a vida inteira ali. Alguns pastores gastam todo seu tempo em estudos ou em visitas aos crentes. Outros passam metade do seu tempo procurando os perdidos. As diferenças são numerosíssimas. Cada peça requer um método diferente.

Conseqüentemente, não é possível em qualquer artigo resumido fazer uma exposição de todos os métodos de crescimento da igreja. O que é possível fazer, no entanto, é indicar algumas formas de ação que Deus tem abençoado para aumentar a Sua Igreja. Entre centenas de métodos, serão mencionados apenas sete.

(1) É essencial medir e ver exatamente o que está acontecendo. Quantos perdidos estão sendo achados? Em que parte da sociedade a igreja está estagnada, e onde está crescendo? Com vistas a qual povo não-alcançado Deus está chamando Sua Igreja para salvar os que estão perecendo?

(2) A humanidade é um vasto mosaico, e é crucial vê-la dessa maneira. A peça específica que está sendo evangelizada precisa ser bem compreendida. É judaica ou gentia? Desta ou daquela classe social? É orgulhosa e resistente, ou aberta e receptiva?

(3) A mensagem precisa ser contextualizada — falada no idioma e no processo de pensamento daquela unidade da humanidade.

(4) A congregação formada cresce melhor se for formada de um só povo. A igreja é um lugar onde as pessoas devem se sentir à vontade. Por exemplo, uns poucos hispânicos podem filiar-se a congregações de língua inglesa, mas um número muito maior deles obedecerá ao chamado de Cristo se puder se filiar a igrejas hispânicas.

(5) Uma estratégia importante é conquistar para Cristo os parentes e amigos mais próximos. André foi procurar seu irmão, Simão. O evangelho flui mais rapidamente ao longo das linhas de parentesco.

(6) É útil estabelecer alvos. As denominações que se propõem a dobrar de tamanho dentro de vinte anos têm muito mais probabilidade de fazê-lo do que aquelas que não estabelecem alvo algum.

(7) É vital recrutar pelo menos alguns dos leigos na evangelização com objetivos definidos. Deus tem dado a muitas pessoas os dons da evangelização. Elas devem ser incentivadas a usá-los.

A Expansão Contínua. O Movimento de Crescimento da Igreja já se expandiu muito além dos seus humildes primórdios no litoral oeste dos Estados Unidos. Novas congregações e denominações captam a visão. O Espírito Santo diz a este e àquele cristão: "Desperta seus companheiros que dormem. Olha para os campos. Estão

brancos para a seara. Vai. Traze os molhos". O Canadá, Inglaterra, Escandinávia, Quênia, Guatemala, Filipinas, Irlanda do Norte e muitos outros países ouvem repentinamente a chamada e aumentam as fileiras para achar os perdidos e levá-los ao aprisco, para multiplicar novos grupos dos redimidos, novas células do corpo.

As décadas vindouras, se o Senhor não voltar até lá, serão as mais frutíferas que a Igreja já presenciou. Três bilhões de almas aguardam o evangelho. Nosso Senhor ordena: "Ide! Fazei discípulos de todas as nações". Obedecer a tal ordem é crescimento da igreja.

D. A. McGAVRAN

Veja também MISSIOLOGIA.

Bibliografia. M. Watkins, *Literacy, Bible Reading, and Church Growth*; J W. Pickett, *et al.*, *Church Growth and Group Conversion; Church Growth Bulletin*; A. R. Tygsett, *Church Growth and the Word of God*; D. A. McGavran, *Understanding Church Growth, How Churches Grow*, e (ed.), *Church Growth and Christian Mission*; J. Morikawa, *Biblical Dimensions of Church Growth*; E. Gibbs, *I Believe in Church Growth*; M. Harper, *Let My People Grow*; D. A. McGavran e W. Arn, *Ten Steps to Church Growth*; C. P. Wagner, *Church Growth and the Whole Gospel* e *Your Church Can Grow*; A. F. Glasser e D. A. McGavran, *Contemporary Theologies of Mission.*

MOVIMENTO DE OXFORD. Um desenvolvimento importante dentro da Igreja Anglicana, no século XIX, em resposta ao racionalismo crítico, ao ceticismo, à letargia, ao liberalismo e à imoralidade daqueles dias. Enfatizando uma volta às tradições da igreja, os líderes do movimento ansiavam por um padrão superior de adoração, piedade, devoção entre os clérigos e membros da igreja.

Guiado por homens da Universidade de Oxford, e recebendo deles o seu ímpeto, o movimento também protestava contra a interferência do Estado nos assuntos da Igreja. Em 14 de julho de 1833, reagindo contra o decreto do governo no sentido de reduzir os bispados na Irlanda, John Keble pregou o sermão "Apostasia Nacional", do púlpito da universidade. Acusou o governo de infringir os direitos da "Igreja de Cristo" e de repudiar o princípio da sucessão apostólica dos bispos da Igreja Anglicana. Insistindo em que a salvação era possível apenas através dos sacramentos, Keble defendeu a Igreja Anglicana como uma instituição divina. Durante o mesmo ano, John Henry Newman começou a publicar *Tracts for the Times* ("Panfletos para Nossos Tempos"), uma série de panfletos publicados por membros da Universidade de Oxford que apoiavam e propagavam as crenças do movimento. Estes receberam ampla circulação, e o termo "tractarianismo" tem sido freqüentemente aplicado às etapas iniciais do Movimento de Oxford ou, na realidade, como sinônimo de todo o movimento.

É irônico o fato de que esses panfletos (que supostamente argumentavam "contra o papismo e a divergência contra a Igreja") acabaram levando alguns de seus escritores e leitores a aderirem à Igreja Católica Romana. Tais homens achavam cada vez mais impossível seguir o governo e prática eclesiásticos nas condições dos protestantes. Quando Newman argumentou, no Panfleto 90 (1841), que os Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana estavam em harmonia com o catolicismo romano, foi atacado com tanta fúria que a série de panfletos foi encerrada. No início de 1845, percebendo que nunca teriam permissão de continuar anglicanos com opiniões católico-romanas, vários reformadores de Oxford filiaram-se à Igreja Católica Romana. Newman desertou mais tarde naquele ano, e até 1864 quase mil ministros, líderes teológicos e membros da Igreja Anglicana seguiram seu exemplo. Em 1864, Newman publicou *Apologia pro Vita Sua*, explicando por que se separou da Igreja Anglicana, e defendendo sua escolha da

Igreja Romana como a única igreja verdadeira. Newman foi elevado a cardeal católico romano, em 1879.

Depois das deserções em 1845, o movimento já não era dominado por homens de Oxford e tornou-se mais fragmentado nas suas ênfases. Edward B. Pusey, professor de hebraico em Oxford e um dos escritores dos *Tracts*, surgiu como o líder do partido anglo-católico, que continuava fazendo pressões em favor de modificações doutrinárias e de uma união entre as igrejas anglicana e romana. Outros grupos procuravam promover o ritual da Igreja Alta dentro do anglicanismo. Muitos dos simpatizantes que o Movimento de Oxford ganhara no seu início (antes de serem observadas tendências contrárias à Reforma) continuavam a sustentar os alvos básicos e o fervor espiritual do movimento. Por mais de um século isto tem sido de grande importância para o desenvolvimento, a constituição e a vida religiosa da Igreja Anglicana. O culto eucarístico anglicano foi transformado, a disciplina espiritual e as ordens monásticas foram reavivadas, a preocupação social foi promovida e desenvolveu-se na Igreja Anglicana um espírito ecumênico.

Embora o Movimento de Oxford tenha recebido a oposição na imprensa por parte dos eclesiásticos tradicionais bem como dos pensadores acadêmicos liberais, talvez nenhum grupo tenha igualado os evangélicos na sua enorme produção literária — sermões impressos, folhetos, artigos e panfletos contra os adeptos do tractarianismo. Essa gente "estranha", conforme alguns dos reformadores de Oxford a chamavam, acreditava que a "heresia" de Oxford era tanto anti-reformista quanto antibíblica. Eles lutaram para garantir que a igreja inglesa conservasse o caráter protestante de sua teologia. Mesmo assim, até os escritores evangélicos na Inglaterra, no fim do século XIX, notavam que o Movimento de Oxford também trouxera contribuições positivas ao cristianismo inglês — contribuições estas que não podiam ser desconsideradas.

D. R. RAUSCH

Veja também NEWMAN, JOHN HENRY; PUSEY, EDWARD BOUVERIE; KEBLE, JOHN; ANGLO-CATOLICISMO.

Bibliografia. R. W. Church, *The Oxford Movement, 1833-1845;* E. Fairweather, ed., *The Oxford Movement*; P. Toon, *Evangelical Theology, 1833-1856: A Response to Tractarianism*; T. Dearing, *Wesleyan and Tractarian Worship.*

MOVIMENTO DE SANTIDADE (HOLINESS). Esse movimento, que teve sua origem nos Estados Unidos nas décadas de 1840 e 1850, era um esforço no sentido de preservar e propagar o ensino de João Wesley no tocante à santificação total e à perfeição cristã. Wesley sustentava que o caminho que sai do pecado e leva para a salvação é um caminho que sai da rebelião deliberada contra as leis divinas e humanas e leva para o perfeito amor a Deus e aos homens. Seguindo os ensinos de Wesley, os pregadores da Santidade enfatizavam que o processo da salvação envolve duas crises. Na primeira, a conversão ou justificação, a pessoa é liberta dos pecados que cometeu. Na segunda, a inteira santificação ou plena santificação, a pessoa é liberta daquela sua falha na natureza moral que a leva a pecar. O homem é capaz de ser perfeito, embora habite num corpo corruptível marcado por mil defeitos que decorrem da ignorância, das enfermidades e de outras limitações dos seres criados. É um processo de passar a amar ao Senhor Deus de todo o coração, de toda a alma e de toda a mente, e resulta na capacidade de viver sem pecado consciente ou deliberado. No entanto, chegar a esse estado bendito e permanecer nele requer esforços intensos e prolongados, e a vida da pessoa deve ser marcada pela abnegação constante, observância cuidadosa

das ordenanças divinas, confiança humilde mas inabalável na graça de Deus que nos perdoa mediante a expiação, intenção de buscar a glória de Deus em tudo e prática cada vez maior do amor que em si só cumpre toda a lei e é o fim dos mandamentos.

Em meados do século XIX, convergiram vários fatores que contribuíram para a renovação da ênfase na Santidade, tais como as reuniões de reavivamento em acampamentos, que eram comuns na área rural, o perfeccionismo cristão de Charles Finney e de Asa Mahan (a teologia de Oberlin), a "Reunião das Terças-Feiras" de Phoebe Palmer em Nova Iorque, o reavivamento urbano de 1857-58, e protestos dentro das igrejas metodistas com relação ao declínio da disciplina que resultou na formação da Igreja Metodista Wesleyana, em 1843, e da Igreja Metodista Livre, em 1860. Essas duas denominações vieram a ser as primeiras a assumir um compromisso formal com a Santidade. Depois da Guerra Civil, surgiu um movimento de Santidade bem maduro dentro das fileiras do metodismo e, em 1867, foi formada a Associação Nacional dos Acampamentos de Avivamento para a Promoção da Santidade. A partir de 1893, passou a ser chamada Associação Nacional da Santidade (NHA) e, em 1971, recebeu o nome de Associação Cristã da Santidade. Até a década de 1890, os metodistas dominavam o movimento e canalizavam o entusiasmo gerado para dentro das suas igrejas.

O número cada vez maior de evangelistas da Santidade, muitos dos quais sem a aprovação de seus superiores, uma imprensa independente florescente e o crescimento de associações não-denominacionais enfraqueceram paulatinamente a posição majoritária do metodismo no movimento. Já na década de 1880, começaram a surgir as primeiras denominações independentes dentro do movimento Holiness, havendo um aumento de tensões entre o metodismo e as associações de Santidade. O abismo entre os dois agrupamentos principais ampliou-se à medida que a prática metodista foi-se desviando em direção a um protestantismo norte-americano de classe média sóbrio, ao passo que os grupos da Santidade insistiam que estavam praticando o wesleyanismo primitivo e que eram os sucessores genuínos de Wesley nos Estados Unidos. Os pequenos grupos cismáticos foram se agrupando em denominações formais, as maiores das quais eram a Igreja de Deus em Anderson, estado de Indiana (1880), a Igreja do Nazareno (1908) e a Igreja Peregrina da Santidade (1897 – uniu-se aos Metodistas Wesleyanos em 1968 para formar a Igreja Wesleyana). O governo eclesiástico dessas agremiações era um metodismo modificado por haver, geralmente, mais autonomia congregacional, e a "segunda benção" da santificação total passou a ser parte integrante da sua teologia. A maioria dos grupos operava com um código de moralidade pessoal rigorosamente perfeccionista e exigia da parte dos seus adeptos roupas modestas e abstinência dos prazeres e diversões "mundanos". Além disso, quase todos permitiam que as mulheres fossem ordenadas para o ministério e ocupassem posições de liderança.

O movimento da Santidade estendeu-se rapidamente para além das fronteiras do metodismo. Um grupo menonita, a Igreja Missionária Unida (antigamente os Irmãos Menonitas em Cristo e, hoje, depois de uma fusão de igrejas em 1969, chamada Igreja Missionária), adotou a doutrina da inteira santificação e os padrões de conduta pessoal do movimento Holiness. Os Irmãos em Cristo (movimento fundado em 1863) haviam se originado de uma mistura de pietistas alemães da Pensilvânia e menonitas, mas também adotaram o perfeccionismo wesleyano. Quatro assembléias anuais dos quacres, que tinham sido influenciadas pelas doutrinas da Santidade, reuniram-se em 1947 para formar a Aliança Evangélica dos Amigos. O Exército de Salvação também tinha um compromisso firme com a Santidade. A Aliança Cristã e Missionária, com a ênfase que dava a Cristo como Salvador, Santificador, Médico e Rei vindouro tem afinidade com o movimento wesleyano, e seus dois pensadores de maior destaque, A.

B. Simpson e A. W. Tozer, têm muitos leitores nos círculos da Santidade, apesar de nunca ter aceitado a doutrina da erradicação do pecado.

O crescimento das igrejas independentes relacionava-se com o declínio da ênfase na Santidade dentro do metodismo e, após a Segunda Guerra Mundial, o denominacionalismo transformou a NHA, originalmente evangelística, num concílio de Igrejas da Santidade. Mas o crescimento numérico e a prosperidade material levaram inexoravelmente a um comprometimento com a cultura contemporânea e ao relaxamento da disciplina pessoal, refletido no uso de roupas da moda e de jóias, nas diversões seculares tais como a participação nos esportes e na assistência aos programas de televisão. Como resultado, vários grupos conservadores dissidentes se desligaram das denominações da Santidade e formaram uma organização inter-eclesiástica em 1947, chamada Convenção Interdenominacional da Santidade. Esta agora se considera a defensora do wesleyanismo pristino.

O pentecostalismo é um desenvolvimento do movimento da Santidade. Ensina que o falar em outras línguas é evidência de que a pessoa recebeu a segunda bênção. Em 1901, numa escola bíblica em Topeka, estado de Kansas, fundada por um evangelista da Santidade, o "dom do Espírito" veio a uma aluna e a prática da glossolalia espalhou-se rapidamente. O reavivamento pentecostal fez suas maiores incursões nas áreas onde os movimentos da Santidade já estavam prosperando e atraiu um número maior de não-metodistas do que as formas anteriores de perfeccionismo. Além de enfatizar o batismo do Espírito Santo, o pentecostalismo reconhecia a cura divina e exigia padrões de conduta pessoal altamente puritanos. Assim como os grupos da Santidade, os pentecostais eram conservadores na teologia e formaram uma adição importante à ala arminiana dos conservadores protestantes num período em que o movimento fundamentalista estava aumentando o seu ímpeto.

Algumas denominações da Santidade, mais notavelmente a Igreja do Nazareno, rejeitam totalmente o uso de línguas, ao passo que outras, sendo que as maiores delas são a Igreja de Deus em Cleveland, estado do Tennessee, e a Igreja Pentecostal da Santidade, ensinam tanto a glossolalia quanto a santificação total. O denominacionalismo logo se desenvolveu no pentecostalismo, e não demorou muito para ele ter mais adeptos do que o movimento de onde saiu, formando igrejas tais como as Assembléias de Deus, a Igreja de Deus em Cristo (dos negros) e a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular.

É mais difícil caracterizar o movimento de Keswick, que teve sua origem na Grã-Bretanha em 1875, numa "Convenção para a Promoção da Santidade Prática" na cidade de Keswick, distrito dos Lagos. Os preletores nas conferências anuais de Keswick enfatizavam a "vida mais profunda" ao invés da santidade, pois acreditavam que a tendência ao pecado não é extinta, mas superada pelo viver vitorioso no Espírito Santo. A predominância dos Anglicanos Reformados, juntamente com evangélicos das Igrejas Livres, que pensavam da mesma forma, impediu qualquer predominância do conceito wesley-arminiano.

Na Alemanha, o conceito da Santidade foi institucionalizado na *Gemeinschaftbewegung* (Movimento da Comunidade) que surgiu por causa da influência de evangelistas dos movimentos de Keswick e da Igreja Metodista, da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos. Várias sociedades foram formadas, sendo as mais importantes: a Associação Alemã para a Evangelização (1884); a Associação de Gnadau (1888) e a Conferência da Aliança de Blankenburg (1905), que cultivavam uma santidade mais profunda entre os membros das igrejas territoriais.

O movimento da Santidade contribuiu para um aprofundamento da vida espiritual numa era materialista e foi um contraste oportuno com o intelectualismo estéril e a

ortodoxia morta que caracterizavam tantas igrejas naqueles tempos. Mesmo assim, tem sido criticado por sugerir que uma "segunda bênção" pode fornecer a alguns cristãos um tipo de santificação superior àquela que flui da fé justificada. P. T. Forsyth disse que é "um erro fatal pensar na santidade como um bem que temos à parte da nossa fé, dado como recompensa dela. Trata-se de uma idéia católica que ainda satura o pietismo protestante". Outras objeções incluem a tendência de identificar a santidade com o rebaixamento quietista de si, ao ponto da perda da personalidade, um ascetismo exigindo a rejeição de toda a cultura secular como coisa pecaminosa, a limitação da graça de Deus a formas estereotipadas de experiência religiosa, a ênfase demasiada nos sentimentos e a alegação, com confiança orgulhosa, de se possuir a ação especial do Espírito Santo na vida, e a inspiração direta nos pormenores dos pensamentos e das ações.

No Brasil. É natural pensar que, a exemplo daquilo que aconteceu na outra América, também no Brasil a Igreja Metodista foi o canal principal para a propagação da doutrina wesleyana da santificação. Isso, porém, não aconteceu, embora os missionários metodistas norte-americanos tenham iniciado as suas atividades no Brasil em meados do século XIX, quando o Movimento Holiness florescia nos Estados Unidos. A Igreja Metodista brasileira desde o início dividiu seus recursos e energias entre a educação e a evangelização. Talvez por isso, apesar de ter-se fixado em áreas de alto potencial de crescimento, ela não tem se desenvolvido tanto como as outras igrejas evangélicas, perdendo terreno, por um lado, para denominações tradicionais ou históricas (principalmente batistas e presbiterianas) e, por outro lado, para as igrejas pentecostais. Não seria exagero afirmar, portanto, que o Movimento Holiness no Brasil ficou inibido em grande parte por causa da falta de crescimento e ênfases diferentes do seu representante natural. Somente na década de 80 a Igreja Metodista viu renascer entre os seus membros um grande interesse pela doutrina da santificação, dando origem a um movimento crescente que alguns chamam de "redescoberta da doutrina wesleyana", em que teve lugar de destaque o estudo do livro *A Perfeição Cristã*, de João Wesley, em muitas igrejas. Ao mesmo tempo, provavelmente refletindo uma influência da renovação carismática dos anos 70 e 80, muitas igrejas tentam agora cultivar um estilo de culto mais vivo e privilegiar o conceito bíblico de dons e ministérios, em lugar de estruturas organizacionais estáticas.

Não encontrando na Igreja Metodista um ambiente próprio para expansão, o Movimento teve o seu ensino característico preservado no Brasil através de algumas denominações menores. O Exército de Salvação, embora seja muito mais conhecido e respeitado no país pela sua ação social, tem exercido um papel importante na propagação da doutrina wesleyana de inteira santificação. Foi esse grupo que apresentou aos evangélicos brasileiros o livro *Em Direção à Santidade*, de Samuel Brengle, uma obra considerada clássica, que apresenta em forma de mensagem devocional apaixonada (e não em forma de dissertação teológica com rigor acadêmico) o ensino característico do Movimento Holiness sobre a santidade prática do cristão.

Outros representantes menos conhecidos são, ironicamente, aquelas igrejas que têm raízes históricas diretamente ligadas ao Movimento Holiness:

1. Igrejas que se originaram do trabalho da *Oriental Missionary Society* ("Sociedade Missionária Oriental" – que teve como seus líderes principais Charles e Lettie Cowman e Juji Nakada): Igreja Evangélica Holiness do Brasil (desde 1925 atuando principalmente entre japoneses e descendentes); Associação das Igrejas Missionárias (fruto do trabalho iniciado por missionários da OMS entre os brasileiros, em 1950, apresentando agora características que a fazem mais parecida com os pentecostais); e Igreja Holiness Coreana (que reflete até certo ponto os métodos e o vigoroso

crescimento das igrejas da Coréia).

2. Igreja Metodista Livre, que se subdivide em Concílio Nikkei (atuando na Colônia Japonesa desde 1935) e Concílio Brasileiro (1946).

3. Igreja do Nazareno: no Brasil desde 1956, é provavelmente a igreja que teve preservada com mais fidelidade a doutrina wesleyana.

4. Aliança Cristã Missionária: iniciou suas atividades em 1976 e adota as posições enfatizadas por A. B. Simpson e A. W. Tozer.

Embora haja pequenas diferenças na terminologia, todas essas igrejas pregam a necessidade do "enchimento do Espírito" (ou "batismo no" ou "com o Espírito", ou ainda "plenitude do Espírito") para que o cristão possa vencer o poder do pecado e alcançar a maturidade espiritual. Já quanto ao momento dessa experiência com o Espírito, embora a posição majoritária ainda seja a de uma experiência de crise sempre subseqüente à conversão (uma "segunda bênção"), está começando a haver maior flexibilidade nesse ponto, havendo quem admita a possibilidade de o crente ser cheio do Espírito no exato momento em que se entrega a Cristo. Também agora se vê um deslocamento salutar de ênfase da experiência de crise para sucessivos enchimentos do Espírito Santo, que capacitam o crente para uma vida diária santa, sem que isso venha a resultar numa perfeição absoluta. Todas essas igrejas crêem na atualidade dos dons espirituais, embora parte considerável de seus membros demonstre ainda resistência a uma manifestação mais ousada dos carismas. Em todo caso, a ênfase maior é dada sempre ao fruto do Espírito.

Por essas razões, as igrejas do Movimento Holiness são diferentes das pentecostais. Estas absorveram de suas raízes metodistas a experiência subseqüente e instantânea, mas deslocaram completamente a ênfase da santificação (ensinada por Wesley) para o batismo no Espírito Santo (evidenciado pelo dom de línguas), para uma ênfase muito grande e, às vezes, exagerada nos dons extáticos ou miraculosos (em detrimento de dons menos espetaculares) e para uma moral muito mais rigorosa (que freqüentemente cai no legalismo).

R. V. PIERARD e N. YAMAKAMI

Veja também TRADIÇÃO WESLEYANA, A; METODISMO; PERFEIÇÃO, PERFECCIONISMO; TEOLOGIA DE OBERLIN; CONVENÇÃO DE KESWICK.

Bibliografia. C. E. Jones, *A Guide to the Study of the Holiness Movement*; D. W. Dayton, *The American Holiness Movement: A Bibliographic Introduction;* M. E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*; C. E. Jones, *Perfectionist Persuasion: The Holiness Movement and American Methodism*; J. L. Peters, *Christian Perfection and American Methodism*; T. L. Smith, *Called Unto Holiness*; P. Scharpff, *History of Evangelism*; A. Clarke, *Commentary on the Holy Bible;* H. O. Wiley, *An Introduction to Christian Theology*; R. H. Coats, *HERE*, VI, 743-50; D. W. Dayton, *NIDCC*, 474-75.

MOVIMENTO DE TEOLOGIA BÍBLICA. A definição-padrão do "movimento de teologia bíblica" foi fornecida pelo estudioso do AT, Brevard S. Childs. Ele descreve de modo perceptivo os antecedentes, a ascensão, o florescimento e o desaparecimento do aspecto norte-americano do movimento desde meados da década de 1940 até o início dos anos sessenta. Num sentido mais geral, o movimento de teologia bíblica consistiu de estudiosos bíblicos na América do Norte e na Europa que tinham em comum as pressuposições e os métodos liberais e críticos numa tentativa de fazer teologia em relação aos estudos bíblicos. Este modo novo de fazer teologia tinha como sua preocupação fundamental tratar à altura a dimensão teológica da Bíblia, que gerações

anteriores de estudiosos liberais haviam negligenciado quase por completo. Sendo assim, o movimento refletiu seu interesse pelos teólogos neo-ortodoxos europeus dos anos vinte e os posteriores. A neo-ortodoxia e o movimento de teologia bíblica compartilhavam da mesma preocupação: compreender a Bíblia como um livro plenamente humano que deve ser investigado segundo o método crítico-histórico totalmente imanente e, ao mesmo tempo, ver a Bíblia como veículo ou testemunho da Palavra divina. Isto significava uma engrenagem entre a cosmovisão naturalista-evolucionista moderna desenvolvida pelas ciências naturais, pela filosofia moderna e pela história crítica, e o conceito bíblico de um Deus que empresta sentido e coerência a este mundo, mediante Seus atos pessoais na história.

James Barr e James D. Smart já demonstraram que o movimento de teologia bíblica não é um fenômeno exclusivamente norte-americano (assim Childs). Na Grã-Bretanha e na Europa continental estavam presentes as mesmas tendências inerentes no aspecto norte-americano do movimento, embora o contexto ali fosse diferente. De qualquer maneira, o movimento de teologia bíblica, de escopo internacional, era mais amplo do que o cenário na América do Norte, e Barr declara que ele "pode ser muito bem percebido nos programas de estudos organizados do movimento ecumênico internacional". Embora não houvesse nenhuma organização formal do movimento a nível nacional ou internacional, existindo várias ênfases entre seus proponentes, não deixaram de haver características sobrepujantes, tão típicas do movimento que ofereciam uma coerência razoavelmente bem definida.

Características. Sem procurarmos esgotar o assunto, será útil enumerar características típicas que o movimento nos Estados Unidos e o na Europa têm em comum. Entre aquelas que caracterizam tanto sua relativa coerência quanto sua qualidade distintiva estão as seguintes:

A Reação ao Liberalismo. O movimento de teologia bíblica era uma reação contra o estudo da Bíblia na teologia liberal anterior, na qual a crítica das fontes segundo o método histórico-crítico atomizava o texto bíblico em fontes separadas, que quase sempre consistiam de entidades pequenas isoladas ou fragmentos de documentos. Essas fontes reconstruídas eram colocadas em contextos sociológicos, políticos e culturais novos no mundo antigo, e interpretadas com base nesses contextos recém-formados. Parte dessa reconstrução erudita por meio de pressuposições e procedimentos do método histórico-crítico, que alcançou sua vitória total sobre os enfoques conservadores na Europa por volta do fim da década de 1900, e nos Estados Unidos já em meados da década de 1930, consistia de uma redação e nova disposição das matérias bíblicas no sentido do desenvolvimentismo naturalista-evolucionista. Acrescentou-se a tudo isso o axioma de que Israel adotou muitos aspectos das culturas e religiões pagãs da circunvizinhança, e que toda a fé israelita e a do Novo Testamento são mais bem entendidas do ponto de vista da teologia natural. Tudo isso importava numa falta de preocupação com os interesses da Bíblia para a igreja, a comunidade e o indivíduo. Essa teologia liberal estéril, destituída de relevância para a igreja e para a vida, continuou incompatível com segmentos importantes da cristandade, especialmente com o protestantismo norte-americano, que só com muita relutância cedera lugar ao método histórico-crítico na longa e devastadora controvérsia entre os fundamentalistas e os modernistas. O movimento de teologia bíblica dirigia seus esforços contra os extremos da análise histórico-crítica da Bíblia, embora permanecesse fiel ao método histórico-crítico com suas pressuposições e procedimentos. A tentativa do movimento era ir além da posição liberal mais antiga, dentro da estrutura liberal do estudo da Bíblia.

A Aliança com a Neo-ortodoxia. O movimento de teologia bíblica foi alimentado

pela reação neo-ortodoxa contra o liberalismo teológico que se desenvolveu sob a influência de Karl Barth e Emil Brunner, na Europa, e de H. Richard Niebuhr e Reinhold Niebuhr, nos Estados Unidos. A reação neo-ortodoxa contra a redução da fé cristã a verdades humanas e religiosas e valores morais universais, feita pelo liberalismo protestante, tornou-se um impulso poderoso para o movimento de teologia bíblica. Deve ser notado, no entanto, que a neo-ortodoxia não era uma simples volta à ortodoxia protestante mais antiga, que sustentava que toda a Escritura era divinamente inspirada. De modo geral, o movimento de teologia bíblica solidarizou-se com o conceito neo-ortodoxo da revelação e da inspiração. A revelação é essencialmente Deus Se revelando em Cristo, e a Escritura pode tornar-se testemunha dessa revelação. A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas pode tornar-se a Palavra de Deus no seu testemunho de Cristo. De utilidade especial para esse movimento foi a opinião de Brunner a respeito da revelação, que atacava os fundamentalistas clássicos protestantes e norte-americanos de um lado, e os liberais clássicos do outro. O movimento de teologia bíblica podia cerrar fileiras com a teologia neo-ortodoxa para guerrearem juntos contra o liberalismo na teologia e contra o fundamentalismo nos segmentos conservadores nos Estados Unidos.

Os Pensamentos Grego e Hebraico. O movimento de teologia bíblica opunha-se constantemente à influência da filosofia moderna e de suas teorias como modos de entender o pensamento bíblico. Tinha, porém, uma forte tendência de rejeitar a interpretação da Bíblia com base no pensamento grego e em suas categorias. Em sua rejeição do efeito dominador da filosofia moderna, também participava de uma das preocupações da neo-ortodoxia. A tentativa era compreender a Bíblia fora de certas normas filosóficas e padrões de pensamento, quer modernos, quer antigos. Argumentava-se que a Bíblia devia ser compreendida "dentro de suas próprias categorias" (James Muilenburg) e que o estudioso deve colocar-se "dentro do mundo da Bíblia" (B. W. Anderson). O contraste entre o pensamento grego e o hebraico (T. Boman e outros) tornou-se bastante importante. Embora o NT tenha sido escrito em grego, a mentalidade hebraica existia nos dois Testamentos igualmente. A idéia da mentalidade hebraica levou a importantes estudos de palavras nos dois Testamentos. Os contornos dos padrões de pensamento hebraicos eram refletidos nas palavras da língua hebraica, e este conteúdo do pensamento hebraico também era transmitido através do veículo da língua (grega) do NT.

A Bíblia Dentro de Sua Própria Cultura. Outra característica do movimento de teologia bíblica era a ênfase dada à qualidade distintiva da Bíblia dentro de seu próprio ambiente. O livro de G. E. Wright *The OT Against Its Environment* ("O AT Visto no Seu Próprio Ambiente" — 1950) é um exemplo típico, e reflete parcialmente as preocupações da escola de Albright. Surgiu o consenso de que quando há mútua dependência literária ou até mesmo sincretismo, ou quando há nítidas semelhanças, as diferenças entre a literatura de Israel e a das nações em derredor são muito mais notáveis do que seus pontos de contato. O movimento alegava que as coisas mais importantes em Israel não eram os pontos em comum com as nações vizinhas, mas as coisas em que diferia delas. Quando a Bíblia foi comparada com outras culturas e religiões contemporâneas, sua unicidade tornou-se aparente. Além disso, essa qualidade distintiva não é uma questão de fé, mas uma questão de estudo histórico-científico. A unicidade da fé bíblica foi confirmada pelo estudo histórico segundo as normas desse ramo da ciência.

A Unidade Bíblica. Um aspecto concomitante da distintividade da Bíblia é sua unidade, em especial a unidade entre os dois Testamentos. "A tentativa de lidar com os dois Testamentos de uma maneira unificada veio como um protesto contra a tendência à especialização cada vez maior que tinha caracterizado a erudição

norte-americana e britânica na geração anterior" (Childs, p. 36). O movimento de teologia bíblica rejeitava a alegoria, a tipologia e a cristologia como modos de união entre os Testamentos. A unidade da Bíblia estava na diversidade, tal como a "unidade da revelação divina dada no contexto da história, tendo como instrumento a personalidade humana" (H. H. Rowley); na unidade do propósito, no relacionamento de aliança, e na revelação divina (Muilenburg), ou simplesmente uma "unidade mais sublime" (R. C. Dentan) ou uma "unidade de *Kerygma*" (J. S. Glenn). Havia outros que sugeriam uma unidade fundamental na história.

A Revelação na História. Um dos princípios mais importantes do movimento de teologia bíblica era o conceito da revelação divina na história. "Ele forneceu a chave para abrir a Bíblia para uma geração moderna e, ao mesmo tempo, para compreendê-la teologicamente" (Childs, 39). A ênfase dada à revelação na história era usada para atacar tanto a posição conservadora, que sustenta que a Bíblia contém verdades eternas e que serve de repositório da sã doutrina, quanto a posição liberal, que alega que a Bíblia contém um processo de descobertas religiosas em evolução, ou simplesmente a revelação progressiva. A ênfase à revelação ressaltou o desvendamento que Deus fez de Si mesmo e removeu o conteúdo para longe da revelação e doutrina proposicionais, em direção ao conceito neo-ortodoxo de um encontro sem conteúdo proposicional. A ênfase correspondente que se dava à história significava que o encontro revelador na história fornecia a ponte para o abismo entre o passado e o presente, sendo que a história de Israel tornou-se a história da Igreja e, posteriormente, nossa história moderna. Na liturgia da Igreja, o crente e a comunidade da fé participam do mesmo evento redentor por meio da recitação.

Declínio e Avaliação. O movimento de teologia bíblica floresceu durante, mais ou menos, uma geração, desde c. de 1945 até 1965. Childs entende que seu desaparecimento foi uma força importante na teologia norte-americana no começo da década de 1960. Barr apóia esta idéia. Contra esta posição, sustenta-se que "a teologia bíblica não é um movimento teológico nem uma marca registrada da teologia, mas simplesmente uma ampliação das dimensões da ciência bíblica" (Smart, 11), que continua a funcionar em escala internacional. Childs parece ter exagerado, ao alegar que o movimento de teologia bíblica norte-americana desapareceu em 1963, mas acertou na sua descrição das características do movimento como uma força coerente dentro da teologia liberal do século XX. Por volta de 1969, um membro de muito destaque no movimento, G. E. Wright, parece ter saído de sua posição anterior para apoiar o conceito de um Deus que age na história.

Não há nenhuma maneira de avaliar o movimento de teologia bíblica, porque ele faz parte de uma tendência da teologia liberal moderna, além de coincidir parcialmente com o movimento neo-ortodoxo em nosso século. As características seguintes talvez sirvam como questões cruciais de debate, devendo ser mencionadas numa avaliação do movimento:

O Problema da Hermenêutica. A questão da suficiência da interpretação bíblica dentro da estrutura do método histórico-crítico permaneceu sem solução. Os teólogos do movimento de teologia bíblica permaneceram com os dois pés firmemente apoiados no método histórico-crítico. Afirmaram a cosmovisão moderna com seu modo secular de entender o processo do mundo no tempo e no espaço, isto é, o mundo da história e da natureza. Embora o movimento criticasse seus antepassados na tradição liberal da teologia, nos vários aspectos acima observados, num sentido muito real os membros do movimento de teologia bíblica deram continuidade à tradição liberal. O modo secular-científico (e liberal) de entender a origem e o desenvolvimento do mundo, segundo o modelo evolucionista de Darwin, foi aceito como axiomático, e a

interpretação do avanço da história segundo as linhas gerais historicistas não foi radicalmente questionada. Na interpretação científica contemporânea acerca da natureza e da história, os teólogos do movimento de teologia bíblica procuraram enxertar a visão bíblica de Deus como Criador e Senhor dinamicamente ativo no processo da história (G. E. Wright). Esta engrenagem entre um método histórico-crítico "secular" ou "ateu" (A. Schlatter) e uma cosmovisão naturalista-evolucionista, por um lado, e, por outro, o Deus da Bíblia que dá a este mundo sua relevância e coerência mediante Seus atos pessoais na história, era, "na melhor das hipóteses, apenas um dualismo difícil" (Gilkey, 91). Childs nota incisivamente que "o método histórico-crítico é inadequado ao estudo da Bíblia como as Escrituras da Igreja", erguendo "uma cortina de ferro entre o passado e o presente" (Childs, 141-142).

A Questão de "O Que Ela Significava" e "O Que Ela Significa". O movimento de teologia bíblica procurou afastar a dicotomia entre o passado e o presente, entre o estudo histórico-crítico e teológico da Bíblia, ou entre a análise descritiva e normativa da Bíblia. O interesse pela dimensão teológica da Bíblia era uma preocupação principal. Apesar disso, a distinção entre "o que ela significava" como aquilo que é descritivo, objetivo e científico, em comparação com "o que ela significa" como aquilo que é teológico e normativo (veja K. Stendahl) colocou uma cunha entre aquilo que o movimento procurava vencer. Embora a distinção feita por Stendahl entre "o que ela significava" e "o que ela significa" continue sendo fortemente debatida (veja Hasel: *OT Theology* ["Teologia do AT"], 35-75), ela desferiu um golpe contra o coração do movimento.

O Problema da Bíblia. Entre os problemas ainda não resolvidos do movimento de teologia bíblica está o da Bíblia como um "livro plenamente humano e, contudo, o veículo da Palavra divina" (Childs, 51). Nunca se atingiu consenso sobre a questão de o elemento da revelação reivindicada para a Bíblia achar-se *dentro do* texto, *por trás do* texto, no texto *e também* no evento, ou algum outro modo. Semelhantemente, os modos de unidade dentro dos Testamentos e entre eles, expostos por líderes como G. E. Wright, H. H. Rowley, O. Cullmann, R. C. Dentan, F. V. Filson e outros (veja Hasel: *NT Theology* ["Teologia do NT"], 140-203), não levaram a um consenso.

O Conceito de Revelação na História. A questão da história como o ponto crucial da revelação divina mostrou-se mal-definida e provocou fortes ataques da parte de vários estudiosos (entre eles L. Gilkey, W. King e J. Barr). Entre as ambigüidades do conceito de revelação na história estão aquelas que se relacionam com a natureza dos eventos reveladores, o sentido da história, com o relacionamento entre a revelação e a história, bem como entre a história e a interpretação. Em contraste com estas ambigüidades da perspectiva da escola de pensamento histórico-crítico moderno, os estudiosos conservadores tenderam a basear seu argumento nas declarações que as Escrituras fazem a respeito de si mesmas. Em última análise, a história não pode ser o fator autenticador da revelação, mas a revelação bíblica autentica a si mesma. O conceito de revelação na história como uma alternativa à revelação proposicional, de um lado, ou à revelação geral, do outro lado, não provou ser bem-sucedido. A tentativa mais recente de substituir a revelação na história pela opinião de que o AT é "estória mais do que história" (Barr) não supera as ambigüidades da história, mas simplesmente as substituiu por aquelas que se relacionam com estórias. A revelação bíblica leva consigo mesma sua própria validação, ao capacitar aquele que a recebe a entender seu conteúdo e a ser entendido pela verdade da revelação. Devido ao fato de a revelação bíblica autenticar a si mesma, não podem haver provas externas que se coloquem como juízes da revelação da Bíblia.

Resumindo, o movimento de teologia bíblica foi uma tentativa importante da parte

de toda uma geração do século XX no sentido de corrigir a teologia liberal a partir de dentro dela mesma. Ele não obteve êxito, porque, em última análise, permaneceu preso aos modos, padrões de pensamento, pressuposições e métodos básicos da própria teologia liberal. Portanto, ele forneceu um impulso adicional às tentativas mais recentes que demonstram que o método básico do liberalismo, isto é, o método histórico-crítico, está falido (W. Wink), ou que proclamam o fim deste (G. Maier) procurando novos métodos de estudar a Bíblia e sua teologia, quer se trate de um método histórico-teológico (G. F. Hasel) quer do estruturalismo (D. Patte).

G. F. HASEL

Bibliografia. D. L. Baker, *Two Testaments: One Bible*; J. Barr, *IDB* Supplement, 104-11; B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*; L. Gilkey, *Naming the Whirlwind* e "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language," *JR* 41:194-205; G. F. Hasel, *NT Theology: Basic Issues in the Current Debate* e *OT Theology: Basic Issues in the Current Debate*; G. Maier, *The End of the Historical-Critical Method*; J. D. Smart, *The Past, Present, and Future of Biblical Theology*; D. Patte, *What Is Structuralism?* K. Stendahl, *IDB*, I, 418-32; W. Wink, *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Bible Study.*

MOVIMENTOS RELIGIOSOS NOVOS. No final da década de 1960 e no início da de 1970 certo número de grupos religiosos, anteriormente desconhecidos na Europa e na América do Norte, começaram a conquistar convertidos. Esses grupos são freqüentemente chamados "seitas", mas devido a problemas com a definição da palavra e ao fato de que o Movimento Hare Krishna é uma seita para a maioria dos norte-americanos, mas um ramo legítimo de uma antiga tradição religiosa, segundo pessoas na Índia, os estudiosos adotaram o termo "movimentos religiosos novos" como maneira neutra de se referir às religiões novas.

I. HEXHAM

Veja também SEITAS, SECTARISMO.

Bibliografia. J. Needleman, *The New Religions*; R. S. Ellwood, *Alternate Altars*; H. Biezais, ed., *New Religions*.

MUHLENBERG, HENRY MELCHIOR (1711-1787). Patriarca do luteranismo colonial norte-americano. Muhlenberg nasceu em Eimbeck, Hanover. Luterano durante toda sua vida, foi batizado no dia em que nasceu e confirmado aos doze anos de idade. Foi uma criança precoce, que se destacava nas línguas e na música, mas sua pobreza parecia excluir a possibilidade de estudos avançados. Recebendo "ajuda beneficente", no entanto, matriculou-se em 1735 na nova Universidade de Göttingen, que ficava perto de onde morava, e ali estudou teologia e se converteu ao pietismo. Durante quinze meses após a sua formatura, Muhlenberg atuou no orfanato em Halle, cidade famosa devido ao ministério do pietista luterano August Hermann Francke. Embora Muhlenberg desejasse ser um missionário na Índia, aceitou um chamado para pastorear uma congregação luterana em Grosshennersdorf, na Saxônia, localizada a poucos quilômetros de Herrnhut, o centro do moravianismo reavivado sob a liderança de Nikolaus von Zinzendorf. No outono de 1739, foi ordenado em Leipzig.

Em seu trigésimo aniversário, Muhlenberg participou de um jantar com Johann Gotthilf Francke, filho do renomado pietista. Francke mostrou a Muhlenberg uma carta dos "luteranos dispersos na Pensilvânia", que precisavam de um pastor. O fervor missionário de Muhlenberg voltou, e resolveu ir para a América do Norte. Em 9 de

dezembro de 1741, "sentindo bastante emoção", pregou seu sermão de despedida diante de sua congregação, e depois passou algum tempo com luteranos na Inglaterra, e partiu, de navio, para Charleston, Carolina do Sul, em 13 de junho de 1742. Seguiu-se uma viagem de "perigo e exaustão incomuns". Chegando em 23 de setembro, Muhlenberg começou seu ministério norte-americano. O historiador Henry Eyster Jacobs observou que a história da Igreja Luterana na América do Norte, de 1742 até a morte de Muhlenberg, foi "pouco mais do que a biografia dele". Depois de uma primeira visita aos luteranos provenientes de Salzburgo, em Ebenezer, estado da Geórgia, Muhlenberg viajou para a Pensilvânia, ao norte, chegando na Filadélfia em 25 de novembro, sem avisar. Assumiu a responsabilidade de três congregações luteranas dentro de um mês — uma em Nova Hanover, outra em Trappe, cerca de quinze quilômetros ao sul de Nova Hanover, e outra na própria cidade de Filadélfia. Instalado em 27 de dezembro de 1742 como pastor das "Congregações Unidas", Muhlenberg logo acrescentou a si uma quarta incumbência, Germantown. Começou uma obra para "catequizar, confirmar, ensinar, reconciliar, estabelecer, edificar, pregar e administrar os sacramentos". Seu diário, suas cartas e os *Relatórios de Halle* oferecem pormenores de suas labutas. Em 1748, Muhlenberg organizou o primeiro sínodo luterano permanente na América do Norte, mais tarde conhecido como o Ministério da Pensilvânia. Tendo fundado externatos cristãos, Muhlenberg é "o pai da educação paroquial luterana". Em 1749, comprou o terreno para um seminário luterano na Filadélfia, embora o mesmo não tenha sido fundado naquela comunidade antes do fim da Guerra Civil. Um orfanato foi estabelecido na Filadélfia. A "Liturgia de Savoy" dos luteranos de Londres foi recomendada aos luteranos norte-americanos por Muhlenberg, em 1748, e em 1782 um hinário norte-americano foi preparado sob sua orientação. Uma constituição-modelo para a igreja luterana foi adotada pela paróquia de S. Miguel na Filadélfia, segundo a sugestão dele. Catequistas, evangelistas e pastores foram treinados de acordo com suas ordens.

Dentro de pouco tempo, Muhlenberg tinha um "ministério de reconciliação" entre luteranos desde Nova Iorque até o estado da Geórgia, falando holandês, alemão, sueco e inglês. Já em 1771 cerca de oitenta e uma congregações estavam sujeitas à sua supervisão. Sendo ele mesmo um plantador de igrejas, um pregador de locais inexplorados e um evangelista itinerante que andava a cavalo, Muhlenberg, segundo a lenda, era chamado pelos índios de "o pregador cujas palavras devem atravessar os corações duros dos homens, como uma serra por uma árvore retorcida". O que Francis Asbury foi para o metodismo, e John Carroll para o catolicismo romano, Muhlenberg foi para o luteranismo na América do Norte. Sua obra sadia capacitou os luteranos a sobreviverem tanto à Revolução Norte-Americana quanto à Era do Iluminismo.

C. G. FRY

Bibliografia. *The Journals of Henry Melchior Muhlenberg,* 3 vols., e *Notebook of a Colonial Clergyman: An Anthology of the Journals of Henry Melchior Muhlenberg,* tr. T. G. Tappert e J. W. Doberstein; W. J. Mann, *Life and Times of Henry Melchior Muhlenberg.*

MULHER, CONCEITO BÍBLICO DA. O lugar da mulher na família, na sociedade e na igreja tem sido assunto de muita atenção na segunda parte do século XX. É importante termos uma segurança especificamente bíblica numa área em que as posições variam em graus extremos. As Escrituras oferecem um contraste sadio com a atitude e prática opressivas que prevaleciam nos tempos bíblicos nas nações que cercavam os judeus e que (lastimavelmente), muitas vezes, prevalecem ainda nos dias de hoje pelo mundo

afora.

A Criação da Mulher. No primeiro capítulo de Gênesis temos um relato da criação da humanidade como o clímax da atividade criadora de Deus. A dignidade suprema dos seres humanos é expressa no conceito de que eles são criados "à imagem de Deus". Este fato se relaciona imediatamente tanto com o homem quanto com a mulher (Gn 1.27). Se alguém duvidasse de que a terminologia da imagem de Deus se aplica às mulheres (talvez devido a uma má compreensão de 1 Co 11.7), está bem claro em Gn 9.6 e Tg 3.9 que o termo se aplica ao sexo feminino bem como ao masculino, visto que a pecaminosidade do assassínio ou da maldição é a mesma, não importando se as vítimas são homens ou mulheres.

Gn 2.4-25 fornece mais detalhes a respeito da ordem exata dos eventos e circunstâncias da criação da humanidade, assim como num mapa é possível haver um quadro destacando com maiores detalhes as ruas dentro e ao redor de uma cidade. Aqui fica aparente que Adão foi criado primeiro (cf. 1 Co 11.8; 1 Tm 2.13) e recebe a tarefa de classificar os animais e de dar os nomes a eles. É possível que muitos destes lhe tenham sido apresentados aos pares, e a solidão de Adão deve lhe ter ficado dolorosamente aparente: não havia "auxiliadora" que lhe fosse idônea. Certamente em resposta ao anseio de Adão, Deus criou Eva como seu complemento; e quando Adão a viu, naturalmente ficou encantado e saudou a maravilhosa dádiva de Deus com as bem-conhecidas palavras: "Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne" (Gn 2.23). Este relato, portanto, enfatiza a unidade fundamental entre o macho e a fêmea. A própria natureza de Adão, desde o início, exigia um complemento que Deus graciosamente forneceu. Embora, cronologicamente, Eva tenha vindo depois de Adão, no propósito de Deus parece haver uma qualidade definitiva igual para os dois sexos.

A criação de Eva é, também, a origem da instituição do casamento monogâmico. A união entre o esposo e a esposa em "uma só carne" é afirmada em Gn 2.24 e citada no NT em várias ocasiões (Mt 19.5; Mc 10.8; 1 Co 6.16; Ef 5.21; cf. Lc 16.18). Esta unidade é o vínculo fundamental à raiz da sociedade. Sua intimidade, seu caráter perene, e sua importância para a humanidade dificilmente podem ser exagerados.

Quando Adão e Eva caíram em desobediência e descrença (Gn 3), aparece a primeira divisão entre eles, porque, respondendo às perguntas de Deus, Adão, de modo covarde, acusa sua esposa e, por implicação, o próprio Deus: "A mulher que tu me deste por esposa" (Gn 3.12). A separação que se fez na ocasião da queda tem tendido a aumentar no decorrer dos anos e dos séculos, e tem envenenado até mesmo a instituição benéfica do casamento. No castigo aplicado a Eva está a expressão; "O teu desejo será para o teu marido, e ele te governará" (Gn 3.16). Isto se trata de uma descrição divina daquilo que ocorreria, e não um mandato que os servos obedientes de Deus deviam procurar levar a efeito. A subordinação não é imposta aqui, assim como não é ordenado que as mulheres sofressem o máximo de dor em dar à luz ou que os homens tivessem o máximo de desconforto e labuta para ganhar a vida. Pelo contrário, Deus tem fornecido graciosamente meios pelos quais até mesmo a maldição do pecado possa ser aliviada, e aqueles que desejam cumprir Sua vontade podem e devem fazer tudo quanto é possível para contrabalançar os efeitos dolorosos do mal. Deve ser notado, também, que a promessa do Redentor através de um descendente de Eva antecede a declaração da maldição em que a mulher incorreu após a queda (Gn 3.15).

Depois da narrativa da queda, o movimento vai firmemente para baixo. Gn 4 registra o primeiro caso de poligamia da parte de Lameque, descendente de Caim, e o contexto revela que, em outros assuntos, ele também estava completamente sem princípios. Uma consideração das sociedades humanas, primitivas e civilizadas, leva-nos à observação dolorosa de que as mulheres com muita freqüência, têm sofrido

abuso e opressão, reduzidas a joguetes, objetos sexuais e animais de carga. Sempre que um ser humano é rebaixado, a civilização sofre danos.

A corrupção humana deu ensejo ao dilúvio, aquele terrível juízo divino em que a humanidade foi aniquilada, exceto Noé e sua família imediata. Notamos aqui uma reafirmação do casamento monogâmico, sendo que quatro casais, isto é, quatro homens e quatro mulheres foram preservados na arca por indicação graciosa de Deus.

Da Economia Mosaica em Diante. Para entendermos corretamente o significado das estipulações da economia mosaica, é importante vê-las em contraste com as civilizações em derredor. Quando assim fazemos, notamos uma preocupação especial em reconhecer a dignidade da mulher, a importância da maternidade e de salvaguardas apropriadas para o bem-estar e a segurança das mulheres.

As mães são freqüentemente reconhecidas ao lado dos pais. Assim ocorre no quinto mandamento (Ex 20.12), também em muitos lugares do Livro de Provérbios (1.8; 6.20; 10.1) e em outras partes do AT. As mães têm o direito e a obrigação de participar do processo contra um filho rebelde (Dt 21.18-19). Muitas vezes as filhas são alistadas juntamente com os filhos, tanto na narrativa quanto nos preceitos legais (*e.g.*, Ex 20.10). Leis misericordiosas protegem as mulheres na escravidão (Dt 21.10-14) bem como as viúvas (*e.g.*, Ex 22.22, Dt 14.29; 24.17, 19; 27.19). Os pecados contra as mulheres são punidos com muita seriedade — notavelmente, a pena da morte é imposta às duas partes pela culpa do adultério (Lv 20.10; Dt 22.20-24, etc.). O caso do pecado de Davi com Bate-Seba também pode ser visto como uma expressão da forte condenação divina do adultério, em nítido contraste com as nações em redor de Israel. Quando não havia um herdeiro do sexo masculino na família, as filhas podiam ser consideradas herdeiras (Nm 27.1-11, etc.).

No AT as mulheres podiam ocupar posições elevadas como a de profetisa (Miriã, em Ex 15.20 e Nm 12.2; Débora, em Jz 4.4; Hulda, em 2 Cr 34.22), de juiza (Débora dividia esse cargo com Baraque, Jz 4-5), de rainha (Atalia, em 2 Rs 11; Ester).

A despeito dessas vantagens notáveis no AT, havia algumas circunstâncias e regras aparentemente em detrimento às mulheres. Em primeiro lugar, as mulheres não recebiam no corpo o sinal da aliança (a circuncisão) que os homens recebiam. Por certo, estavam incluídas na aliança divina, mas sua participação não era demonstrada fisicamente com a mesma intensidade. Nenhuma mulher era admitida ao sacerdócio, talvez porque nas nações circunvizinhas a presença de sacerdotisas estava quase invariavelmente ligada à imoralidade, mas não há dúvida de que esta exclusão podia fazer que as mulheres se sentissem detentoras de menos direitos civis. Lv 12 oferece regulamentos para a purificação após o nascimento de um filho. Talvez a sugestão de impureza ligada ao nascimento se deva ao sangramento durante e depois do parto. Um período de trinta e três dias era indicado, no caso de nascimento de um menino, e sessenta e seis dias, no caso de nascimento de uma menina. Isto também talvez pareça discriminatório. Sem dúvida alguma, a sociedade do AT era uma sociedade patriarcal, e a palavra "pai" é usada nas Escrituras do AT com uma freqüência cerca de cinco vezes maior do que a palavra "mãe". Deus também é representado como do sexo masculino. De outro modo, haveria, sem dúvida alguma, uma severa redução na compreensão da Sua majestade, e os desenvolvimentos licenciosos onde se acham divindades femininas nas religiões manifestam quão apropriado era evitar semelhante representação nos tempos do AT.

A Atitude Judaica para com as Mulheres. Fora do cânon, parece que a atitude judaica para com as mulheres era, quase sempre, de discriminação. Citações são freqüentemente extraídas dos escritos judaicos, manifestando uma atitude de desprezo. Embora isto talvez seja exagerado, não deixa de haver uma atitude que, muitas vezes,

rebaixa as mulheres. Por exemplo, os rabinos eram incentivados a não lhes ensinar, nem sequer falar com elas. Este conceito pode ser representado na seguinte passagem: "Das roupas vem a traça, e da mulher, as iniqüidades de um homem. Porque é melhor a iniqüidade de um homem do que uma mulher quando realiza uma boa ação" (Eclesiástico 42.13-14). Embora existam passagens em Eclesiástico que demonstrem mais apreciação pelas mulheres, esta pode servir como amostra das coisas que, às vezes, eram ditas entre os judeus.

Jesus e as Mulheres. As narrativas da natividade e da infância em Mateus e Lucas destacam um número notável de mulheres além de Maria, a mãe de nosso Senhor. Desta forma, desde o início, o registro enfatiza um lugar para as mulheres que vai muito além daquilo que era comum na vida judaica. Este fato fica ainda mais claro durante os três anos de ministério público de nosso Senhor. Ele estava disposto a falar com elas (como na conversa com a mulher samaritana, em Jo 4), a ensiná-las (como no ministério na casa de Marta e de Maria, em Lc 10.38-42), a admiti-las como Suas seguidoras (Lc 8.2-3), a despeito das objeções e suspeitas que porventura surgissem.

Em Seus ensinos, o Senhor destacou as mulheres de várias maneiras. Elas são figuras centrais em algumas parábolas: do fermento (Mt 13.33), da viúva inoportuna (Lc 18.1-5), das dez virgens (Mt 25.1-13) e da dracma perdida (Lc 15.8-10). Ele apontou o lugar das mulheres nas descrições dos tempos do fim (Mt 24.19, 41) e observou a importância das pequenas moedas da viúva (Lc 21.1-4).

Cristo manifestou compaixão especial às mulheres aflitas. Seu ministério de cura estendeu-se ao sexo feminino e não somente ao masculino. Em Lc 13.10-17, Ele estava disposto a provocar a ira dos líderes judeus, ao Se recusar a esperar mais um dia para curar uma mulher que estivera aleijada durante dezoito anos. Ele a chamou de "filha de Abraão". Da mesma forma, Ele Se manifestou especialmente gracioso com a mulher que tocou nas Suas vestes, arriscando, assim, ficar cerimonialmente impuro (Mt 9.20-22). Mas nosso Senhor teve palavras de elogio a ela, devido à sua fé. Correspondeu à petição de uma mãe gentia que deseja desesperadamente a cura de sua filha (Mt 15.21-28). Ressuscitou a filha de Jairo (Mt 9.18-26), e as duas outras ressurreições registradas referem-se a mulheres enlutadas: a viúva de Naim (Lc 7.11-17) e Marta e Maria (Jo 11). Além disso, Jesus demonstrou compaixão a mulheres de reputação duvidosa, que outras pessoas teriam evitado (Lc 7.36-50, e possivelmente o incidente da mulher adúltera, se Jo 8.1-11 realmente pertence ao texto ou se, pelo menos, representa um incidente autêntico).

Jesus protegeu os direitos das mulheres de modo notável nas Suas instruções sobre o casamento e o divórcio (Mt 5.27-32, 19.3-9).

Depois da ressurreição, o Senhor apareceu primeiramente a algumas mulheres e as tornou portadoras das boas novas até mesmo aos apóstolos (Mt 28.8-10; cf. Jo 20.14-16).

É verdade que o Senhor nomeou somente homens como Seus apóstolos, mas esse fato não representa necessariamente uma discriminação, visto que o ministério dos apóstolos tinha de ser prontamente recebido e, com tal fim em vista, a atitude de algumas pessoas que eles haveriam de conhecer devia ser levada em conta. Jesus usava extensivamente a "linguagem do Pai" nos Seus ensinos, mas, neste caso também, não se tratava de desprezo à maternidade. Na sua totalidade, a atitude de nosso Senhor foi revolucionária, embora a principal razão de ser de Seu ministério não pareça ter sido precipitar uma revolução nessa área. As mulheres que desejam uma maior realização de sua própria humanidade e aqueles que simpatizam com elas nesse anseio dificilmente poderiam procurar um aliado melhor de que Jesus Cristo.

As Mulheres na Igreja Primitiva. A abertura causada pela atitude de Jesus é

refletida em muitos níveis na igreja primitiva. Maria, mãe de Jesus, consta entre as pessoas que adoravam no Cenáculo (At 1.14). O batismo — o sinal e o selo da aliança da graça — agora é ministrado a mulheres e não apenas a homens (At 8.12; 16.15). As mulheres podem realizar o ministério da profecia (At 2.18; 21.19; 1 Co 11.5). As viúvas, que, muitas vezes, mal conseguiam uma existência miserável na sociedade, agora são reconhecidas na igreja, quase ao ponto de terem um cargo especial (1 Tm 5.3-16). O apóstolo Paulo estava cercado de cooperadores do sexo feminino. Em Rm 16, parece que dez das vinte e nove pessoas mencionadas são mulheres. Há alguma dúvida quanto a Júnia (16.7) dever ser traduzido como Júnias (ARA). Este último modo de entender o texto surgiu bem tarde (no fim do século XIII) e parece ser um esforço desesperado para se evitar dizer que uma mulher estava "entre os apóstolos". Júnia era um nome muito comum; não parece haver qualquer precedente estabelecido para Júnias. Também a maneira de Paulo caracterizar as mulheres que alista aqui é interessante, porque várias são apresentadas nos mesmos termos de seus colaboradores do sexo masculino — Timóteo, Apolo, Epafras e Tito. O verbo "trabalhar muito" (16.6, 12) é aplicado ao serviço ministerial. Febe é chamada diaconisa e quem preside. Priscila, aqui, está associada com seu marido, Áquila, bem como no Livro de Atos (At 18.18-19, 26). Todo este enfoque tem seu clímax na grandiosa declaração de Paulo de que "não pode haver... nem homem nem mulher... em Cristo Jesus" (Gl 3.28). Em 1 Pe 2, cristãos de ambos os sexos são representados como "pedras que vivem... edificados casa espiritual para serdes sacerdócio santo", e em Apocalipse os cristãos em geral são apresentados como "reino e sacerdotes" (Ap 1.6; 5.10). Assim, quanto a nosso relacionamento com Cristo, o NT oblitera qualquer distinção de categoria entre os sexos masculino e feminino.

Passagens que Articulam Distinção. À luz das práticas e dos textos específicos acima mencionados, é necessário considerar certas passagens que parecem recomendar algumas distinções.

1 Co 7. Nesta passagem, o apóstolo trata da atitude cristã para com o casamento, e parece se referir a essa questão como se as decisões sempre fossem prerrogativa dos homens, quer sejam maridos, quer sejam pais das mulheres a serem casadas. Certamente, isto está de acordo com o costume predominante naqueles tempos, mas não constitui um mandamento. O que deve ser observado com cuidado é a natureza totalmente mútua no relacionamento conjugal aqui enfatizada, que é estonteante, se comparada ao contexto grego dos coríntios (1 Co 7.2-5, 10-11, 15-16).

1 Co 11.3-16. A necessidade de as mulheres se vestirem com decência e a importância de se manter um sentido de submissão no tocante à sua posição no lar são enfatizadas aqui. Mais uma vez, notamos uma ênfase especial de Paulo no sentido de equilibrar as suas declarações (11.11-12), a fim de que os direitos das mulheres não sejam considerados restringidos por aquilo que ele diz. É digno de nota, também, que essa passagem enfatiza que as mulheres podem orar e profetizar em público.

1 Co 14.33-36. Essa passagem tem sido interpretada no sentido de proibir a mulher de falar nas reuniões públicas da igreja. Tal modo de entender colocaria a passagem em contradição com 11.5, 13. Entendida a rigor, até mesmo impediria as mulheres de participarem dos cânticos na congregação. Por isso, somos obrigados a procurar outra interpretação. Pode-se perceber que aquilo que Paulo proíbe é o tipo de tagarelice e de debate que interfira na atitude de adoração dentro da igreja. As perguntas devem ser feitas em casa, e não durante o culto. A razão porque as mulheres, e não os homens, são mencionadas aqui é o fato de que, em Corinto, as mulheres eram as principais perturbadoras. Obviamente a ordem se aplicaria tanto a homens quanto a mulheres, a fim de ser mantida uma atmosfera de adoração.

Ef 5.22-33. Este trecho, quase sempre, tem sido considerado depreciativo às mulheres, porque o apóstolo recomenda que as esposas sejam submissas. No entanto, é antecedido por uma ordem no sentido de haver submissão mútua entre todos. Aquilo que se aplica às esposas é apenas um exemplo específico do princípio básico. O contexto acha-se no lar, e não tem nenhuma implicação dos papéis na sociedade, na igreja ou em outros relacionamentos que não afetam o lar. Isto fica óbvio em ligação com dois outros tipos de relacionamentos que Paulo considera: os filhos e os pais, os escravos e seus senhores. A submissão recomendada a nível do lar nesses relacionamentos, declaradamente, não tem nenhuma implicação para os cargos eclesiásticos nem para a sociedade em geral. Não é uma violação da ordem de Deus o fato de um filho ter uma patente mais alta do que a de seu pai nas forças militares, ou um cargo mais alto numa empresa, nem um cargo pastoral numa igreja onde seus pais são membros. De modo semelhante, a submissão exigida das esposas em Ef 5 não pode ser interpretada no sentido de incluir qualquer coisa que fique fora do âmbito do lar. Dentro do lar, em circunstâncias normais, Deus tem dado aos esposos uma responsabilidade especial pela liderança. Usando uma expressão atual, Ele colocou o marido no volante. Isto não exclui, de modo algum, o exercício de liderança por mulheres na sociedade e na igreja.

Enquanto isso, ao comparar o papel e o amor dos maridos com o papel e o amor de Cristo, essa passagem exige muito mais dos maridos do que das esposas. Especificamente, não é difícil imaginar circunstâncias em que uma esposa possa dizer: "Obedeci à exigência de Ef 5: demonstrei submissão indiscutível". Poucos maridos, ou talvez nenhum, terão condições de dizer: "Obedeci com perfeição ao mandamento. Tenho amado a minha esposa assim como Cristo amou a Igreja". Na realidade, a própria natureza do amor de Cristo se manifesta no fato de Ele ter sacrificado a Si mesmo e tomado a forma de servo (Fp 2.7; Jo 13.1-20). O amor do marido não é aquele que se delicia em ser senhor absoluto da esposa, mas, pelo contrário, um amor que se dispõe a humilhar-se. Tal atitude deve tornar muito mais fácil suportar o dever da submissão imposto às esposas.

A passagem realmente eleva o casamento a alturas sem precedentes, porque compara a união entre o marido e a esposa com a união que há entre Cristo e a Igreja; realmente, não se poderia apresentar uma comparação mais sublime, visto que aqui se vêem o propósito e o clímax de todo o plano da redenção.

1 Pe 3.1-7. Esta passagem é escrita num espírito muito semelhante ao de Ef 5. Recomenda submissão às esposas, mas enaltece a função delas no lar, e recomenda como suprema, não a beleza física, que talvez apenas algumas possuam, mas a beleza espiritual que qualquer mulher cristã pode demonstrar, em virtude da obra da graça de Deus no coração dela. Assim como os homens podem regozijar-se em serem "filhos de Abraão", as mulheres podem consolar-se em se chamar "filhas de Sara", e ambos são descritos como "juntamente herdeiros da mesma graça de vida".

1 Tm 2.9-15. Esta passagem é geralmente reconhecida como aquela que constitui a mais nítida restrição das atividades das mulheres. O contexto favorece uma interpretação das instruções dadas no sentido de se aplicarem à vida na igreja, embora a alusão à "missão de mãe" talvez sugira também que a referência diga respeito à vida no lar e na sociedade. Certamente as instruções a respeito dos trajes da mulher têm uma relevância mais ampla do que o contexto da igreja.

Aqui o apóstolo recomenda a quietude e a plena submissão, e proíbe o exercício do ensino na igreja e a usurpação da autoridade. A quietude aqui em vista não é esclarecida por extenso, mas o conceito pode ser explicado como "silêncio", conforme as tradições em ARC/ARA, nos vv. 11 e 12.

Alguns têm sugerido que a passagem não foi escrita por Paulo, mas representa um endurecimento de posição que ocorreu depois da morte do apóstolo (*e.g.*, Swidler). Tal explicação é inaceitável para aqueles que sustentam firmemente a canonicidade das Epístolas a Timóteo, juntamente com a asseveração da autoria paulina nelas contida. Alguns tiveram a ousadia de dizer que o autor dessa passagem, quer seja Paulo ou qualquer outro, estava simplesmente errado nesta questão (*e.g.*, Jewett); mas tal idéia obviamente está em conflito com a veracidade e o caráter normativo das Escrituras. Ainda outros têm achado que a passagem não representa um mandamento, mas se relaciona com uma situação cultural em Éfeso, ligada, talvez, ao tipo de desordem provocada por algumas mulheres mencionadas em 2 Tm 3.6-7 (*e.g.*, Howe). A grande dificuldade com essa posição acha-se no fato de Paulo basear seu argumento na ordem da criação e (conforme nós o percebemos) na ordem da queda. Parece que o raciocínio de Paulo, em termos gerais, é o seguinte: Eva foi criada em segundo lugar, mas foi a primeira a cair; por isso, as mulheres estão sujeitas a algum tipo de restrição. Se for esse o modo correto de entender a passagem, surge a pergunta: O que Paulo (e o Espírito Santo através de Paulo) proíbe?

Talvez uma forma de responder a esta pergunta seja reconhecer imediatamente algumas áreas onde não é possível fixar a proibição: (1) Paulo não podia proibir as mães de ensinarem a seus próprios filhos, pois devem fazê-lo conforme o que é estipulado em Pv 1.8; 6.20; 31.26 e, implicitamente, em Dt 6.7. Tal conceito estaria em conflito, também, com o louvor dirigido a Lóide e a Eunice (2 Tm 1.5), que orientaram Timóteo na fé. (2) Parece que Paulo não se refere aqui à profissão de ensinar, por si, posto que provavelmente a maioria de todos os professores tem sido composta de mulheres, que muitas vezes são abençoadas nessa função. Nos dias de Paulo, era muito comum os professores serem escravos, de modo que o ato de ensinar não envolvia a usurpação de autoridade indevida. (3) É difícil imaginar que Paulo proibisse o ensino religioso por mulheres em situações como a escola dominical. Deus Se agradou muito em abençoar esse ministério, o que dificilmente aconteceria, caso Ele o tivesse proibido expressamente. A sugestão de que os alunos da escola dominical não devam ser homens formados talvez mereça consideração, mas não é claramente apoiada pelo contexto. (4) Uma observação semelhante pode ser feita no tocante ao ensino religioso administrado por mulheres no campo missionário, porque nesse caso, também, a bênção divina, sem dúvida, tem estado presente.

Se estes comentários forem considerados válidos, faltará avaliar com exatidão aquilo que Paulo realmente proíbe, e se nenhuma conclusão certa puder ser tirada nessa questão, seria importante não limitar o ministério das mulheres, claramente abençoado por Deus, com base em uma passagem que simplesmente não entendemos muito bem. Por certo, não é sábio "duvidar na escuridão daquilo que já vimos na luz".

Esta consideração deve ser enfatizada aqui de modo especial, devido a um certo número de problemas que permanecem na interpretação dessa perícope. Não está evidente, por exemplo, por que somente os homens são conclamados a orar (2.8), considerando que essa atividade deve, certamente, ser franqueada às mulheres, tanto em casa quanto na igreja (1 Co 11.15). Não fica claro por que o fato de Eva ter sido iludida, e Adão não, é interpretado como justificativa para impor restrições às mulheres. A pessoa que peca com os olhos abertos pareceria ser ainda menos confiável do que aquela que cai num engano. Por essa razão, podemos interpretar a passagem como uma referência à ordem da queda mais do que a um tipo específico de fracasso na queda, mas isto não fica totalmente evidente. Além disso, o v. 15 tem uma mudança estranha no número do verbo. O primeiro verbo, "será preservada", concorda a declaração anterior: "a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão". Mas, depois,

um verbo aparece no plural de modo inexplicável. Não podemos tomar por certo, em circunstância alguma, que aqui Paulo fala da salvação por meio do parto, em lugar da salvação pela fé, mas talvez seja difícil averiguar com certeza aquilo que ele tem em mente. Visto que ele está lidando com os primeiros capítulos de Gênesis, parece plausível que sua referência à "missão de mãe" indique o protoevangelho e a entrada de nosso Senhor na humanidade através de uma mulher, a virgem Maria. Se essa opinião for correta, Paulo estaria completando seu debate com um lembrete da dignidade das mulheres e do lugar delas na economia salvífica da graça, que contrabalançaria uma restrição anteriormente imposta.

Mas qual é a restrição? Este escrito não consegue fazer uma asseveração neste ponto. Parece estar em vista alguma usurpação imprópria da autoridade de ensino, mas não fica claro em quais circunstâncias o caso surgira na realidade. Quando lemos em 2 Tm 3.16-17 que toda Escritura é inspirada por Deus e útil "para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça", poderíamos esperar que Paulo empregasse para o "homem de Deus" um termo que enfatizasse a masculinidade; na realidade, porém, a linguagem que ele emprega é a da humanidade genérica, que se aplica às mulheres bem como aos homens. Não devemos nos esquecer disso, ao procurarmos entender o significado de 1 Tm 2.9-15.

Conclusão. Em vista de tudo que foi dito acima, fica claro que as Escrituras fornecem às mulheres um lugar de dignidade e relevância incomuns, nunca desprezando as atividades nas quais as mulheres se ocupam principalmente, tais como suas funções de esposa, edificadora do lar, mãe e educadora dos filhos. Ocupar-se nessas atividades notáveis não é fazer uma segunda opção, abertamente inferior à procura de uma carreira independente. Quanto a isso, algumas ênfases de certas formas do feminismo moderno estão prestando um desserviço a um grande número de mulheres, ao se recusarem a reconhecer o valor e a dignidade de suas tarefas. Enquanto isso, não há motivo bíblico para considerar que as mulheres sejam inferiores, conforme tem acontecido muitas vezes na cultura humana.

Criada à imagem de Deus para ser a ajudadora do homem, "não tirada de sua cabeça para governar sobre ele, nem de seus pés para ser pisoteada por ele, mas de debaixo de seu braço para ser protegida por ele, e de perto de seu coração para ser amada" (Matthew Henry), a mulher tem um lugar e destino gloriosos no propósito de Deus.

Embora esteja envolvida na ruína da queda, ela é objeto da compaixão e graça de Deus. Foi através de uma mulher, a virgem Maria, que o Senhor Jesus Cristo entrou em nossa raça. As mulheres estavam entre as primeiras pessoas que corresponderam ao ministério dEle, e foram as primeiras a testemunharem Sua ressurreição. As mulheres, em número ainda menores do que o dos homens, têm correspondido ao convite do evangelho e ao mandato da Grande Comissão. No Apocalipse, o livro final e o clímax das Escrituras, a Igreja, como o corpo de todo o povo redimido de Deus, é representada por uma mulher, a noiva de Jesus Cristo.

R. NICOLE

Veja também MULHERES, ORDENAÇÃO DE; MULHERES NA IGREJA; EVA.

Bibliografia. S. B. Clark, *Man and Woman in Christ*; E. Elliot, *Let Me Be a Woman*; S. Foh, *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism*; G. W. Knight, *The NT Teaching on the Role Relationship of Men and Women*; J. B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*; E. Deen, *The Bible's Legacy for Womanhood*; P. Gundry, *Woman, Be Free* e *Heir Together*; E. M. Howe, *Women and Church Leadership*; P. K. Jewett, *Man as Male and Female*; L. Scanzoni e N. Hardesty, *All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation*; L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women*.

MULHERES NA IGREJA. Na Bíblia. As raízes da Igreja encontram-se no Israel antigo, onde as mulheres ocupavam uma posição exaltada e exerciam uma forte influência tanto no lar quanto na comunidade dos fiéis. A liderança de Miriã (Ex 15.20-21) é vista como uma dádiva especial a Israel (Mq 6.4). Débora serviu como juíza, general e profetisa (Jz 4-5), ao passo que Hulda, a profetisa, declarou que um antigo rolo escrito era realmente a Palavra de Deus e conclamou a nação a um arrependimento que resultou num grande reavivamento (2 Rs 22.8-20; 2 Cr 34.14-28). "Mulheres sábias" desempenharam um papel considerável na vida moral e política de Israel (2 Sm 14.1-20; 20.14-22; Pv 14.1), e oficiais cultuais do sexo feminino serviam tanto no tabernáculo quanto no templo (Ex 38.8; 1 Cr 25.5-6; Ed 2.65; Ne 7.67, 73; 10.39; Sl 68.24-25; Lc 2.36-37). Profetisas atuaram durante toda a história de Israel (Ex 15.20; Ne 6.7, 14; Is 8.3; Ez 13.17-23; Lc 2.36-37), e a coragem e a fidelidade de Ester levaram muitas pessoas a se converterem à fé judaica no período pós-exílico (Et 8.17).

As atitudes para com as mulheres e, concomitantemente, a posição delas, foram rebaixadas no judaísmo posterior, à medida que ele entrava em contato com a misoginia helenística. Embora se possam ressaltar o heroísmo de Judite e a liderança altamente capaz da rainha Salomé, no período intertestamentário, as mulheres eram freqüentemente denegridas, e a elas era proibido o estudo das Escrituras. Em contraste, Jesus aceitou mulheres tanto como estudantes quanto como discípulas, e demonstrou uma rara simpatia por seus interesses e preocupações.

As primeiras mulheres na igreja foram as do grupo de seguidoras que se ligavam a Jesus e que viajavam com Ele (Lc 8.1-3; Mt 27.55-56; Mc 15.40-41). Não somos informados de que elas fossem enviadas em missões separadas, mas, sim, de que elas tinham um ministério importante na presença de Jesus. Algumas mulheres são mencionadas pelo nome e, segundo parece, formam uma unidade coesa com propósitos firmes (Lc 8.2; At 1.13-14). Lucas nota que essas mulheres, juntamente com outras, seguiram Jesus até Jerusalém, à cruz e ao túmulo (23.27, 49, 55-56). Depois de o corpo ter sido sepultado, elas mantiveram vigilância sobre ele e notaram o local exato (Mt 27.59-61; Mc 15.47). Na manhã da páscoa, as mulheres receberam ordens de um anjo no sentido de proclamarem a ressurreição, tarefa para a qual Cristo as preparara (Lc 24.6-8). Depois de Pedro e João terem deixado o local, Jesus Se mostrou primeiramente a Maria Madalena e, depois, às demais mulheres, com a ordem específica de que transmitissem a notícia aos discípulos do sexo masculino, especialmente a Pedro. Dessa maneira, mulheres são apresentadas como as principais testemunhas do nascimento, crucificação, sepultamento e ressurreição de Jesus Cristo. Este testemunho, juntamente com a confissão que elas fizeram dEle como Messias e Filho de Deus (Jo 4.27-42; 11.27), faz parte das provas bíblicas essenciais para a formulação das crenças básicas da Igreja.

As mulheres estavam presentes de modo significativo no cenáculo, por ocasião da escolha de Matias (At 1.13-14). No dia do Pentecoste, o Espírito Santo caiu sobre homens e mulheres igualmente (At 2.17-18), e as mulheres desepenharam um papel de destaque no ministério da igreja primitiva (At 9.36-43; 21.8-9; Rm 16). Há igrejas identificadas pelos nomes das mulheres em cujas casas se reuniam, mulheres que, segundo parece, lhes davam liderança (At 12.12; 16.40; Rm 16.3-5; 1 Co 1.11; 16.19; Cl 4.15; 2 Jo). Evódia e Síntique são mencionadas como cooperadoras do apóstolo Paulo (Fp 4.2-3), e também Priscila. Esta última teve um ministério de destaque lado a lado com o marido, Áquila, cujo nome geralmente aparece em segundo lugar (At 18.1-4, 18-28; Rm 16.3-4; 1 Co 16.19; 2 Tm 4.19). Os primeiros pais entendiam que Júnia (Rm 16.7) era um apóstolo do sexo feminino, embora os tradutores modernos freqüentemente ofereçam a forma masculina "Júnias", nome este que não tem

existência comprovada no mundo antigo. Havia uma tradição forte de Tecla como apóstola e colega de Paulo, e realmente há evidências a respeito da vida e do ministério dela.

Na História Eclesiástica. Tertuliano escreveu que havia quatro ordens de oficiais eclesiásticos do sexo feminino, sendo que todas eram mencionadas na Bíblia. Tratam-se, aparentemente, de diaconisas, virgens, viúvas e anciãs. Algumas dessas mulheres eram consideradas clérigas, recebiam autoridade eclesiástica, e tinham seu lugar junto aos demais clérigos (*Testamento do Senhor* I.23). O NT refere-se duas vezes a diaconisas, – segundo uma das maneiras de interpretar Rm 16.1-2 e 1 Tm 3.11 – e Plínio faz alusão a duas *ministrae*, ou diaconisas, como líderes de uma comunidade cristã (*Epístolas* 10.96.8). O culto de ordenação de diaconisas ainda é preservado nas Constituições Apostólicas (VIII. 19-20). "Anciãs" [literalmente] são mencionadas em 1 Tm 5.2 ou Tt 2.3, onde devem ser *hieroprepeis*, "dignas do cargo sagrado". O título de "anciã" era aplicado pela igreja primitiva àquelas que estavam na ordem das viúvas, cujas qualificações são estipuladas em 1 Tm 5.5-10. As pinturas antigas nas catacumbas retratam mulheres na pose autorizada de "bispos", impetrando bênçãos a cristãos de ambos os sexos. Dois afrescos parecem retratar mulheres servindo a Santa Ceia. A partir de cerca de 350 as seguintes proibições foram promulgadas contra as atividades das mulheres: no Concílio de Laodicéia – servir como sacerdotisa ou presidir as igrejas, instituir "anciãs" ou presidentas nas igrejas, aproximar-se do altar; no Quarto Sínodo de Cartago – ensinar a homens ou batizar; no Primeiro Concílio de Orange e nos concílios de Nimes, Epaons e Orleans – a ordenação de diaconisas. Essas proibições fornecem uma indicação da existência anterior de tais cargos para mulheres.

Embora privadas das posições oficiais, as mulheres continuaram a servir à igreja de muitas maneiras. O comportamento responsável das esposas e mães cristãs arrancou do pagão Libânio a exclamação: "Que mulheres maravilhosas esses cristãos têm!" Jerônimo, certa vez, ligou uma disputa hermenêutica à grande estudiosa bíblica Marcela; e a Imperatriz Pulquéria, uma das principais forças por trás do Concílio de Calcedônia, foi declarada pelo Papa Leão I a principal defensora da ortodoxia contra o nestorianismo bem como contra o eutiquianismo. As mulheres exerceram uma enorme influência na Reforma, na Contra-reforma e nos grandes despertamentos. Na igreja norte-americana estiveram à frente dos movimentos de evangelização, da escola dominical, de missões, da Santidade e pentecostais. A primeira mulher a ser ordenada por uma denominação reconhecida foi Antoinette Brown (1853), uma convertida de Charles Finney. A ordenação de mulheres continua sendo uma questão controvertida nas igrejas evangélicas.

No Pensamento Evangélico. Dentro do evangelicalismo protestante há opiniões bastante diferentes quanto às atividades, ao papel e à posição das mulheres na igreja. Talvez seja possível discernir três posições principais. A primeira aceita o pensamento tradicional desses últimos mil e quinhentos anos, ao atribuir às mulheres uma posição de subordinação. Os proponentes argumentam que a prioridade da criação do homem lhe dá uma superioridade sobre a mulher (1 Co 11.8-9; 1 Tm 2.13). Posto que foi ela quem o levou ao pecado, Deus ordenou que ele, e não ela, exerça o domínio (Gn 3.16; 1 Tm 2.14). Por causa do pecado de Eva, os primeiros pais da igreja, mais notavelmente Tertuliano, tinham concluído que as mulheres eram fracas, degradadas, depravadas e um obstáculo ao desenvolvimento espiritual dos homens. Embora tenha sido consideravelmente modificada, a doutrina da inferioridade das mulheres tem sido expressa de modo eloqüente também por teólogos modernos. As mulheres são consideradas menos capazes de um bom julgamento, e a tomada de decisões e a liderança no ministério tornam-se prerrogativas masculinas. Forte ênfase é dada à

proibição de as mulheres ensinarem ou exercerem autoridade sobre os homens (1 Tm 2.11-14), sendo ordenadas a manter silêncio na congregação (1 Co 14.34-35; 1 Tm 2.12).

Alguns ressaltam a subordinação das mulheres como conseqüência implícita da subordinação de Cristo ao Pai, e apelam aos conceitos da cabeça, em 1 Co 11.3-15. Outros atribuem às mulheres uma plena igualdade na existência, mas uma inferioridade de posição tanto na família quanto na igreja. A sujeição da esposa ao marido no casamento cristão (Ef 5.22; Cl 3.18; 1 Pe 3.1) é transposta para os relacionamentos gerais entre os homens e as mulheres dentro da igreja. As mulheres que não têm marido são incentivadas a procurar uma figura masculina, tal como o pai ou o pastor, que possa servir de intermediário no seu acesso a Deus. Certos evangélicos sustentam que a submissão da esposa ao marido deve estender-se à obediência, até mesmo se este lhe ordenar a relização de um ato pecaminoso, e que a escolha moral e a culpa ficam com ele e não com ela.

Em contradistinção, tem surgido o chamado "feminismo bíblico". Embora as raízes dessa tomada de posição sejam mais antigas do que o século passado, D. L. Moody, A. J. Gordon, C. G. Finney e J. Blanchard achavam que a igualdade das mulheres era um conceito bíblico e conclamavam à plena utilização das mulheres na igreja. Phoebe Palmer, uma evangelista cooperadora de D. L. Moody, sendo creditada a ela a conversão de 25.000 almas, declarou que a igreja era um tipo de campo de oleiro onde estão enterrados os talentos das mulheres. Muita erudição foi dedicada ao assunto, e uma literatura extensiva foi desenvolvida, embora tais esforços fossem desconsiderados pela maioria. Certo grupo contemporâneo enfatiza grandemente Gn 1.27, 1 Co 11.11-12 e, acima de tudo, Gl 3.28 na sua afirmação das mulheres como iguais aos homens, em Jesus Cristo. Estas declarações universais, o grupo sustenta, são mais importantes do que os ditames mais estreitos de Paulo, que é, às vezes, visto como vítima dos preconceitos rabínicos e um pouco mal-orientado. A natureza contraditória entre as declarações de Paulo é explorada e se faz uma distinção entre as que são universalmente normativas e as que são culturalmente relativas. Assim como certas declarações a respeito da escravidão já não são aplicáveis hoje, assim também certas declarações a respeito das mulheres eram mais apropriadas para outra época. É afirmado que Deus não faz acepção de pessoas (At 10.34) e que tem aspectos maternos (Sl 131.2-3; Dt 32.18; Is 42.14; 49.15; 66.9-13; Mt 23.37). Essa imagem materna e feminina permite às mulheres, e não somente aos homens, o serviço do ministério do evangelho. Para alguns, a justificativa de ordenação baseia-se nos papéis de liderança de mulheres tanto no AT quanto no NT. O casamento igualitário é exposto como um princípio bíblico e humanitário que envolve a mútua submissão (Ef 5.21). Esse grupo, aliado em certos aspectos à Teologia da Libertação, tem produzido uma teologia radicalmente nova e altamente controvertida no mundo evangélico.

Uma escola de pensamento mais irênica, procurando manter tanto autoridade das Escrituras quanto a igualdade das mulheres dentro da igreja, sustenta que as passagens "difíceis" não são menos inspiradas por Deus do que 1 Co 11.11-12 e Gl 3.28. Os adeptos exigem que os textos sejam estudados no seu contexto lingüístico, religioso, social e geográfico. A palavra grega traduzida por "cabeça", por exemplo, ao contrário das palavras equivalentes em português e hebraico, não transmitia o sentido de "chefe" ou "mandante". Assim, o conceito de "cabeça", em Ef 5.23 e 1 Co 11.3, deve ser estudado à luz dos seus significados gregos geralmente aceitos: "fonte integrante" (Ef 4.15-16; Cl 2.19), "membro superior do corpo" (Ef 1.22-23), interdependente com o corpo (1 Co 12.21; Ef 5.23-30) e a parte que, em geral, nasce primeiro (Cl 1.15-18). Gn 3.16 é visto como uma predição divina do domínio do pecado (Mt 20.25-28; Mc 10.42-45;

Lc 22.24-27), em vez de ser um decreto divino, e é contrabalançada por Jr 31.22, 31-34 na nova aliança.

As pesquisas nos padrões cultuais das mulheres antigas têm alta prioridade na visão de Paulo como missionário aos gentios. Os clamores cerimoniais das mulheres, obrigatórios em certas práticas pagãs, não continham significado algum, mas despertavam bastante reverência religiosa nos corações dos ouvintes. Esses gritos sacros são testemunhados em Corinto; assim, é compreensível que o apóstolo, ao procurar reduzir o barulho e confusão sem sentido durante o culto (1 Co 14), pedisse que as mulheres se contivessem de semelhantes exclamações, embora permitisse que orassem e profetizassem de modo que fizesse sentido (1 Co 11.5). A possibilidade de traduções alternativas de 1 Tm 2.12 é levantada, mormente porque *authentien*, geralmente traduzido por "exercer autoridade", tinha vários sentidos mais comuns na era do NT. Os proponentes dessa possibilidade sugerem que talvez fosse uma orientação contra mulheres envolvidas no ensino de doutrinas falsas (1 Tm 4.7; 5.15; 2 Tm 3.5-7; Ap 2.20). A passagem inteira (1 Tm 2.5-15) deve ser estudada no contexto mais amplo das epístolas pastorais com sua preocupação com a oposição herética à verdade e com a necessidade de silenciar os falsos mestres (1 Tm 1.3-4; Tt 1.10-11). Especificamente, há evidências no sentido de que pode ter havido uma distorção da história de Adão e Eva (1 Tm 1.4; 2 Tm 4.4; Tt 1.14; 2 Co 11.2-4, 13-15), semelhante às teologias gnósticas que retratavam Eva como um poder celestial e como aquela que trouxe vida e luz a Adão, através do dom do conhecimento recebido da serpente. 1 Tm 2.11-15 pode, portanto, ser uma refutação de tais doutrinas, em vez de ser um argumento a favor de restrições impostas às mulheres.

Seja como for, a utilização apropriada dos talentos de mulheres cristãs dotadas continua sendo uma questão contemporânea urgente, que exige muito pensamento, estudo e reflexão.

R. C. KROEGER e C. C. KROEGER

Veja também MULHER, CONCEITO BÍBLICO DA; MULHERES, ORDENAÇÃO DE.

Bibliografia. R. H. Bainton, *Women of the Reformation,* 3 vols.; J. e R. Boldrey, *Chauvinist or Feminist? Paul's View of Women*; K. Bushnell, *God's Word to Women*; E. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends*; J. Daniélou, *The Ministry of Women in the Early Church*; J. J. Davis, "Ordination of Women Reconsidered: Discussion of I Tim. 2:8-15," *PC*, nov.-dez. 1979; D. W. e L. S. Dayton, "Women as Preachers: Evangelical Precedents," *CT*, 23 de maio de 1975; E. Deen, *Great Women of the Christian Faith*; V. B. Demarest, *Sex and Spirit: God, Woman, and Ministry*; A. J. Gordon, "The Ministry of Women," *Eter*, julho-ago. 1980; R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Chruch*; N. A. Hardesty, *Great Women of Faith*; A. R. Hay, *The Woman's Ministry in Church and Home*; G. E. Harkness, *Women in Church and Society: A Historical and Theological Inquiry*; V. Hearn, ed., *Our Struggle to Serve*; R. Hestenes e L. Curley, eds., *Women and the Ministries of Christ*; K. T. Malcolm, *Women at the Crossroads*; L. Mercadante, *From Hierarchy to Equality: I Corinthians 11:2-16;* M. MacKenna, *Women in the Church: Role and Renewal*; B. e A. Mickelsen, "Does Male Dominance Tarnish our Translations?" *CT* (5 de outubro de 1979), e "The 'Head' in the Epistles," *CT* (20 de fevereiro de 1981); J. Morris, *The Lady Was a Bishop*; V. Mollenkott, *Women, Men, and the Bible*; A. Oepke, *TDNT*, I, 776-89; D. R. Pape, *In Search of God's Ideal Woman*; J. Penn-Lewis, *The Magna Charta of Woman*; R. C. Prohl, *Woman in the Church*; C. C. Ryrie, *The Place of Women in the Church*; D. Sayers, *Are Women Human?* L. A. Starr, *The Bible Status of Woman*; K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women*; L. Swidler, "Jesus Was a Feminist," *CW* 212:177-83, e *Women in Judaism*; G. H. Tavard, *Woman in Christian Tradition*; B. Trude, *A Woman More Precious Than Jewels*; E. Verdesi, *In But Still Out*; C. J. Vos, *Woman in OT Worship*; P. Wilson-Kastner et al., A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church: F. Zerbst, *The Office of Woman in the Church.*

MULHERES, ORDENAÇÃO DE. A ordenação de mulheres ao ministério cristão tornou-se um tópico de grande importância na segunda metade do século XX. A questão é complicada pelo fato de as diretrizes bíblicas serem esparsas e de as antigas tradições freqüentemente terem sido moldadas por medo e preconceito. A própria ordenação é um rito pelo qual uma comunidade nomeia um indivíduo a um papel de liderança. No NT, o rito era muitas vezes associado à imposição de mãos (At 6.6; 13.3), embora esse ato nem sempre importasse num ofício público (At 28.8). Dessa maneira, a comunidade demonstrava visivelmente sua aceitação do líder. O ato também significava que Deus tinha graciosamente outorgado poder espiritual (At 8.17; 19.6).

Evidências no NT. As estruturas de liderança nem sempre foram claramente definidas na igreja primitiva. O NT fala em bispos, diáconos e presbíteros (1 Tm 3.1-13; 5.17-22). O termo "presbítero" ou "ancião" pode ter sido um termo geral aplicável a um bispo ou a um diácono, em vez de ser uma indicação de um cargo separado. O título e a função do líder variavam entre uma região geográfica e outra durante o período do NT e nos primeiros séculos da era cristã. Não há no NT nenhuma descrição fixa de liderança que possa ser considerada aplicável a todos os tempos e lugares. Cada igreja, em cada era, deve estruturar sua própria liderança, a fim de ser mais apropriada às necessidades de seus membros. O NT, porém, não deixa de fornecer princípios que possam ser usados como diretrizes nesse esforço.

As mulheres aparecem no NT como líderes da adoração comunitária, como oficiais eclesiásticas especialmente nomeadas e como cooperadoras dos apóstolos. Em 1 Co 11.2-16, Paulo oferece diretrizes cuidadosas sobre como deviam se vestir os homens e as mulheres que dirigiam o culto congregacional. Ele pressupõe que haverá mulheres dirigindo congregações mistas na oração e na profecia. A profecia, conforme Paulo explica aqui (1 Co 14.3, 24-25), envolve a pregação e o ensino. Hoje, associamos essas funções àquelas do ministro ordenado. Paulo se refere a Febe como diaconisa (ou: "a qual serve" [ARC], "que está servindo" [ARA]) na igreja em Cencréia (Rm 16.1). Em outros lugares, esta mesma palavra (ou expressão, em português) é entendida no sentido de "ministro", e assim é traduzida nos referidos trechos (1 Tm 4.6; Cl 1.7; Ef 6.21 [ARA]). Provavelmente Febe havia sido encarregada de levar a carta à igreja em Roma. As questões que ela tinha em mente como o propósito da sua visita mereciam a cooperação da igreja inteira. Paulo fala em mulheres como suas cooperadoras (Fp 4.3), e é possível que Júnias (ou Júnia), mencionada em Rm 16.7, fosse uma mulher entre os apóstolos.

O Problema da Liderança de Mulheres. Por que, então, a igreja não tem afirmado o papel de liderança das mulheres de modo mais consistente através dos séculos? A resposta a esta pergunta acha-se nas forças complexas que moldavam as estruturas da liderança cristã. O cristianismo nasceu e se espalhou num mundo em que as mulheres eram tristemente oprimidas. Embora seja verdade que os cristãos acreditavam na liberdade e igualdade (Gl 3.28), às vezes as circunstâncias históricas e as pressões sociais dificultavam o desenvolvimento dessas virtudes recomendáveis.

Um dos fatores que afetou de modo adverso a ordenação de mulheres foi a tendência paulatina no sentido de se considerar o papel de liderança como um cargo sacerdotal. O ministro que antigamente havia sido apenas "o primeiro entre pares" agora se tornara uma pessoa totalmente separada da congregação. Como sacerdote, seu principal dever era oferecer o sacrifício do pão e do vinho na Eucaristia. Nos tempos do AT as mulheres não faziam parte do sacerdócio. Eram, na realidade, proibidas de entrar no santuário interior. Assim, quando se passou a pensar na liderança da igreja em termos de sacerdócio, as mulheres se acharam mais uma vez do lado de fora no que dizia respeito aos cargos sagrados.

Outro fator era o baixo conceito atribuído à sexualidade nos primeiros séculos. Frouxos padrões morais no mundo pagão freqüentemente resultavam em gravidez indesejada, abortos e rejeição de criancinhas. A lascívia e a concupiscência certamente não eram virtudes recomendáveis do ponto de vista dos cristãos. Em sua reação contra tudo isto, alguns cristãos começaram a defender a vida ascética. Em lugar de afirmarem que a sexualidade era uma parte enriquecedora da experiência humana, os antigos pais da igreja começaram a falar dela em termos pejorativos. Até mesmo a expressão sexual dentro do casamento era considerada com repugnância, e o celibato começou a ser exaltado como uma virtude cristã importante. A igreja tem tido dificuldade em vencer esta atitude tristemente negativa diante da sexualidade, e em algumas áreas ela tem persistido até hoje. Como resultado, as mulheres vieram a ser consideradas objetos de tentação. Os homens que se dedicavam a uma vida de "pureza" eram aconselhados a evitar qualquer convívio com elas.

A ascensão do monasticismo incentivou essa tendência. Embora a intenção original não tenha sido de que as comunidades monásticas fossem escolas de treinamento para os sacerdotes, na realidade foi assim que aconteceu. Na Era das Trevas, quando era difícil obter uma educação, era natural que a igreja procurasse nos monges cultos a sua liderança. Dessa maneira, veio a existir uma tradição de celibato para os clérigos. O princípio não passou sem ser contestado – na realidade, algumas comunidades cristãs opunham-se muito a essa idéia – mas ela acabou vencendo entre grandes segmentos da igreja, e a exigência continua a existir para os sacerdotes católico-romanos hoje. E, assim, as mulheres foram ainda mais afastadas do cargo sacerdotal, e o sacerdócio cristão tornou-se uma instituição totalmente masculina. Com o passar dos séculos, a liderança da igreja foi perpetuada por nomeações que vinham, não das congregações, mas dos próprios líderes. Visto que os líderes eram todos homens, o resultado foi que as mulheres nem sequer possuíam o direito de expressar opinião sobre essas nomeações. O sacerdócio inteiramente masculino chegara à auto-perpetuação. Não havia nenhuma possibilidade de desafio dentro da estrutura organizada, a não ser que ele viesse da parte dos próprios homens.

Conclusão. É difícil remover atitudes antigas, mesmo quando se vê que não são sadias. A igreja de nossos dias, no entanto, está corajosamente reexaminando essas tradições antigas, procurando olhar de modo mais realista as narrativas bíblicas. Reconhece-se, de modo geral, que quando Paulo disse: "Conservem-se as mulheres caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar... porque para a mulher é vergonhoso falar na igreja" (1 Co 14.34-35), ele não podia estar tratando da questão da liderança da igreja. Na mesma epístola, ele havia pressuposto que as mulheres estariam falando abertamente nas reuniões mistas da igreja (1 Co 11.5). Deve tratar-se, portanto, de algum problema local que ele enfrentava, com mulheres que interrompiam a adoração congregacional com perguntas que distraíam a atenção. A ordem pastoral: "Não permito que a mulher ensine, nem que exerça autoridade sobre o homem [marido, ARA]" (1 Tm 2.12), pode ter tido um significado local ou até mesmo temporário. Quando esta ordem é avaliada contra os restante do NT, vê-se que não é uma prática paulina regular. O modelo de liderança da igreja apresentado no NT é o de líder como servo. O exercício da autoridade não é a questão relevante. De qualquer maneira, o NT afirma a igualdade entre os homens e as mulheres, e oferece amplos precedentes para se colocarem mulheres em posições de liderança. Não parece haver base bíblica nenhuma para a prática eclesiástica comum de colocar homens e mulheres em posições de liderança, mas de reservar aos homens a ordenação e o salário. Como conseqüência, muitas denominações cristãs estão reinstalando mulheres nos ministérios ordenados. Nessas denominações, as mulheres participam das mesmas áreas de ministério de

seus colegas masculinos, e recebem o mesmo salário.

Há mulheres ordenadas, hoje, em muitas denominações protestantes, incluindo as Assembléias de Deus nos E.U.A., a Convenção Batista Norte-Americana, a Convenção Batista do Sul dos E.U.A., a Igreja Cristã (Discípulos de Cristo), a recente fusão entre a Igreja Luterana Norte-Americana e a Igreja Luterana da América do Norte, a Igreja Metodista Unida e a Igreja Presbiteriana dos E.U.A. As Igrejas Ortodoxa Oriental e Católica Romana têm entrado em debates sérios sobre essas questões. Nos dois grupos, há homens e mulheres que afirmam com veemência os papéis de liderança das mulheres e que gostariam de ver mulheres ordenadas ao ministério nas suas igrejas. Por enquanto, porém, não há legislação nessas igrejas para apoiar semelhante atuação.

E. M. HOWE

Veja também MULHER, CONCEITO BÍBLICO DA; MULHERES NA IGREJA.

Bibliografia. E. M. Howe, *Women and Church Leadership*; P. K. Jewett, *The Ordination of Women*; D. Kuhns, *Women in the Church;* D. Williams, *The Apostle Paul and Women in the Church.*

MUNDANISMO E ANTIMUNDANISMO. O ponto de vista israelita, que afirmava o mundo — Deus é Criador e Soberano *deste* mundo — foi reforçado pela encarnação do ideal, em Jesus Cristo. Ele rejeitou as austeridades de João Batista e proclamou o reino de Deus neste mundo. Mesmo assim, criticou severamente a "geração má e adúltera": os discípulos precisam ser diferentes ("não será assim entre vós"), mas não devem deixar de amar o próximo. Pedro e Paulo, portanto, exortavam os convertidos a praticarem a "separação" protetora do mundo, mas, ao mesmo tempo, ressaltavam o envolvimento nas necessidades humanas, bem como na missão para salvar o mundo. João renunciou o mundo, sem meios-termos: a sociedade organizada contra Deus "jaz no maligno": o amor ao mundo contradiz o amor ao Pai; apesar disso, Cristo, o Salvador do mundo que Deus ama, morre em favor dele (1 João 2.2).

Aumentava a tensão entre o ministério que afirma o mundo, e o de renúncia ao mundo, que se concentra no mundo superior (misticismo) ou no mundo futuro (adventismo), à medida que os cristãos resistiam a teatros, jogos e devassidão que grassava no mundo romano, cuidando, porém, daqueles que eram rejeitados pelo mundo. A separação tornou-se mais forte, até se tornar rejeição ao mundo e, finalmente, uma fuga, quando os ancoritas e monges passaram a desprezar o casamento, o asseio e todo conforto humano, numa busca "antimundana" de verdades mais profundas e da visão de Deus. Ao mesmo tempo, a conversão de Roma alimentou um novo tipo de mundanismo, a ambição por todas as recompensas do poder. Surgiram dois tipos de cristãos — os religiosos, afastados do mundo, e os leigos, ativos no mundo.

Agostinho sustentava que os cristãos devem fazer uso das coisas do mundo, sem se deleitarem nelas; Aquino queria impor ao mundo a lei natural. Segundo Lutero, o "reino da graça" (a igreja) era contrastado com "o reino da mão esquerda de Deus", o mundo secular, governado por leis: os cristãos vivem nos dois. Calvino queria restaurar o mundo ao governo de Deus, mediante a disciplina, e assim faria do mundo um vasto mosteiro. Para os puritanos, o mundo é a Feira das Vaidades, por onde se deve passar em direção à Cidade Celestial, mas onde não se deve habitar. Porém, o mundo não é pecaminoso, mas o mundanismo, o desejo dos caminhos e das recompensas do mundo, enquanto a verdadeira lealdade do coração pertence a outro.

Os reformadores do evangelho social, no século XIX, firmemente radicados no reino (Maurice), na compaixão (Gladden) ou numa visão litúrgica da glória de Deus (Holland, Temple), esforçaram-se para concretizar sua visão espiritual dentro do mundo

cotidiano de salários, casas, empregos e paz. Mas Bonhoeffer insistiu em que o mundo já é espiritual, sendo necessário que os cristãos não separados, "sem religião", entrem profundamente na vida do mundo, para comprovar que este não é ímpio.

O cristão está sempre vivendo nas tensões de semelhante mundanismo "antimundano", não sendo do mundo, mas redimido dele, independente dele, mas enviado de volta a ele, a fim de ser seu ministro, vivendo ali no poder do mundo do porvir, sabendo que o mundo é de Deus.

R. E. O. WHITE

MUNDO. No AT, *'eres*, que, a rigor, é a terra em contraste com o céu (Gn 1.1), é ocasionalmente traduzido por "mundo", mas nesse caso o termo mais comum é *tēbēl*, que significa o planeta com aspectos topográficos, habitável e frutífero (Sl 19.4; 90.2). As palavras neotestamentárias são *oikoumenē*, que denota o mundo habitado (Lc 4.5); *aiōn*, que geralmente é traduzido por "era", mas que, em certas ocasiões, combina o conceito de espaço com o de tempo (Hb 1.2; 11.3); e *kosmos*, que contém o conceito de ordem ou de sistema. Esta última palavra pode denotar o mundo material (Rm 1.20) ou mesmo a totalidade do céu e da terra (At 17.24), a esfera da vida inteligente (1 Co 4.9); o lugar da habitação humana (1 Co 5.10); a humanidade como um todo (Jo 3.16); a sociedade alienada de Deus e sob o domínio de Satanás (1 Jo 5.19); e o complexo de idéias e ideais que governam os homens que pertencem ao mundo nesse sentido ético (1 Jo 2.15-17; Tg 4.4).

Uma vez que *kosmos* é o principal termo envolvido, ele exige um exame mais de perto. Entre os gregos, *kosmos* veio a ser aplicado ao universo, visto que expressava de modo apropriado a ordem ali observada. Os hebreus, por outro lado, não aceitavam bem o conceito de "universo", mas pensavam em termos dos céus (a morada de Deus) e da terra (o âmbito da existência humana). Deus foi o autor dos dois, e a regularidade dos movimentos dos corpos celestes e o ritmo das estações davam testemunho da Sua sabedoria criadora e do poder do Seu controle sustentador. Os escritores do NT seguem esse padrão do pensamento do AT, evitando, com raras exceções, a aplicação da palavra *kosmos* aos céus e à terra em conjunto (At 17.24 pode ser explicado como uma adaptação da mensagem em termos aceitáveis aos ouvintes, que eram gregos). No NT, a palavra *kosmos*, portanto, denota geralmente a terra e, por extensão do pensamento, é aplicada à humanidade que habita na terra. Talvez esse processo tenha sido assistido pelo fato de que, devido à inteligência humana e ao esforço em favor da integração social, a vida apresenta uma ordem considerável.

Mas o fato mais notável quanto ao uso de *kosmos* no NT é a prontidão com que o termo é empregado num mau sentido. Repetidas vezes, especialmente nos escritos joaninos, o mundo é apresentado como algo hostil a Deus. Parece ser a declaração de uma situação de desordem. Como, pois, *kosmos* pode ser usado para descrever semelhante estado de coisas? A resposta provavelmente se encontra no fato de que os poderes do mal espiritual, que têm Satánas como seu cabeça e que parecem estar organizados numa vasta escala e com grande eficiência (Ef 6.12), dominam a vida da humanidade não redimida. Satanás governa sobre um reino que se opõe ao reino de Deus (Lc 11.18).

Não somos lançados às profundezas de um dualismo desesperançoso em razão dessa oposição, porque a Palavra ensina que a esfera do controle divino abrange "todas as coisas". Por isso, mesmo sobre o mundo maculado pelo amor ao mal e pelas garras sinistras do diabo, Deus continua soberano. O reino de Satanás existe por permissão, e não em razão da incapacidade divina. A reconciliação foi providenciada para o mundo

(2 Co 5.19) e, por ela, os homens podem deixar o domínio das trevas e ser transferidos para o reino do amor do Filho de Deus. Aqueles que não querem ser transferidos terão de participar da condenação de Satanás.

O mundanismo, embora não seja um termo bíblico, certamente é um conceito bíblico. É uma afeição por aquilo que é diferente de Deus e contrário à Sua vontade (Tg 4.4; 1 Jo 2.15-16). A recusa de viver uma vida ascética não é prova de mundanismo, nem o amor àquilo que é belo é mundanismo. Para determinar aquilo que é mundano, não devemos depender exclusivamente da natureza de uma atividade ou hábito visto como uma coisa em si mesmo, mas também do espírito daquele que se permite alguma coisa. Se a pessoa for motivada pelo egoísmo ou pela negligência das coisas de Deus, pode ser mais mundana aos olhos de Deus do que outra pessoa cujas ações externas sejam mais duvidosas, mas cujo coração não a condena, porque não está conscientemente desobedecendo a seu Senhor.

E. F. HARRISON

Veja também MUNDANISMO E ANTIMUNDANISMO; ERA, ERAS; ESTA ERA, A ERA DO PORVIR.

Bibliografia. G. Bornkamm, *Early Christian Experience*; J. M. Robinson, "World in Modern Theology and in NT Theology", in *Soli Deo Gratia*; R. Morgentheler *et al.*, *NDITNT*, IV, 604ss., H. Sasse, *TDNT*, III, 867ss.; O. Michel, *TDNT*, V, 157ss.; G. Johnston, "*Oikoumenē* and *Kosmos* in the NT," *NTS* 10:352ss.

MURRAY, ANDREW (1828-1917). Eclesiástico, educador e escritor sul-africano. Filho de um ministro da Igreja Reformada Holandesa (NGK) na cidade de Graaf-Reinet, que então fazia fronteira com a África do Sul, Andrew Murray foi educado em Aberdeen, na Escócia, e em Utrecht, na Holanda. Foi ordenado na Holanda e voltou para a África do Sul, em 1849, onde veio a ser o primeiro ministro regular da NGK ao norte do Rio Orange. Sua paróquia abrangia oitenta mil quilômetros quadrados, e o ministério de Murray freqüentemente exigia viagens longas e perigosas, para alcançar as dezenove mil pessoas sob seus cuidados.

Depois de nove anos de ministério na fronteira, Murray publicou seu primeiro livro: *Jesus the Children's Friend* ("Jesus, o Amigo das Crianças"), em 1858. Fundou a Faculdade Grey, que mais tarde se tornou a Universidade do Estado Livre de Orange, em 1859, sendo seu primeiro reitor. Em 1860 voltou para a Colônia do Cabo, para uma paróquia em Worcester. Em 1862 foi eleito moderador da NGK, e envolveu-se numa longa batalha teológica, política e jurídica com os ministros liberais que procuravam arrancar de evangélicos como Murray o controle da NGK.

Mudou-se para a Cidade do Cabo, em 1864, e para Wellington, em 1871. Em 1879, Murray começou uma viagem evangelística grandiosa, que se tornou a primeira de uma série de sete. Adotando os métodos de Moody e Sankey, percorreu toda a África do Sul organizando reuniões de reavivamento, que fizeram admirável sucesso. Estas atividades, somadas à sua estatura cada vez maior como escritor teológico, trouxeram-lhe um convite para pregar nas Convenções de Northfield, E.U.A., e Keswick, Inglaterra, em 1895.

Na África do Sul, interessou-se grandemente pela obra missionária e pela educação. Ajudou a fundar a união missionária da NGK, um instituto missionário, em Wellington, e várias outras fundações educacionais. Incentivou o crescimento da Associação de Estudantes Cristãos na África do Sul e fundou uma união de oração interdenominacional, em 1904.

Murray foi um pensador sistemático que escreveu mais de 250 livros e muitos

artigos. Suas obras mais conhecidas são: *Abide in Christ* ("Permaneça em Cristo" — 1882), *Absolute Surrender* ("Entrega Total" — 1895) e *With Christ in the School of Prayer* ("Com Cristo na Escola da Oração" — 1885). Através de sua teologia com inclinação mística e de *The Second Blessing* ("A Segunda Bênção" — 1891) veio a se associar com o movimento carismático. Seu livro *Divine Healing* ("Cura Divina" — 1900) aumentou suas ligações com o pentecostalismo, embora, após a morte trágica de um amigo íntimo, seus conceitos da cura fossem consideravelmente modificados, em comparação com suas idéias anteriores.

Durante toda sua vida, Murray desempenhou um papel ativo na sociedade sul-africana. Em 1852, ajudou a organizar a importante Convenção de Sand River, sendo seu intérprete oficial; como resultado houve o reconhecimento britânico da República Sul Africana no Transvaal. Ele possuía um interesse real pelo bem-estar e educação dos africanos, e tinha opiniões esclarecidas sobre a questão do racismo. Uma de suas últimas obras, *Godsdienst en Politiek* ("A Religião e a Política"), foi uma advertência contra a política dos nacionalistas brancos de promover suas opiniões políticas, que levaram ao desenvolvimento do *apartheid*, como "política cristã". Mais tarde, na década de 1930, os seguidores de Murray haveriam de travar uma batalha perdida contra os nacionalistas na NGK, que desconsideravam a visão evangélica de Murray, procurando reformar a NGK em termos do neo-calvinismo de Abraham Kuyper.

I. HEXHAM

Veja também CONVENÇÃO DE KESWICK; CONFERÊNCIAS DE NORTHFIELD.

Bibliografia. J. du Plessis, *The Life of Andrew Murray*; W. M. Douglas, *Andrew Murray and His Message*; J. Murray, *Young Mrs. Murray Goes to Bloemfontein.*

ENCICLOPÉDIA HISTÓRICO-TEOLÓGICA DA IGREJA CRISTÃ

Volume 3
N–Z

Sumário

Verbetes

Nn

NÃO-CONFORMISMO. Em termos gerais, o não-conformismo é a recusa em conformar-se com a religião oficial ou majoritária. Dessa maneira, os episcopais são um grupo não-conformista na Escócia, e Wycliffe e os lolardos às vezes são retratados como os primeiros não-conformistas da Inglaterra.

Refere-se especificamente àqueles protestantes que não podiam conformar-se conscientemente com a religião oficial da Igreja na Inglaterra, especialmente depois de 1662, quando a dissidência era formada por independentes (congregacionalistas), presbiterianos, batistas e quacres. Os três primeiros grupos vieram a ser as três principais denominações não-conformistas, às quais foram acrescentadas a denominação metodista no século XVIII e, mais tarde, outros grupos menores. Desde o final do século XIX, elas são conhecidas como Igrejas Inglesas Independentes. Após um Congresso da Igreja Independente em 1892, foi formado o Concílio Nacional das Igrejas Evangélicas Independentes (1896) e, depois, o Concílio Federal das Igrejas Evangélicas Independentes (1919) com base em representantes oficiais. Os dois fundiram-se em 1940, com o nome de Concílio Federal das Igrejas Independentes. A maioria dos presbiterianos e congregacionalistas formou a Igreja Reformada Unida em 1972, mas outros planos ecumênicos revelaram-se abortivos.

Desde c. 1619 o termo "não-conformista" designava aqueles puritanos que aceitavam a doutrina da igreja anglicana oficial, mas discordavam quanto às questões de prática e ordem, de início, principalmente com relação a vestimentas e cerimônias como a genuflexão na santa ceia, mas dentro em breve quanto a questões mais profundas: a liturgia fixa e o governo episcopal. Thomas Fuller, em *Church History* ("História da Igreja" — 1655), fez a história dos não-conformistas remontar ao reinado de Eduardo VI, quando John Hooper, "o pai do não-conformismo inglês", se opôs às vestimentas episcopais. O Decreto de Uniformidade da Rainha Elizabeth (1559), que impôs o Livro de Oração de 1552, com umas poucas revisões conservadoras, não era aplicado com rigor no princípio. Mas provocou a formação de comunidades "reunidas" não-conformistas a partir de c. 1567, da primeira ordem congregacional presbiteriana em 1572 e das igrejas independentes separatistas a partir de c. 1567. A perseguição forçou muitos a irem para a América do Norte e Holanda, e a partir dessa base foi organizada em 1612, a primeira congregação batista na Inglaterra.

Mas antes de 1662, o não-conformismo era uma minoria insignificante em comparação à situação posterior. Durante a "Commonwealth" (República) foi oficializada a ordem presbiteriana (e assim os independentes permaneceram não-conformistas), mas a restauração da monarquia em 1660 trouxe de volta o episcopado. O Decreto de Uniformidade exigia de todos os ministros "assentimento e

consentimento não fingidos" com relação ao Livro de Oração de 1662 (levemente revisado em relação ao de 1559) e ordenação episcopal caso ainda não tivesse sido recebida. Cerca de dois mil pastores foram expulsos por se recusarem a obedecer. Alguns, tais como Richard Baxter, já haviam perdido seus cargos por um decreto de 1660. Em 1661, o Decreto dos Municípios excluiu efetivamente os não-conformistas de cargos nas prefeituras municipais, e o Decreto do Teste em 1673 estendeu essa exclusão a cargos civis ou militares do governo. Os Decretos dos Conventículos (a partir de 1664) proibiram reuniões em casas particulares, e o Decreto das Cinco Milhas (1665) barrava o contato dos ex-ministros com suas congregações.

As atitudes e práticas dos não-conformistas variavam consideravelmente entre si, como acontecia no reinado de Elizabeth I. Alguns tinham objeções, não à ordenação episcopal, mas à renúncia da sua ordenação anterior. O episcopado talvez fosse aceitável, mas não na sua forma diocesana inglesa. Para outros, uma liturgia imposta era intolerável. O não-conformismo de Baxter, baseado em princípios firmes, era "essencial para a unidade da Igreja e a liberdade dos outros" (Nuttall) e evitava cuidadosamente o separatismo ou o sectarismo. Acima de tudo, a aprovação total do Livro de Oração implicava em um abandono dos princípios puritanos.

Ocasionalmente, o conformismo era visto de outro modo. Havia a prática de tomar a santa ceia na igreja oficial pelo menos uma vez por ano, o que, a partir de 1661, qualificava os dissidentes para cargos públicos. John Owen opunha-se a essa prática, mas Thomas Goodwin a permitia caso fosse tomada com congregações anglicanas "piedosas". Depois de 1662, foram os presbiterianos que mais a apoiaram, por serem aqueles que mais esperavam um acordo dentro de uma oficialização abrangente, conforme alguns latitudinários propunham. Alguns dissidentes ouviam os sermões anglicanos, mas não tomavam a comunhão, a não ser em particular, com grupos piedosos.

Os não-conformistas faziam campanhas ardentes em favor da liberdade de consciência e religião. Sua sorte variava de acordo com as políticas dos reis e do parlamento. A Declaração de Indulgência (1672) de Carlos II foi rejeitada pelo Parlamento, mas o Decreto de Tolerância de Guilherme e Maria trouxe alívio em 1689 e iniciou a carreira independente do não-conformismo. Essa lei isentou dos Decretos dos Conventículos os ministros e professores que fizessem o Juramento de Lealdade e Supremacia, mas os locais das reuniões precisavam ser registrados. Além disso, os ministros deviam endossar os Trinta e Nove Artigos, com exceção do batismo das crianças. Em 1779, este endosso foi substituído pela aceitação da fé cristã e das Escrituras. Já em 1700, 2.500 locais de reuniões tinham sido autorizados, as linhas denominacionais estavam ficando mais nítidas; embora os independentes congregacionalistas e os presbiterianos atuassem juntos, com freqüência surgia entre os ingleses, uma distinção entre "igreja" (oficial) e "capela" (não-conformista), e começava, com as primeiras academias dos dissidentes, a grande contribuição que o não-conformismo fez à educação.

Mas as restrições civis ainda continuavam. Até 1868, os não-conformistas tinham que sustentar a religião oficial, pagando impostos. Os Decretos do Teste e dos Municípios só foram revogados em 1828 (embora os dissidentes, via de regra, já recebessem o perdão das suas penalidades), e não foi senão a partir de 1871 que os não-conformistas puderam formar-se em Oxford e Cambridge. Depois de 1836, já não precisavam casar-se em uma igreja anglicana, embora, até 1898, o casamento em uma "capela" precisasse ser acompanhado por um tabelião.

Por trás desses progressos, havia o trabalho dos Parlamentares Protestantes Dissidentes que representavam as três denominações principais e se organizaram pela

primeira vez em 1732. Aliaram-se naturalmente aos "Whigs", mais tarde, liberais, contra os "Tories" (Conservadores). A vida eclesiástica não-conformista era um campo de provas para as aspirações democráticas. Já em meados do século XIX, o não-conformismo era uma força política, tendo dado forte apoio à Emancipação dos Católicos (1829) e ao Decreto da Reforma (1832). A consciência não-conformista se expressava através de reformas sociais e filantropia, da mesma maneira como os não-conformistas tinham sido pioneiros do movimento missionário moderno, que exportou as divisões eclesiásticas da Inglaterra para todo o mundo. Depois de um declínio na parte final do século XVIII, as Igrejas Independentes experimentaram considerável expansão no século XIX.

As contribuições que o não-conformismo fez para a vida social da Inglaterra é inquestionável. Sua influência maior se faz sentir na Igreja ("uma Igreja livre num Estado livre"), hinódia (Watts e Wesley) e experiência religiosa (que B. L. Manning chama de "intensidade" — um legado puritano) do que na teologia. Embora suas fileiras tenham incluído teólogos tais como John Owen e P. T. Forsyth, estudiosos tais como C. H. Dodd e eclesiásticos tais como R. W. Dale e C. H. Spurgeon, o não-conformismo revelou ser uma presa fácil demais para o liberalismo, desde o unitarismo dos fins do século XVIII até a "nova teologia" de R. J. Campbell. Grupos evangélicos vigorosos operam agora em todas as Igrejas Independentes. Embora os clérigos independentes de hoje raramente peçam a desoficialização do anglicanismo, um número cada vez maior de anglicanos acham comprometedora a associação com o Estado numa era de militarismo nuclear.

D. F. WRIGHT

Veja também PURITANISMO.

Bibliografia. W. B. Selbie, *Nonconformity: Its Origin and Progress*; H. Davies, *The English Free Churches;*E. A. Payne, *The Free Church Tradition in the Life of England*; G. F. Nuttall *et al.*, *The Beginnings of Nonconformity*; G. F. Nuttall e O. Chadwick, eds., *From Uniformity to Unity 1662-1962*, esp. Nuttall's essay, "The First Nonconformists"; C. Hill, "Occasional Conformity," *Reformation Conformity and Dissent*, ed. R. B. Knox; B. L. Manning, *The Protestant Dissenting Deputies* e *The Making of Modern English Religion;* I. Sellers, *Nineteenth-Century Nonconformity*; E. K. H. Jordan, *Free Church Unity: History of the Free Church Council Movement 1896-1941.*

NASCIMENTO DE JESUS CRISTO. Jesus nasceu em Belém, uma aldeia pequena na região norte da Judéia, cerca de 10 km. ao sul de Jerusalém. Era conhecida no AT também como Efrata, um pequeno clã de Judá que produziria um rei de Israel (Mq 5.2). Essa profecia em Miquéias já era bem conhecida como messiânica no século I, e os sacerdotes e escribas citaram-na para Herodes como indicação do local de nascimento do Messias (Mt 2.4-6). Uma caverna sob a Igreja da Natividade em Belém tem sido considerada o local do Seu nascimento durante os últimos quinze séculos — ou talvez por ainda mais tempo, porque Justino Mártir declarou no século II que José "alojou-se em determinada caverna perto da aldeia, e enquanto estava ali, Maria deu à luz o Cristo" (*Diálogo* 78).

Não se sabe o tempo exato do Seu nascimento. A debatida declaração de Lucas (2.2) que diz que Ele nasceu na ocasião em que um censo foi levantado por Quirino, recebeu confirmação quando E. Jerry Vardaman descobriu letras microscópicas em moedas e inscrições dos tempos de Cristo, que declaram que Quirino era procônsul da Síria e da Cilícia desde 11 a.C. até depois da morte de Herodes o Grande em 4 d.C. É possível que a rejeição da acuidade de Lucas nesse aspecto seja agora deixada de

lado. A confiança na fidedignidade global de Lucas ao narrar os fatos do nascimento de Cristo foi firmada há décadas por Sir William Ramsay e, mais recentemente, por I. Howard Marshall e Raymond E. Brown. Papiros do Egito demonstraram em três diferentes instâncias que, naquele período, realizava-se um censo a cada quatorze anos no Império Romano, e que os cidadãos eram obrigados a voltar para seu local de nascimento para alistamento e pagamento de impostos.

Teologicamente, o advento de Cristo marca o início das últimas etapas do cumprimento das promessas de Deus a Abraão, de que, através da sua descendência, abençoar todas as nações da terra (Gn 12.2; Gl 3.16). E nestes últimos dias Deus tem falado a nós através do Seu Filho (Gl 4.4). Jesus não somente nasceu de uma mulher, ele nasceu de uma mulher que nunca tivera união sexual com um homem (Mt 1.18, 25; Lc 1.34). A concepção de Jesus foi obra do Espírito Santo (Lc 1.35; Mt 1.20) e nasceu de uma virgem. Devemos lembrar que o NT não fala de um "nascimento virginal", mas de uma concepção virginal. A concepção é que foi milagrosa, e não o nascimento. Jesus nasceu da mesma maneira que todos os outros seres humanos. A importância da concepção milagrosa de Jesus achava-se na natureza da encarnação, um fato teológico que transcende o entendimento do homem mortal. Talvez seja essa a causa de o nascimento virginal nunca mais ser mencionado no NT, depois da sua narração por Mateus e Lucas. No século I, portanto, não era considerado um testemunho tão importante à divindade de Jesus, como veio a ser na teologia da atualidade. Isso se deve, provavelmente, ao fato de que, pela sua própria natureza, só tinha uma única testemunha direta, a Virgem Maria, e o testemunho dela teria sido considerado suspeito para todos, assim como o foi inicialmente para José. De todas as pessoas, seria ela a mais interessada em mentir, caso o fato não fosse verídico, pois a pena para o adultério era a morte por apedrejamento.

Por outro lado, os autores do NT citam a ressurreição de Cristo dentre os mortos como comprovação da Sua divindade, porque centenas de pessoas eram testemunhas do fato (1 Co 15.3ss.). O exegeta moderno acha incrível que nem Marcos nem João tenham considerado a natureza milagrosamente do nascimento de Jesus algo de importância suficiente para incluí-lo em seus evangelhos. Seria bom lembrar, no entanto, que Marcos demonstra a divindade de Cristo mais pela Sua vitória sobre Satanás pela expulsão dos demônios e pela ressurreição dentre os mortos, e que João fixa a sua atenção no estado pré-encarnado de Cristo como o Verbo de Deus manifestado através dos Seus sinais. São as demais evidências da divindade de Jesus que confirmam a nossa fé na Sua concepção milagrosa, e não vice-versa.

Houve, alguma preocupação desnecessária a respeito do termo hebraico *'almâ* em Is 7.14, ao se sugerir que podia significar "mulher jovem" e não "virgem". O ensino neotestamentário sobre a virgindade de Maria é confirmado independentemente das profecias do AT. Além disso, virtualmente todas as traduções modernas usam a palavra "virgem" na citação de Isaías feita em Mateus (1.23). Deve-se lembrar que Mateus cita a LXX em grego, e não a Bíblia Hebraica, e o texto grego contém a palavra "virgem". O motivo de a LXX escolher a palavra grega *parthenos* (virgem) como tradução da palavra hebraica é assunto para outras pesquisas. Mateus usa "virgem" na sua citação porque assim constava na LXX. Seja como for, a palavra-chave no texto provavelmente não é "virgem", mas "Emanuel", que ocorre três vezes em textos-chaves de Isaías (7.14; 8.8, 10). Foi o nascimento de Jesus que trouxe ao mundo o significado de Emanuel, *i.e.*; "Deus conosco".

A totalidade da história foi alterada pelo Seu nascimento. Desde quando Cristo entrou no mundo, a humanidade tem conhecido o significado do perfeito amor e tem visto a vida de um ser humano sem pecado. Os que viram aquela vida foram

transformados, e eles, por sua vez, transformaram a história do mundo. Seu nome foi Jesus porque Ele salvaria o Seu povo dos pecados deles.

J. R. McRAY

Veja também NASCIMENTO VIRGINAL DE JESUS.

Bibliografia. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*; T. Boslooper, *The Virgin Birth*; J. Finegan, *The Archeology of the NT*; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*; I. H. Marshall, *Theologian and Historian*; J. R. McRay, "The Virgin Birth of Christ," *RQ* 3:61-71; J. Orr, *The Virgin Birth*; W. Ramsay, *Was Christ Born in Bethlehem?* J. T. Willis, "The Meaning of Isaiah 7:14 and Its Applicatiokn in Matthew 1:23," *RQ* 21:1-18; E. Martin, *The Birth of Christ Recalculated*.

NASCIMENTO VIRGINAL DE JESUS. Mt 1.18, 22-25 e Lc 1.26-38 ensinam que o nascimento de Jesus resultou de uma concepção milagrosa. Ele foi concebido no ventre da Virgem Maria mediante o poder do Espírito Santo, sem sêmen masculino. É essa a doutrina do nascimento virginal, que deve ser distinguida de outras doutrinas a respeito de Maria, tais como sua virgindade perpétua, sua imaculada conceição e sua assunção, que são rejeitadas pela maioria dos protestantes, e das opiniões segundo as quais a frase "nascimento virginal" é entendida como indicação de algum tipo de envolvimento divino na Encarnação que não afirma a virgindade biológica da mãe de Jesus. Opiniões desse segundo tipo são bastante comuns na teologia liberal moderna, mas é um abuso de linguagem dizer que são afirmações do nascimento virginal. São negações do nascimento virginal, embora realmente possam ser afirmações de alguma outra coisa.

Possibilidade e Probabilidade. Se alguém rejeitar a possibilidade de milagres em geral como, por exemplo, faz Bultmann, terá que rejeitar também o nascimento virginal. Mas essa rejeição generalizada de milagres é arbitrária e totalmente indefensável, contrariando as pressuposições mais fundamentais do pensamento cristão. O nascimento virginal não é mais milagroso do que a expiação, a ressurreição ou a regeneração dos pecadores. Se os milagres forem rejeitados, logo, nada de importante para o cristianismo poderá ser conservado.

Se alguém aceitar a possibilidade geral dos milagres, ainda deve perguntar a respeito da possibilidade e da probabilidade do nascimento virginal em particular. Para o cristão evangélico, o fato de que essa doutrina é ensinada na Palavra infalível de Deus liqüida qualquer dúvida. Esse fato, no entanto, não torna supérflua a investigação histórica. Se realmente as Escrituras são inerrantes, são compatíveis com todas as descobertas históricas. Ilustrar essa compatibilidade só pode ser útil — não somente para convencer aqueles que duvidam da autoridade das Escrituras, como também para confirmar a fé daqueles que as aceitam. Mas essas investigações devem ser feitas segundo princípios compatíveis com a revelação cristã, e não (como faz Bultmann) segundo princípios antagônicos a ela desde o início.

Os Relatos do NT. Com essa base, portanto, examinemos a credibilidade das testemunhas neotestamentárias: Mateus e Lucas. Os dois evangelhos são freqüentemente datados entre 70 e 100 d.C., mas supondo que Jesus tinha a capacidade de predizer a queda de Jerusalém (70 d.C.; e por que um cristão negaria este fato?), há evidência suficiente para datar esses evangelhos na década de 60 ou antes. De qualquer maneira, os dois relatos são geralmente considerados independentes entre si e, portanto, baseados em uma tradição anterior a ambos.

Para confirmar a antigüidade desta tradição, há a notável característica "hebraica" dos dois relatos do nascimento: conforme muitos estudiosos têm notado, a teologia e a linguagem desses capítulos parecem mais características do AT do que do NT. Este

fato torna bastante improvável a hipótese de que o nascimento virginal é um *theologoumenon* – uma história inventada pela Igreja Primitiva para reforçar seu dogma cristológico. Não se menciona aqui a preexistência de Jesus. Seu título de "Filho de Deus" é considerado futuro, assim como o trono de Davi que ainda herdará (Lc 1.32, 35). Nas narrativas do nascimento, Jesus é o Messias do AT – o filho de Davi, o cumprimento da profecia, aquele que libertará o povo de Deus por meio de atos poderosos, exaltando os humildes e esmagando os soberbos (Lc 1.46-55). Os escritores não tiram do nascimento virginal inferência alguma a respeito da divindade de Jesus ou da Sua filiação ontológica a Deus; pelo contrário, simplesmente registram o evento como um fato histórico e (para Mateus) como um cumprimento de Is 7.14.

Não se sabe muita coisa a respeito do autor de Mateus, mas há muitas razões para atribuir o terceiro evangelho a Lucas, o médico (Cl 4.14), um companheiro de Paulo (2 Tm 4.11; cf. as passagens que empregam "nós" em Atos, tais como 27.1ss.) que também escreveu os Atos dos Apóstolos (cf. Lc 1.1-4; At 1.1-5). Lucas declara ter feito um estudo cuidadoso dos dados históricos (1.1-4), e essa reivindicação tem sido repetidamente vindicada em muitos pormenores até mesmo por estudiosos céticos modernos tais como Harnack. As suas duas vocações – de historiador e de médico – não teriam deixado que ele reagisse com ingenuidade a relatos de um nascimento virginal. As duas narrativas do nascimento têm sido atacadas como inconsistentes e/ou errôneas em vários aspectos: as genealogias, o massacre das crianças (Mt 2.16), o censo durante os tempos de Quirino (Lc 2.1-2); mas explicações plausíveis para estas dificuldades também têm sido propostas. A linhagem davídica de Jesus (enfatizada nos dois relatos) também tem sido submetida a suspeitas; mas, conforme argumenta Raymond Brown, a presença de Maria e dos irmãos de Jesus, especialmente Tiago (At 1.14; 15.13-21; Gl 1.19; 2.9), na igreja primitiva provavelmente teria impedido o desenvolvimento de matérias lendárias a respeito da origem de Jesus. Por tudo isso, temos boas razões, à parte da crença na sua inspiração, para confiarmos em Lucas e Mateus, mesmo quando diferem dos vereditos dos historiadores seculares, antigos e modernos.

O Restante das Escrituras. Muita coisa tem sido dita a respeito do "silêncio" das Escrituras quanto ao nascimento virginal fora das passagens mencionadas. Esse silêncio existe, mas, para explicá-lo, não é necessário atribuir qualquer ignorância ou negação do nascimento virginal por parte dos outros escritores do NT. Deve-se notar que até mesmo os Evangelhos segundo Mateus e Lucas guardam "silêncio" com respeito ao nascimento virginal em cinqüenta dos cinqüenta e dois capítulos que eles somam. O silêncio do restante do NT pode ser explicado essencialmente da mesma maneira que se explicaria o silêncio parcial de Mateus e Lucas. O NT trata principalmente (1) da pregação, vida, morte e ressurreição de Jesus (os evangelhos e, até certo ponto, as epístolas); (2) da pregação e obra missionária na Igreja Primitiva (especialmente Atos); (3) dos ensinos a respeito dos problemas teológicos e práticos da igreja (Atos, epístolas); (4) das garantias do triunfo dos propósitos de Deus, e das visões do fim dos tempos (Apocalipse, outros livros do NT). O nascimento virginal não fazia parte da pregação de Jesus nem daquela da Igreja Primitiva. Não era uma questão controvertida que precisasse ser debatida nas epístolas (a cristologia de modo geral não era um assunto controvertido entre os cristãos, e mesmo que tivesse sido, o nascimento virginal muito provavelmente não era visto como um meio de sustentar o dogma cristológico). A função principal do nascimento virginal no NT: demonstrar o cumprimento das profecias e descrever os eventos que acompanharam o nascimento de Jesus é apropriada somente para as narrativas da Natividade, e somente duas dessas narrativas foram conservadas no cânon. Devemos também tomar por certo que a Igreja Primitiva

tinha alguma reserva quanto à discussão pública dessas questões, tratando com respeito a privacidade da família de Jesus, especialmente Maria.

Há algo no NT que *contradiz* os relatos do nascimento virginal? Há passagens onde Jesus é descrito como o filho de José: Jo 1.45; 6.42; Lc 2.27, 33, 41, 43, 48; Mt 13.55. Fica claro, porém, que Lucas e Mateus não tinham a mínima intenção de negar o nascimento virginal de Cristo, a não ser que as narrativas da Natividade tenham sido acréscimos posteriores aos livros, e não há nenhuma evidência nesse sentido. Evidentemente, essas passagens citam José como o pai legal de Jesus, não há referência alguma quanto à paternidade biológica. O mesmo pode ser dito a respeito das referências joaninas, com o fato adicional que as palavras em questão foram faladas por aqueles que não conheciam bem a Jesus e/ou à Sua família.

É interessante que o texto de Marcos que equivale a Mt 13.55 (Mc 6.3) elimina qualquer referência a José, tratando Jesus como "filho de Maria", que é um modo incomum de descrever a ascendência na cultura judaica. Alguns pensam que isto indica que Marcos possuía algum conhecimento do nascimento virginal, ou até mesmo que o público tinha conhecimento de alguma irregularidade na origem de Jesus, embora Marcos não contenha nenhuma narrativa da Natividade propriamente dita. Cf. Jo 8.41, onde Seus oponentes fazem alusões à Sua ilegitimidade, acusação que, segundo parece, continuou a ser feita até mesmo século II adentro. Brown observa que tal acusação não poderia ter sido inventada pelos cristãos, nem, provavelmente, ter sido inventada por não-cristãos, a não ser que se soubesse que a origem de Jesus era um tanto incomum. Por isso, é possível que essas referências incidentais ao nascimento de Jesus realmente confirmem o nascimento virginal, embora essa evidência não seja de grande peso.

Is 7.14 é uma predição do nascimento virginal? Mt 1.22 assevera que o nascimento virginal "cumpre" aquela passagem, mas há muita controvérsia em torno daquela asseveração: acerca do sentido da passagem de Isaías no seu contexto, da tradução na LXX e do uso que Mateus fez de ambas. Os argumentos são por demais complicados para serem tratados aqui com todos os seus pormenores. E. J. Young elaborou uma das poucas recentes defesas eruditas da posição tradicional. Eu me limitaria a sugerir que, para Mateus, o conceito de "cumprimento" às vezes assume dimensões estéticas que vão além do relacionanemto usual entre "predição" e "evento predito" (cf. o uso de Zc 9.9 em 21.1-4). Para Mateus, o "cumprimento" pode chamar a atenção das pessoas à profecia de maneiras surpreendentes e até mesmo estranhas, que talvez o próprio profeta não tenha previsto. O "cumprimento" corresponde à profecia de maneiras imprevisíveis porém emocionantes, assim como a variação na música corresponde a um tema. É possível que ocorra algum elemento disso em Mt 1.23, embora o argumento de Young possa acabar prevalecendo.

A Confirmação Pós-Bíblica. A crença no nascimento virginal é amplamente atestada na literatura desde o século II. Inácio empenhou-se em defender a doutrina contra os docéticos, que sustentavam que Jesus apenas "parecia" ter sido feito homem. Alguns pensam que Inácio revela familiaridade com uma tradição independente dos evangelhos, que afirma o nascimento virginal. O nascimento virginal era negado somente pelos docéticos gnósticos e pelos ebionitas, que sustentavam que Jesus era um mero profeta humano. O silêncio de alguns pais da Igreja, assim como o silêncio da maior parte das Escrituras, tem sido citado como prova de uma tradição contrária a essa doutrina, mas não há evidência clara de nada disso, e o argumento baseado no silêncio pode ser facilmente refutado, conforme foi feito acima.

Antecedentes Pagãos ou Judaicos? Ocasionalmente, alguém argumentará que as narrativas do nascimento virginal são baseadas, não em fatos, mas em histórias

pagãs ou judaicas a respeito de nascimentos sobrenaturais. Tal hipótese é totalmente improvável. Não há na literatura pagã nada claramente paralelo a um nascimento *virginal*, há, apenas, nascimentos que resultam de relações entre um deus e uma mulher (nada semelhante é sugerido em Mateus e Lucas), tendo como produto um ser semi-humano, semi-divino (algo que é muito diferente da cristologia bíblica). Além disso, nenhuma das histórias pagãs situa o evento na História, em datas específicas, como são citadas no relato bíblico. Nem há qualquer paralelo exato na literatura judaica. Os paralelos mais próximos seriam os nascimentos sobrenaturais de Isaque, de Sansão, e de Samuel no AT, mas não eram nascimentos *virginais*. Is 7.14 não era considerado uma passagem messiânica na literatura judaica daqueles tempos. É mais provável que o evento do nascimento virginal tenha influenciado o modo de Mateus entender Is 7.14 do que vice-versa.

A Importância Doutrinária. A harmonia desta doutrina com outras verdades cristãs é importante para sua utilidade e também para a sua credibilidade. Para Mateus e Lucas, a importância principal do evento parece estar ligada ao fato de que relembra (como um "sinal", Is 7.14) as grandes promessas veterotestamentárias de salvação mediante libertadores que tiveram nascimento sobrenatural, mas indo muito além e demonstrando que já veio a libertação *final*. Mas também podemos ir além das preocupações específicas de Mateus e Lucas, e ver que o nascimento virginal está em plena harmonia com toda a doutrina bíblica. O nascimento virginal é importante para: (1) A doutrina das Escrituras. Se as Escrituras erram aqui, como podemos confiar nas suas declarações a respeito de outros eventos sobrenaturais, tais como a ressurreição? (2) A divindade de Cristo. Embora não possamos declarar dogmaticamente que Deus só poderia entrar no mundo através de um nascimento virginal, é certo que, no mínimo, a encarnação é um evento sobrenatural. Eliminar o aspecto sobrenatural deste evento é comprometer inevitavelmente a sua dimensão divina. (3) A humanidade de Cristo. Era esse o fato importante para Inácio e para os pais do século II. Jesus *realmente* nasceu; Ele *realmente* veio a ser um de nós. (4) A impecabilidade de Cristo. Se Ele tivesse nascido de pai e mãe humanos, seria muito difícil imaginar como Ele poderia ter ficado isento da culpa do pecado de Adão e vir a ser a nova Cabeça da raça humana. E poderia parecer que, por um simples ato arbitrário da parte de Deus, Jesus pudesse nascer sem uma natureza pecaminosa. No entanto, a impecabilidade de Jesus como a nova Cabeça da raça humana e como o Cordeiro de Deus que expia os pecados é absolutamente vital para a nossa salvação (2 Co 5.21; 1 Pe 2.22-24; Hb 4.15; 7.26; Rm 5.18-19). (5) A natureza da graça. O nascimento de Cristo, em que a iniciativa e o poder vêm exclusivamente de Deus, é um retrato apropriado da graça salvadora de Deus, sendo que esse nascimento é apenas uma parte dela. Ensina-nos que a salvação brota de um ato de Deus, e não do nosso esforço humano. O nascimento de Jesus é como nosso novo nascimento, que também é obra do Espírito Santo: é uma nova criação (2 Co 5.17).

É "necessário" crer no nascimento virginal? É possível ser salvo sem crer nele: pessoas salvas não são pessoas perfeitas. Mas rejeitar o nascimento virginal é rejeitar a Palavra de Deus, e a desobediência sempre é grave. Além disso, a descrença no nascimento virginal pode levar ao meio-termo em outras áreas da doutrina a que ele está vitalmente ligado.

J. M. FRAME

Veja também JESUS CRISTO; CRISTOLOGIA.

Bibliografia. T. Boslooper, *The Virgin Birth*; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* e *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus;* F. F. Bruce, *Merece Confiança o Novo Testamento?* H. von

Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*; R. G. Gromacki, *The Virgin Birth: Doctrine of Deity*; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*; J. Murray, *Collected Writings*, II, 134-35; O. Piper, "The Virgin Birth: The Meaning of the Gospel Accounts," *Int* 18:131ss.; B. B. Warfield, "The Super-natural Birth of Jesus," in *Biblical and Theological Studies*; E. J. Young, *Commentary on Isaiah*.

NATAL. O dia observado pelos cristãos, em comemoração ao nascimento de Jesus Cristo. As Escrituras não revelam a data exata do nascimento de Cristo, e os cristãos mais antigos não tinham nenhuma ocasião fixa para observá-lo. Já em fins do século IV, no entanto, o Natal era celebrado nas igrejas em geral, embora as datas fossem diferentes nas diversas localidades. Vários métodos eram usados na tentativa de computar o dia do nascimento de Cristo: entre as datas sugeridas pelos eclesiásticos antigos havia 2 de janeiro, 18 de abril, 19 de abril, 20 de maio e 25 de dezembro. Finalmente, 25 de dezembro veio a ser a data oficialmente reconhecida para o Natal, porque coincidia com os festivais pagãos que celebravam a Saturnália e o solstício de inverno. Dessa forma, a Igreja oferecia ao povo uma alternativa às festividades pagãs, e acabou reinterpretando muitos dos seus símbolos e ações para torná-los aceitáveis à fé e prática cristãs. Por exemplo, Jesus Cristo era representado como o Sol da Justiça (Ml 4.2) em substituição ao deus-sol, Sol Invictus. À medida que o cristianismo se espalhava por toda a Europa, assimilou muitos costumes dos festivais de inverno pagãos, tais como o azevinho, o visco, a árvore de natal e a fogueira de toras. Ao mesmo tempo, novos costumes natalícios, tais como o Presépio e os hinos de Natal, foram introduzidos pelos cristãos.

Em todos os períodos da história da cristandade, uma minoria de líderes eclesiásticos tem se colocado contra a observância do Natal. Usualmente, um ou mais dos seguintes três fatores está relacionado a essa oposição: (1) uma rejeição da autoridade eclesiástica na sua tentativa de estabelecer dias oficiais de festas dos quais o Natal é um; (2) uma objeção às bebidas, festas e imoralidade associadas às festividades do Natal em todos os períodos da história; (3) as associações antigas e contínuas entre o Natal e as idéias e práticas religiosas pagãs. Alguns protestantes, especialmente os de tradição calvinista — inclusive o próprio Calvino, Knox, os puritanos ingleses e norte-americanos e muitos presbiterianos — recusavam-se a celebrar o Natal. Por outro lado, os luteranos, os reformadores na Europa continental e a maioria dos demais protestantes defendiam a observância do Natal e procuravam enfatizar sua verdadeira profundidade expressa na doutrina da encarnação. A partir do século XX, o Natal veio a ser observado quase universalmente, de uma forma ou de outra. Com a expansão do cristianismo nas culturas da África, da Ásia e da América Latina, muitos novos costumes e idéias foram incorporados à celebração cristã do Natal.

O. G. OLIVER, JR.

Veja também ANO CRISTÃO.

Bibliografia. L. W. Cowie e J. S. Gummer, *The Christian Calendar*; O. Cullmann, "The Origin of Christmas," in *The Early Church*; P. Schaff, *History of the Christian Church*, III, 394-400.

NATURALISMO. A opinião de que o universo "natural", o universo de matéria e energia, é tudo quanto realmente existe. Tal opinião exclui Deus, portanto, o naturalismo é ateístico. Além de Deus, exclui outros seres espirituais, de modo que o naturalismo é materialista. Ao excluir a parte espiritual da pessoa humana que possa sobreviver à morte e um Deus que possa ressuscitar o corpo, o naturalismo também exclui a

sobrevivência após a morte. Além disso, o naturalismo costuma negar a liberdade humana, uma vez que cada evento deve ser explicado por leis naturais deterministas. Costuma negar quaisquer valores absolutos porque não consegue achar nenhum fundamento para tais valores em um mundo que consiste somente de matéria e energia. E finalmente, o naturalismo costuma negar que o universo tenha qualquer sentido ou propósito, porque não há Deus nem qualquer outra coisa que possa lhe dar sentido ou propósito.

Qualquer pessoa que aceite as três primeiras negações — de Deus, dos seres espirituais e da imortalidade — pode ser chamada de naturalista no sentido amplo e quem acrescentar a essas negações aquelas da liberdade, dos valores e do propósito pode ser chamado naturalista no sentido rigoroso. Os comunistas, por exemplo, não são rigorosamente naturalistas, porque a sua cosmovisão inclui um propósito na história — pelo menos na história humana — e talvez na totalidade da história do universo. Alguns humanistas religiosos não são rigorosamente naturalistas, porque argumentam a favor do livre arbítrio e até mesmo a favor de valores que independem de desejos e necessidades conhecidos. Alguns oponentes do naturalismo argumentam que o naturalismo no sentido amplo é um tanto inconsistente e que, logicamente, acaba conduzindo ao naturalismo a rigor. Muitos adeptos do naturalismo rigoroso concordariam com isso.

Aqueles que rejeitam o naturalismo tanto no sentido rigoroso quanto no sentido amplo possuem uma variedade de razões. Podem ter argumentos positivos: a existência daquilo que os naturalistas negam; ou podem possuir argumentos que parecem ser decisivos para refutar alguns ou todos os argumentos em prol do naturalismo. Mas, além dos argumentos específicos contra esta crença ou seus fundamentos, alguns oponentes acreditam que há um argumento geral que pode ser sustentado contra qualquer forma de naturalismo. Esses oponentes sustentam que o naturalismo tem uma "falha fatal" ou, mais enfaticamente, que o naturalismo destrói a si mesmo. Se o naturalismo é verdadeiro, logo, a razão humana deve ser o resultado de forças naturais. Essas forças naturais não são, segundo o ponto de vista naturalista, racionais em si mesmas, nem podem ser o resultado de uma causa racional. Assim, pode-se argumentar, temos um motivo forte para desconfiar da razão humana, especialmente nas suas atividades menos práticas e mais teóricas. Mas a própria teoria do naturalismo é, em si, um exercício da razão teórica. Se o naturalismo for verdadeiro, teríamos motivos fortes para desconfiar do raciocínio teórico. Se desconfiarmos do raciocínio teórico, desconfiaremos de suas aplicações específicas, tais como a teoria do naturalismo. Portanto, se o naturalismo for verdadeiro, temos motivos fortes para desconfiar do naturalismo.

M. H. MACDONALD

Bibliografia. C. S. Lewis, *Milagres*; A. Flew, *God and Philosophy* e *A Rational Animal;* J. N. Jordan, "Determinism's Dilemma," *RevM* Sept. 1969; J. R. Lucas, *The Freedom of the Will;* R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature.*

NEANDER, JOHANN AUGUST WILHELM (1789-1850). Historiador eclesiástico e teólogo alemão. Nasceu com o nome de David Mendel, mas foi influenciado pelo romantismo, especialmente por Schleiermacher, e em 1806 se converteu do judaísmo para o protestantismo e assumiu o nome "Neander" (que em grego significa "novo homem"). Passou a estudar teologia, e a partir de 1813 ensinou história eclesiástica na Universidade de Berlim onde, como membro da "escola mediadora", resistia tanto aos

extremos da metafísica panteísta quanto à ortodoxia rígida, sendo também um oponente resoluto do racionalismo de F. C. Baur e D. F. Strauss. Seu ideal pietista de serviço foi refletido no papel que desempenhou na formação da Sociedade Missionária de Berlim e no seu impacto sobre o jovem J. H. Wichern, fundador da *Inner Mission* ("Missão Interior").

Autor de *General History of the Christian Religion and Church ("História Geral da Religião e Igreja Cristãs"* – 6 vols., 1825-52) e de várias monografias sobre pessoas e movimentos na igreja primitiva e medieval, Neander é comumente considerado o fundador da historiografia eclesiástica moderna. Suas obras baseavam-se no uso minucioso de documentos originais, mas tendiam a concentrar-se mais nas personalidades do que nas instituições. Entendia que o tema principal da história eclesiástica era o conflito contínuo entre o espírito de Cristo e o espírito do mundo. Funcionando, com efeito, como a história da piedade, cuja tarefa era promover um tipo de fé mais sublime e puro, estimulando a confiança no poder da Palavra divina para vencer o mundo e edificar espiritualmente os crentes. O conceito romântico que Neander tinha da história eclesiástica foi resumido em sua famosa frase: "O coração (*pectus*) é a força motivadora da teologia".

R. V. PIERARD

Veja também TEOLOGIA MEDIADORA.

Bibliografia. K. Scholder, *RGG*, III, 1388-89; W. W. Gasque, *NIDCC*, 696; E. Simons, *SHERK*, VIII, 95-96.

NECESSIDADE. A forma como os gregos encaravam a vida era, em grande medida, determinada pela consciência de uma necessidade sujeita às leis e às normas do destino. O conceito geral que expressa esse sentimento de ter sido entregue ao destino (um princípio universal que não somente abrange a existência humana como também domina as vidas dos próprios deuses) é *anankē*. *Anankē* era o poder que determinava toda a realidade, o princípio que dominava o universo.

O conceito grego da necessidade como destino é estranho para Israel. No AT, Deus é retratado como sendo uma vontade divina que age poderosamente na história.

No NT alguma forma de *anankē* ocorre trinta e quatro vezes. Entre seus significados importantes há: (1) descrever uma compulsão ou um ato de ser compelido que não depende do uso de força externa e (2) descrever uma fé na providência de Deus que governa os processos e os eventos da história. A morte de Jesus é uma necessidade divina e o necessário cumprimento das Escrituras. O caminho de Cristo não é o resultado do acaso ou algum acidente. O sofrimento de Jesus é expressamente designado como uma "necessidade" divina. O propósito subjacente de Lucas é apresentar a morte e a ressurreição de Jesus como atos divinos necessários para a nossa salvação.

O protestantismo não está totalmente unificado em sua interpretação do papel da necessidade. Os calvinistas ressaltam a total soberania de Deus – que Ele é a causa direta de tudo quanto existe, que ninguém pode resistir à Sua vontade. Os arminianos (posteriormente, os wesleyanos) enfatizam a liberdade humana – que Deus em Cristo fez provisão para a salvação de todas as almas humanas que crerem.

M. H. MACDONALD

Veja também LIBERDADE, LIVRE ARBÍTRIO E DETERMINISMO; PREDESTINAÇÃO.

Bibliografia. Agostinho, *Cidade de Deus,* V, viii, ix; Calvino, *Institutas da Religião Cristã*, 3.3; J. G. Fichte, *The Vocation of Man,* Section I (Doubt); W. Cunningham, "Calvinism and the Doctrine of Philosophical Necessity," em *The Reformers and the Theology of the Reformation; E. Käsemann, "A Pauline Version of the 'Amor Fati,'" em New Testament Questions of Today*; R. Morgenthaler, *NDITNT*, III, 261ss.

NEO-ORTODOXIA. História. A neo-ortodoxia não é um sistema único; não é um movimento unificado; não tem um conjunto articulado de fundamentos em comum. Na melhor das hipóteses, pode ser descrita como uma abordagem ou atitude que começou num meio ambiente comum, mas que dentro em breve passou a se expressar de vários modos. Começou com a crise associada à desilusão que seguiu a Primeira Guerra Mundial, com uma rejeição do escolasticismo protestante e com uma negação do movimento liberal protestante que tinha ressaltado a acomodação do cristianismo à ciência e à cultura ocidentais, a imanência de Deus e a melhoria progressiva da humanidade.

A primeira expressão importante do movimento foi *Römerbrief* ("Epístola aos Romanos"), de Karl Barth, publicada em 1919. Logo, vários pastores suíços e alemães foram envolvidos. Nos dois anos de 1921 a 1922, Friedrich Gogarten publicou *Religious Decision* ("Decisão Religiosa"); Emil Brunner, *Experience, Knowledge and Faith* ("Experiência, Conhecimento e Fé"); Eduard Thurneysen, *Dostoievsky* e Barth, a segunda edição do *Comentário de Romanos*. No outono de 1922, criaram *Zwischen den Zeiten* ("Entre os Tempos"), uma revista cujo título caracterizava o elemento de crise no pensamento deles, porque achavam que viviam entre o tempo em que o Verbo Se fez carne e a iminente segunda vinda do Verbo. Embora, a essa altura, a maioria dos primeiros membros do movimento tivessem alguns pontos de vista em comum, tais como a transcendência absoluta de Deus sobre todo conhecimento e obras dos homens, a soberania da revelação em Jesus Cristo, e a pecaminosidade da humanidade, não demorou muito para sua abordagem dialética levá-los à discórdia e a uma separação de caminhos.

Mesmo assim, as discórdias pareciam tornar o movimento tanto mais vigoroso e instigante. Em pouco tempo, alcançou a Inglaterra, onde C. H. Dodd e Edwyn Hoskyns se envolveram; na Suécia, Gustaf Aulén e Anders Nygren tornaram-se seguidores; nos Estados Unidos os irmãos Niebuhr foram identificados como neo-ortodoxos; e outros em outras igrejas e países começaram a ler a respeito do movimento e a observar aquilo que estava acontecendo. Com a ascensão do movimento nazista na Alemanha, muitos dos líderes do movimento neo-ortodoxo encontraram-se com outros cristãos alemães em Barmen em 1934 e publicaram uma declaração contra os males do nazismo. A repressão resultante, feita por Hitler, forçou alguns, tais como Paul Tillich, a se exilarem; outros a voltarem à sua pátria, tais como Barth; alguns a se esconderem, tais como Dietrich Bonhoeffer; e alguns finalmente a irem para os campos de concentração. O movimento continuou durante todo o período da Segunda Guerra Mundial e no período de pós-guerra, mas com a morte dos principais líderes tendia a perder sua força na teologia.

O movimento foi chamado neo-ortodoxo por várias razões. Alguns usavam o termo como zombaria, alegando que tinha abandonado as formulações confessionais protestantes tradicionais e que agora estava propondo um novo tipo de ortodoxia "errada". Outros viam o movimento como um estreitamento da posição tradicional do protestantismo e, portanto, algo a ser evitado, preferindo-se uma tomada de posição mais liberal. Aqueles que se simpatizavam com o movimento viam na palavra "ortodoxia" o esforço para voltar às idéias básicas da Reforma Protestante e até mesmo

da igreja primitiva, como meio de proclamar a verdade do evangelho no século XX; e no prefixo "neo" viam a validade dos novos princípios filológicos para se chegar a um conceito exato das Escrituras, que, por sua vez, e em combinação com a ortodoxia, forneceria um testemunho poderoso da ação de Deus em Cristo para pessoas de um novo século.

Metodologia. A nova abordagem metodológica do movimento envolvia a teologia dialética, a teologia do paradoxo e a teologia da crise. O uso do pensamento dialético remonta ao mundo grego e a Sócrates, pelo uso de perguntas e respostas para derivar o discernimento e a verdade. Foi usado por Abelardo em *Sic et Non*, e é a técnica de colocar os opostos, um contra o outro, na procura da verdade. Barth e os líderes mais antigos provavelmente tenham sido atraídos para a dialética através do estudo dos escritos de Søren Kierkegaard. Para Kierkegaard, as verdades proposicionais não são suficientes; não basta concordar com uma série de formulações religiosas. Kierkegaard cria que as asseverações teológicas da fé eram paradoxais. Assim, o crente deve manter "verdades" opostas em tensão. Sua harmonização ocorre por um ato existencialista gerado após ansiedade, tensão e crise, em que a mente dá um salto de fé.

Os neo-ortodoxos adotaram a posição de que tanto o protestantismo tradicional como o liberal tinham perdido o entendimento e a verdade da fé. Os teólogos do século XIX tinham lançado mão dos paradoxos da fé, dissolvido a sua tensão, usado explicações racionais, lógicas e coerentes como substitutos, criando proposições, e assim tinham destruído a dinâmica viva da fé. Para os neo-ortodoxos, os paradoxos da fé devem permanecer exatamente assim, e o método dialético que procura descobrir a verdade nos opostos dos paradoxos leva a uma fé verdadeira e dinâmica. Como exemplo disso, consideremos a declaração: "No Não que se acha na justa ira de Deus, encontramos o Sim da Sua compaixão e misericórdia".

Alguns dos paradoxos identificados pelo movimento neo-ortodoxo são: a transcendência absoluta de Deus em contraste com a auto-revelação de Deus; Cristo como o Deus-homem; a fé como uma dádiva, mas também um ato; o ser humano pecador, porém livre; a eternidade que entra no tempo. Como é possível ter um Deus totalmente outro, que Se revela a Si mesmo? Como é possível que o homem Jesus da história seja o Filho de Deus, a segunda pessoa da Trindade? Como se pode falar da fé como dávida de Deus, quando também envolve ação humana? Como é possível que os seres humanos sejam simultaneamente pecadores e salvos? Como é possível que a eternidade, que está à parte do tempo, irrompa dentro do tempo? Às voltas com esses paradoxos, a tentação é racionalizar respostas e evitar a crise da fé; mas os neo-ortodoxos repudiavam essa solução. É somente na crise e na luta que podemos subir acima do paradoxo e sermos apanhados pela verdade de tal maneira que vá além da explicação racional. A crise é o ponto onde o sim e o não se encontram. É aquele ponto teológico onde o ser humano reconhece que Deus condena todos os esforços humanos na moral, na religião, nos processos do pensamento, nas descobertas científicas e assim por diante, e a única solução se acha na Palavra de Deus. Os neo-ortodoxos, ao resumirem a sua metodologia, empregavam a dialética em relação aos paradoxos da fé que precipitavam crises que, por sua vez, passavam a ser a condição para a revelação da verdade.

Alguns Pontos Chaves. Talvez o conceito teológico fundamental do movimento seja aquele do Deus soberano e completamente livre, que é totalmente outro em relação a Sua criação, quanto à forma como ela é controlada, redimida, e como Ele determina revelar-Se a ela. Em segundo lugar vem a auto-revelação de Deus, um ato dinâmico da graça, ao qual a resposta da humanidade deve ser escutar. Essa revelação é a Palavra de Deus num sentido tríplice: Jesus como a palavra que Se fez carne; as Escrituras que

apontam para a palavra que Se fez carne e o sermão que é o veículo para a proclamação do Verbo que Se fez carne. No seu primeiro sentido, a Palavra que Se fez carne não diz respeito ao Jesus histórico, como no liberalismo protestante, mas ao Cristo da fé, o Cristo ressurreto testificado e proclamado pelos apóstolos. No segundo sentido, a Palavra como Escritura, não há a intenção de que as duas sejam vistas como uma só. A Escritura contém a Palavra mas não é a Palavra. No terceiro sentido, a Palavra é proclamada e testemunhada para o corpo de Cristo, no corpo e através do corpo, mediante a obra do Espírito Santo.

O movimento também ressaltava a pecaminosidade do ser humano. O Deus soberano e livre que Se revela, revela-Se a uma humanidade e criação caídas. Há um vasto abismo entre o Deus soberano e a humanidade, e não há nenhum modo de a humanidade ligar aquele abismo. A totalidade dos esforços da humanidade para fazê-lo, mediante seus pensamentos e atos religiosos, morais e éticos não valem nada. O único modo de ligar o abismo é por meio de Deus, e Ele o fez em Cristo. E agora vem o paradoxo e a crise: quando o paradoxo do Não da palavra pronunciada contra o pecado da humanidade é dado juntamente com o Sim da Palavra da graça e da misericórdia, a crise que a humanidade enfrenta é decidir entre o sim e o não. O ponto crucial foi atingido quando o Deus eterno revelou-Se dentro do tempo e da existência da humanidade.

Sua Relevância. O movimento neo-ortodoxo tem feito várias contribuições importantes à teologia do século XX. Ao ressaltar que as Escrituras contêm a Palavra, enfatizou a unidade das Escrituras e ajudou a precipitar um novo interesse pela hermenêutica. Com sua rejeição do liberalismo protestante do século XIX e sua volta aos princípios da Reforma, ajudou a renovar o interesse pela teologia dos reformadores do século XVI e pelos antigos pais da igreja. Com seu tríplice conceito da Palavra, a doutrina da cristologia tem sido examinada com mais cuidado, e a Palavra como proclamação tem reenfatizado a importância da pregação e da igreja como a comunhão dos fiéis. O uso da dialética, do paradoxo e da crise introduziu um esforço para conservar os absolutos da fé a salvo de todas as formulações dogmáticas e, ao assim fazer, ajudou a causa do ecumenismo. Finalmente, o tom de urgência nos escritos e no título de sua primeira revista promoveu um novo interesse pela escatologia.

A neo-ortodoxia está ligada a seu próprio *Zeitgeist* e, portanto, já não possui neste século, a mesma popularidade de que desfrutava. Certos elementos inerentes têm impedido sua contínua influência. Por exemplo, sua dialética tem apresentado conceitos confusos tais como a "possibilidade impossível" e "a história além do tempo"; seu conceito das Escrituras: "A Bíblia é a Palavra de Deus na medida em que Deus permite que ela seja a Sua Palavra" (Barth: *Dogmática Eclesiástica*, I/2, 123), tem sido visto como uma rejeição da *sola Scriptura* infalível do protestantismo conservador. O fato de alguns dos neo-ortodoxos dependerem do existencialismo e de outros conceitos dos séculos XIX e XX teve o seguinte resultado: quando aqueles conceitos caíram da moda, a neo-ortodoxia também caiu. Talvez a maior fraqueza dentro do movimento tenha sido seu pessimismo quanto à fidedignidade e validade da razão humana. Se não é possível confiar na razão humana, segue-se, portanto, que não é possível confiar na neo-ortodoxia, visto que ela depende da razão humana. Finalmente, alguns têm criticado a neo-ortodoxia por faltar-lhe um plano para a reforma da sociedade; a maioria das teologias, no entanto, são passíveis dessa acusação. A atitude da neo-ortodoxia diante dos conservadores e dos liberais não satisfaz a nenhum desses grupos, e os moderados não a esposam. Embora não se possa desconsiderar o movimento, seu lugar final na história da teologia ainda não ficou claro.

R. V. SCHNUCKER

Veja também AULÉN, GUSTAF EMANUEL HILDEBRAND; BARTH, KARL; BRUNNER, HEINRICH EMIL; BULTMANN, RUDOLPH; KIERKEGAARD, SØREN; GOGARTEN, FRIEDRICH; NIEBUHR, REINHOLD.

Bibliografia. J. Pelikan, *Twentieth Century Theology in the Making*, 3 vols.; J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*; W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*; J. M. Robinson, ed., *The Beginnings of Dialectical Theology*; W. Hordern, *The Case for a New Reformation Theology*; H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*; C. Michalson, ed., *Theology of Crisis*; O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, 2 vols.; C. W. Kegley e R. W. Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr*; A. J. Klassen, ed., *A Bonhoeffer Legacy*; W. Schmithals, *an Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*.

NEOPLATONISMO. A forma principal da filosofia grega entre os séculos III e VI d.C. Considera-se, usualmente, que tenha sido fundado por Plotino (205-70), mas talvez uma declaração mais exata seja que Plotino foi o pensador mais criativo dentro do platonismo posterior. Plotino estabelece uma continuidade com os filósofos do século II, tais como o médio-platonista Albino e o neopitagoreano Numênio. O médio-platonismo tinha começado a assimilação dos elementos pitagóricos, aristotélicos e estóicos no pensamento platônico. Plotino criou uma nova síntese ao tecer com esses fios uma filosofia religiosa coerente.

Plotino nasceu no Egito e estudou em Alexandria sob Amônio Sacas. Depois de acompanhar o imperador Gordiano numa campanha no Ocidente, estabeleceu-se em Roma em cerca de 244 e começou sua própria escola ali. Escreveu ensaios para seus estudantes a respeito das suas discussões filosóficas. Seu aluno Porfírio os colecionou e os dispôs de modo um tanto sistemático em seis *Enéadas* (grupos de nove), a principal fonte para a filosofia de Plotino. Porfírio publicou as *Enéadas* pouco depois de 300 d.C. e as fez acompanhar por uma *Vida de Plotino*. Relatou que Plotino tivera a experiência mística da união com o divino em quatro ocasiões, e a descrição da união na *Enéadas* é um dos clássicos do misticismo.

O sistema de Plotino começa com o Uno, o princípio transcendente supremo que pode ser descrito somente por negação. É imaterial e impessoal. Assim como o número um é diferente de todos os demais números, porém os torna possíveis, também Uno é o fundamento de toda a existência e a fonte de todos os valores. O Uno transcende toda a dualidade, do pensamento e da realidade, da existência e da não-existência. De dentro do Uno, mas sem qualquer mudança no Uno, surgiu por emanação a Mente (*nous*), o princípio intelectual. A Mente é o princípio da inteligência divina, a "consciência eterna", a mais alta das entidades que realmente se pode conhecer. Esse elemento já participa da dualidade, pois a consciência contém o conhecedor e o conhecido. A emanação seguinte foi a Alma Mundial (*psychē*). Este é o poder motor por detrás do universo inteiro. A Alma Mundial é intermediária entre a Mente e a realidade corpórea; é o princípio que opera nas estrelas móveis, nos animais, nas plantas e no homem, mas que transcende as almas individuais. O princípio criador mais baixo é a Natureza (*physis*). Uma vez que a descendência do Uno é caracterizada pela individuação e multiplicidade crescentes, a Natureza, então, acha-se em contato direto com a matéria. A simples matéria é o princípio limitador da realidade.

O homem é um microcosmo da realidade pois contém em si mesmo a matéria, a natureza, a alma e a mente. A multiplicidade anseia por reunir-se com o Uno, e o homem, por meio da contemplação, tem a possibilidade de voltar para o Uno. A contemplação é a atividade humana mais perfeita, e por meio dela, pode-se chegar a um estado de êxtase, uma experiência de unificação. A importância da concentração mental é a razão

pela qual o conceito de Plotino é descrito como misticismo intelectual. É diferente do misticismo cristão pois a experiência de união não é o resultado da graça divina. Raramente a união é conseguida, e mesmo então, só como resultado de ascetismo e esforço prolongados da vontade e do entendimento. A pessoa não pode controlar a experiência nem determinar quando ela virá. Plotino pensa, portanto, num movimento circular em que o múltiplo volta ao Uno; nada se perde nesse movimento circular de emanação e retorno.

Nesse sistema, o mal não é uma realidade ontológica. Nada é mau em sua natureza. Pelo contrário, o mal é a não-existência, mas, com isso, Plotino não queria dizer que é irreal. A não-existência é um estado de privação, e existe a possibilidade real de os seres se desviarem da vida para a não-existência.

Depois de Plotino e Porfírio, entre neoplatonistas posteriores importantes estão lâmblico (c. 250—c. 325), que incorporou a teosofia e a teurgia ao Neoplatonismo e escreveu obras importantes para o pensamento religioso (influenciado pela magia) da antigüidade posterior; Salústio, que em c. 362 escreveu um manual de religião neoplatônica para sustentar os esforços de Juliano para reestabelecer o paganismo; e Proclo (410-485), um pensador enciclopédico que sistematizou a tradição filosófica grega.

O neoplatonismo forneceu a base filosófica para a oposição pagã ao cristianismo nos séculos IV e V. Porfírio, além de numerosos tratados filosóficos, escreveu uma extensa obra em quinze volumes, agora perdida, *Contra os Cristãos*. Juliano, imperador de 361 até 363, além das medidas oficiais tomadas contra os cristãos, escreveu *Contra os Galileus*, que pode ser reconstruído a partir da refutação que Cirilo de Alexandria fez dele. Por outro lado, o neoplatonismo forneceu a estrutura intelectual para o pensamento de vários teólogos cristãos: Gregório de Nissa, Vitorino, Ambrósio, Agostinho e especialmente Dionísio o Pseudo-Areopagita.

O neoplatonista Damáscio era presidente da Academia em Atenas quando Justiniano a fechou em 529. A influência neoplatônica continuou, no entanto, nas Igrejas Ocidental e Oriental igualmente. O neoplatonismo inspirou o pensamento de João Escoto Erigena na Gália no século IX, de Miguel Pselo em Bizâncio no século XI, e de vários pensadores na Renascença (especialmente Marsílio Ficino). Elementos da abordagem neoplatônica podem ser achados em um pensador recente, Paul Tillich. As grandes mentes que têm sido estimuladas por essa filosofia testemunham a sua atração e seus poderes criativos.

E. FERGUSON

Veja também AGOSTINHO DE HIPONA; ERIGENA, JOÃO ESCOTO; DIONÍSIO, O PSEUDO-AREOPAGITA.

Bibliografia. E. R. Dodds, *Select Passages Illustrating Neoplatonism* e *Proclus: Elements of Theology;* A. D. Nock, *Sallustius Concerning the Gods and the Universe*; A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy;* J. M. Rist, *Plotinus: the Road to Reality;* J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism.*

NEOTOMISMO. Um reavivamento do pensamento de Tomás de Aquino no século XX. O tomismo tinha sido a filosofia dominante que sustentava a teologia católica desde o século XV. Na trilha das interpretações de pensadores tais como Cajetano no começo do século XVI, desenvolveu-se um sistema complexo que falava às necessidades tanto da teologia quanto das questões filosóficas contemporâneas. O tomismo parecia ter

triunfado em 1880, quando o papa Leão XIII declarou-o filosofia oficial (porém não exclusiva) das escolas católicas.

Ao mesmo tempo, porém, ficou claro que a posição do tomismo estava sendo ameaçada pela popularidade cada vez maior dos princípios filosóficos kantianos. No século XX, o movimento se dividiu. O tomismo transcendental, representado por Joseph Maréchal, Bernard Lonergan e Karl Rahner, adaptou-se conscientemente ao pensamento kantiano. Mas outra ala, sob a liderança de Étienne Gilson e Jacques Maritain, procurava reaver uma versão pura dos ensinos do próprio Aquino. Finalmente, esse modo de entender atravessou as fronteiras confessionais até incluir protestantes tais como E. L. Mascall. Este artigo concentrar-se-á nesse último movimento.

O aspecto metafísico distintivo do neotomismo pode ser achado na sua insistência na máxima de que "a existência antecede à essência". Por essa razão, Maritain alega que o tomismo é o existencialismo original. Em termos simples, isso significa que é preciso saber que algo existe antes de se saber o que ele é, e antes de se saber que algo existe, é preciso aceitar que alguma coisa existe. Essa última convicção não é o resultado de uma dedução racional; é uma consciência imediata. Desse modo, o ato de existir, apreendido numa intuição direta, antecede suas várias modalidades.

Essa percepção do ser leva o tomista a postular a existência de Deus através do argumento cosmológico. Porque embora a realidade do ser seja um fato inevitável, não é uma verdade logicamente necessária. O ser existe, mas não forçosamente. Assim, o ser é inerentemente contingente, e a sua contingência o torna finito. Se algo existe apesar de não possuir nenhuma necessidade inerente de existir, é necessário que tenha sido causado para existir. Além disso, as próprias formas que o ser assume devem-se à interação de várias causas; e a mudança, tão característica do ser, também deve ser o resultado de ações causais. Sendo assim, em qualquer lugar que apareça, o ser está cercado de causas. Visto, porém, que é um absurdo lógico que qualquer coisa possa causar a si mesma, a existência deve ter uma causa externa. Ora, se aquela causa também for finita, ainda não achamos o fundamento do ser finito, e ele ainda não deve existir. Uma cadeia de causas finitas traria consigo o mesmo problema. Daí o tomista postular uma causa original não causada de todo ser: Deus. Deve-se notar que esse argumento baseia-se na necessidade metafísica de uma causa da existência, não numa necessidade de uma explicação, conforme seria o princípio da razão suficiente de Leibniz.

Entender que Deus é ser necessário não condicionado fornece ampla base para a teologia natural tomista. Porque se Deus não tem causa, também não tem limitações. Logo, Ele contém todas as perfeições de modo infinito; *e.g.*, Ele é totalmente bom, onipresente, onisciente, totalmente amoroso, pessoa perfeita etc. Somente pode existir um Deus assim, visto que um Deus que possui todas as perfeições não pode ser diferente de qualquer outro Deus que também possui, identicamente, todas as possessões. Sendo assim, os tomistas se sentem confiantes de que seus argumentos filosóficos dizem respeito ao mesmo Deus a quem adoram na igreja.

O tomismo entende que o relacionamento entre Deus Criador e a ordem criada é analógico. Deus é a origem de todo ser e a finitude participa do Seu ser, mas somente com limitações. Ao aplicar linguagem a Deus, a predicação também segue analogicamente. A linguagem é derivada do mundo finito. Mas então, é aplicada a Deus com o entendimento de que Ele é a origem de tudo que se chama qualidade e que Ele possui todas aquelas qualidades, sem limitação. Por exemplo, podemos aplicar a Deus a palavra "amor", embora seja uma palavra aprendida dentro dos relacionamentos humanos finitos, porque Deus é puro amor e o originador de todo o amor humano.

A insistência na existência acima da essência também se faz sentir no modo de o

tomismo entender a pessoa humana. O tomismo evita tanto o dualismo platônico mente/corpo quanto um materialismo redutivo. Entendendo que a alma é a forma do corpo, o ser humano é visto como uma unidade, composta de alma e corpo em mútua dependência. Assim, por exemplo, a cognição combina tanto o físico/empírico (sensação) quanto o espiritual (abstração). Os escritos tomistas defendem de modo consistente a dignidade e a integridade da personalidade humana, especialmente contra as ideologias totalitárias.

Na teologia, o tomismo costuma ser ligado a expressões conservadoras das doutrinas ortodoxas, em parte devido à estreita dependência das formulações do próprio Aquino. A partir do Concílio Vaticano II, perdeu muito terreno nos círculos católicos para filosofias de origem mais recente, *e.g.*, a fenomenologia ou o pensamento do processo, devido a uma certa impaciência com o aristotelismo supostamente obsoleto do tomismo. Ao mesmo tempo, tem havido algum movimento dentro do protestantismo evangelical no sentido de adotar os princípios filosóficos tomistas, visando enfatizar a apologética e a teologia, *e.g.*, por Norman L. Geisler.

W. CORDUAN

Veja também TOMÁS DE AQUINO; MARITAIN, JACQUES; RAHNER, KARL.

Bibliografia. N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*; É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*; J. Maritain, *The Degrees of Knowledge* e *Scholasticism and Politics*; E. L. Mascall, *Existence and Analogy.*

NESTÓRIO, NESTORIANISMO. Nestório, nascido em Germanícia na Síria, tornou-se Patriarca de Constantinopla em 428. Tendo estudado num mosteiro em Antioquia, provavelmente sob Teodoro de Mopsuéstia, veio a ser um oponente vigoroso da heterodoxia, e seu primeiro ato oficial como Patriarca foi incendiar uma capela ariana.

Em 428, Nestório pregou uma série de sermões nos quais atacou a atribuição, devocionalmente popular, do título de *Theotokos* ("Mãe de Deus") à Virgem Maria. Como representante da escola antioquiana de Cristologia, contestava aquilo que entendia existir naquele título: uma mistura entre as naturezas humana e divina em Cristo. Parecia-lhe tratar-se de apolinarismo. Relata-se que ele afirmou que "a criatura não deu à luz o Incriável", "o Verbo saiu dela, mas não nasceu dela", e "não digo que Deus tem dois ou três meses de idade". Em lugar de *Theotokos*, Nestório ofereceu o termo *Christotokos* ("Mãe de Cristo"). Preferia atribuir características humanas ao único Cristo.

A denúncia que Nestório fez de *Theotokos* ocasionou que muitos teólogos ortodoxos, que há muito usavam o termo, tivessem suspeitas dele. Seu oponente mais eloqüente e veemente era Cirilo de Alexandria. Segundo parece, uma parte significante do debate entre eles se devia à rivalidade entre as duas importantes sés. Seja como for, os dois trocavam opiniões, e quando Cirilo leu que Nestório havia rejeitado o termo "união hipostática" como uma interpenetração e, portanto, uma redução tanto da natureza divina de Cristo quanto a Sua natureza humana, entendeu que Nestório estava afirmando que Cristo era duas pessoas, sendo uma delas humana, e a outra, divina. "Ele rejeita a união", declarou Cirilo.

Em agosto de 430, o papa Celestino condenou Nestório, e Cirilo pronunciou doze anátemas contra ele em novembro do mesmo ano. Em 431, o Concílio Geral de Éfeso depôs Nestório e o enviou de volta ao mosteiro em Antioquia. Cinco anos mais tarde, foi banido para o norte do Egito, onde morreu provavelmente em 451.

A disputa entre Nestório e Cirilo centrava-se no relacionamento entre as duas

naturezas em Cristo e representa a divergência entre as duas principais escolas da Cristologia antiga: de Antioquia e de Alexandria. Aquela enfatizava a realidade da humanidade de Cristo e desconfiava de qualquer *communicatio idiomatum*, ou comunicação dos atributos de uma natureza para outra (daí a aversão de Nestório à noção de o Logos nascer ou sofrer; os teólogos reformados posteriores têm mantido o mesmo tipo de preocupação). Essa outra escola, a de Alexandria, tendia a afirmar uma *communicatio* real, e, por sua vez, suspeitava de qualquer coisa que soasse como uma divisão na Pessoa de Cristo (os teólogos luteranos tendem a seguir as ênfases alexandrinas). Nestório tinha a noção de que a unidade da Pessoa de Cristo consistia de uma unidade de vontades mais do que uma unidade de essência, o que era rejeitado por Cirilo. Tanto Cirilo quanto Cassiano entendiam que se tratava de um tipo de adocianismo, segundo o qual o Pai adotou o ser humano Jesus, tornando-O Seu Filho (posição que é semelhante às chamadas "cristologias que vêm de baixo" [*Christologies from below*] de hoje). Percebiam uma ligação entre o modo de Nestório entender a Pessoa de Cristo e o modo de Pelágio entendê-la, *i.e.* como "mero exemplo moral", e é compreensível que tal conexão fosse anátema para eles.

Ironicamente, a pesquisa moderna descobriu um livro escrito por Nestório, conhecido como o *Livro de Heracleides*, no qual ele nega explicitamente a heresia pela qual foi condenado. Pelo contrário, afirma a respeito de Cristo que "o mesmo que é um é duplo", expressão esta que não é muito diferente da formulação ortodoxa de Calcedônia (Concílio de 451). Esse fato indica um alto grau de equívoco que caracterizou toda a controvérsia. Depois de 433, um grupo de seguidores de Nestório formou uma Igreja Nestoriana na Pérsia.

H. GRIFFITH

Veja também CIRILO DE ALEXANDRIA; TEOLOGIA ANTIOQUIANA; TEOLOGIA ALEXANDRINA; COMUNICAÇÃO DOS ATRIBUTOS; COMMUNICATIO IDIOMATUM.

Bibliografia. K. Baus *et al.*, *The Imperial Church from Constantine to the Early Middle Ages*; J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I; R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies.*

NEWMAN, JOHN HENRY (1801-1890). O mais famoso dos ingleses convertidos ao catolicismo romano no século XIX. Levado primeiramente à fé pessoal em Cristo quando era adolescente, na seção mais calvinista do anglicanismo evangélico, passou a estudar em Oxford, onde sua habilidade intelectual, sua sutileza mental e sua capacidade de expressão singular foram reconhecidos e desenvolvidos. Permanecendo em Oxford depois da sua formatura, como bolsista de pesquisas pós-graduados em Oriel College, tornou-se conhecido pela sua piedade e pregação. Também ficou exposto a correntes de pensamento mais liberais, que rejeitava exteriormente, mas que nunca o deixavam e, uma vez dentro do ambiente seguro do catolicismo, foram expressadas em certa medida.

Repelido pelas formas mais extremadas do liberalismo, Newman temia a introdução dessa teologia na Inglaterra, e, juntamente com muitas pessoas criadas no evangelicalismo fortemente calvinista, também criticava o otimismo empresarial de boa parte do evangelicalismo do começo do século XIX. Enquanto muitos que tinham antecedentes semelhantes estavam achando sua resposta numa volta à Reforma, seu temperamento romântico procurava uma era em que o poder de Deus tivesse sido ainda mais evidente. Seu irmão Francis, que tinha feito uma peregrinação semelhante,

procurou sua orientação na igreja do século I, entre os Irmãos de Plymouth, antes de mudar para o agnosticismo. Os amigos e os estudos de patrística levaram John em direção à igreja dos grandes pais dos séculos IV e V. Ali, via uma liderança capaz de derrotar as forças da heterodoxia mediante a efusão do Espírito Santo outorgada ao episcopado histórico. Em sua busca do canal para a presença e o poder do Espírito, em certo sentido, ele foi tão carismático quanto Edward Irving. Mas acreditava que a resposta para o cristianismo se achava, não nos dons do Espírito em geral, mas especialmente no dom do apostolado que, segundo concluiu, sempre tinha estado presente na sucessão apostólica do episcopado.

Em 1833 Newman, juntamente com colegas como Keble e Pusey, lançou o movimento do anglicanismo católico conhecido como tractarianismo. Esse movimento ressaltava especialmente o poder e a autoridade do bispo como o caminho para a renovação e o fortalecimento da Igreja da Inglaterra. Os anglicanos evangélicos ficaram horrorizados e os da igreja baixa, apavorados. Quando Newman percebeu que a Igreja Anglicana como um todo não seguiria o programa dos tractarianos, afiliou-se à Igreja Católica Romana em 1845, levando consigo alguns seguidores, mas deixando outros que criaram mudanças importantes em grandes setores do anglicanismo.

Firmado dentro da segurança da igreja apostólica, dedicou muita atenção ao desenvolvimento da doutrina. À medida que Newman procurava exaltar o pontificado, indicando a maneira como o ofício de ensino da igreja tinha tomado a doutrina em condição embrionária no NT, trazendo-a para a rica plenitude sob a orientação do Espírito Santo, muitos católicos romanos tradicionais temiam que a fé estava sendo subvertida por uma falta de ênfase nas Escrituras. Como resultado, Newman sofreu alguma suspeita durante a sua experiência católica romana, embora fosse reconhecido por seu brilhantismo intelectual e tenha sido promovido a cardeal nos seus últimos anos. Desde a sua morte, e especialmente nos anos mais recentes, sua influência tem sido de grande importância para o desenvolvimento da teologia católica romana.

I. S. RENNIE

Veja também MOVIMENTO DE OXFORD; KEBLE, JOHN; PUSEY, EDWARD BOUVERIE; ANGLO-CATOLICISMO; IGREJA ALTA; VIA MEDIA.

Bibliografia. W. Ward, *The Life of John Henry, Cardinal Newman*, 2 vols.; G. Faber, *Oxford Apostles*; C. S. Dessain *et al.*, eds., *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, 31 vols.; G. Biemer, *Newman on Tradition*; C. S. Dessain, *John Henry Newman* e *The Spirituality of John Henry Newman*; H. L. Weatherby, *Cardinal Newman in His Age;* N. Lash, *Newman on Development*.

NIEBUHR, HELMUTH RICHARD (1894-1962). Os irmãos Reinhold e Richard Niebuhr foram os líderes de um novo "realismo cristão" que era um equivalente norte-americano da neo-ortodoxia européia. H. Richard Niebuhr foi ordenado na Igreja Evangélica Reformada depois de freqüentar as escolas da denominação: Elmhurst College e o Seminário Teológico de Eden. Serviu durante três anos como pastor em St. Louis (1916-18), ensinou teologia no Seminário de Eden, continuou seus estudos para o doutorado na Universidade de Yale, serviu como presidente de Elmhurst e outra vez como professor de teologia em Eden. Em 1931, aceitou um cargo na Faculdade de Teologia de Yale, onde permaneceu até a sua morte.

Niebuhr ocupava uma posição intermediária entre o maior dos teólogos liberais do século XIX, Friedrich Schleiermacher, e o maior dos teólogos neo-ortodoxos do século XX, Karl Barth, aceitando, ao mesmo tempo, aspectos da ortodoxia clássica. Do

liberalismo mais antigo adotou um compromisso com a natureza essencialmente experimental da religião e a convicção de que a humanidade, imersa na história, nunca pode captar a verdade inteira e sem preconceitos. Juntamente com os teólogos neo-ortodoxos europeus, criticava severamente o otimismo liberal no tocante ao potencial humano. E da parte de Agostinho, dos reformadores protestantes e de Jonathan Edwards adotou um alto conceito da soberania divina e uma crença firme de que toda a existência depende totalmente de Deus.

Os interesses de Niebuhr eram variados. Um parte das suas obras tratava das questões da Igreja na sociedade. *The Social Sources of Denominationalism*" ("As Origens Sociais do Denominacionalismo" — 1929) demonstrou que as instituições cristãs estavam totalmente ligadas aos costumes culturais do Ocidente. *The Kingdom of God in America* ("O Reino de Deus nos Estados Unidos" — 1937) forneceu um retrato brilhante de como a idéia do reino de Deus tinha sido alterada na história dos Estados Unidos — passando pela soberania de Deus nos tempos de Jonathan Edwards, pelo reino de Cristo durante o século XIX e, finalmente, o reino vindouro segundo os liberais do século XX. O livro considera com mais apreço o período mais antigo, quando os norte-americanos realmente acreditavam que Deus era o valor supremo. Esse livro contém, também, a melhor descrição crítica resumida do liberalismo que já foi escrita: "Um Deus sem ira trouxe homens sem pecado para um reino sem julgamento, mediante as ministrações de um Cristo sem uma cruz". *Christ and Culture* ("Cristo e a Cultura" — 1951) ofereceu uma esquematização clássica das maneiras diferentes de os crentes no decorrer dos séculos interagirem com o mundo ao seu redor. Suas cinco categorias — Cristo contra a cultura, o Cristo da cultura, Cristo acima da cultura, Cristo e a cultura em paradoxo, e Cristo, o transformador da cultura — tornaram-se ferramentas indispensáveis para descrever a forma de os cristãos encararem a política, a economia e os problemas sociais.

As obras mais diretamente teológicas e éticas de Niebuhr continuam a atrair amplamente. *The Meaning of Revelation* ("O Significado da Revelação" — 1941) argumentou que quando Deus Se revela, todos os demais eventos e assuntos tornam-se relativos. A obra tem sido criticada por evangélicos por menosprezar as Escrituras e por tornar a revelação por demais subjetiva, mas aqui e em outros lugares, Niebuhr indicou que a comunidade cristã é um corpo que fornece padrões (embora também relativos) para descrever e comunicar aquela revelação. *Radical Monotheism and Western Culture* ("O Monoteísmo Radical e a Cultura Ocidental" — 1960) foi a última declaração pormenorizada que Niebuhr fez das suas convicções. Nesse livro, mostrava confiança em Deus como a origem de toda a existência, como a própria Existência, e repudiava todos aqueles que gostariam de desfazer de Sua toda-suficiência. Em todas as suas obras, Niebuhr indicava Jesus Cristo como a revelação suprema de Deus. De modo muito semelhante à forma como Barth definiria posteriormente a questão, Niebuhr sustentava que Jesus era a manifestação mais dramática do Ser Ulterior que destrói a alienação que existe entre os homens e Deus, e entre as pessoas.

M. A. NOLL

Veja também NEO-ORTODOXIA.

Bibliografia. J. W. Fowler, *To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr*; P. Ramsey, ed., *Faith and Ethics: The Theology of H. Richard Niebuhr*; S. E. Ahlstrom, "H. Richard Niebuhr's Place in American Thought," *CCri* 23:213-17; D. B. Meyer, *The Protestant Search for Political Realism, 1919-1941*.

NIEBUHR, REINHOLD (1892-1971). O mais conhecido porta-voz do "realismo cristão" norte-americano desde o início da década de 1930 até a sua morte. Embora a posição de Niebuhr se assemelhasse à neo-ortodoxia norte-americana na sua desconfiança do liberalismo, preocupava-se mais com a ética do que com a teologia propriamente dita, focalizava mais a doutrina do homem do que a doutrina de Deus e demonstrava mais interesse pela vida na sociedade do que pela vida na igreja.

Niebuhr foi filho de um pastor da Igreja Evangélica Reformada. Assim como seu irmão H. Richard, que também veio a ser um influente estudioso de teologia e ética, Reinhold freqüentou a faculdade e o seminário da sua denominação (Elmhurst e Eden) antes de fazer estudos pós-graduados em Yale. Em 1915, aceitou o pastorado da Igreja Evangélica Betel em Detroit, onde serviu durante treze anos. Niebuhr chegou à maturidade teológica nessa igreja urbana quando seu liberalismo teológico teve que enfrentar as duras realidades da América industrializada. Ficou especialmente perturbado pelos efeitos desmoralizantes da industrialização sobre os trabalhadores. Questionava especialmente acerca da esperança que poderia haver para a civilização norte-americana quando "cavalheiros ingênuos com um tino para a mecânica repentinamente se tornam árbitros das vidas e dos destinos de centenas de milhares de pessoas". Enquanto ainda estava em Detroit, Niebuhr começou a propor soluções radicais para a crise humana conforme ele a percebia — o socialismo e o pacifismo para a vida na sociedade, um novo "realismo cristão" para a teologia.

Neibuhr mudou-se para o Seminário Teológico de Union em Nova Iorque, em 1928, onde entrou imediatamente num círculo mais amplo de atividades. A Segunda Guerra Mundial levou-o a abandonar seu socialismo e pacifismo, mas permaneceu um ativista social dedicado — serviu em vintenas de comissões nas décadas de 1930 e 1940, ajudando a formar "Norte-Americanos para a Ação Democrática" e o Partido Liberal de Nova Iorque, sendo redator da revista *Christianity and Crisis*, ("Cristianismo e Crise") e escrevendo prolificamente artigos para jornais e revistas.

Sua ética teológica foi desenvolvida em um grande número de livros importantes, sendo que os dois de maior destaque foram: *Moral Man and Immoral Society* ("O Homem Moral e a Sociedade Imoral" — 1932) e *The Nature and Destiny of Man* ("A Natureza e o Destino do Homem" — 1941, 1943). O primeiro repudiava o otimismo liberal com respeito à humanidade. Indicou que grupos sociais são egoístas até por sua própria definição, e refutava a noção de que os seres humanos eram aperfeiçoáveis como indivíduos ou inerentemente bons em grupos. O segundo forneceu um debate mais sistemático daquilo que Niebuhr chamava "o problema mais incômodo da humanidade: o que o homem deveria pensar a respeito de si mesmo?" Aqui e em outros lugares, Neibuhr propôs uma série de relacionamentos "dialéticos" para responder à sua própria pergunta: a humanidade seria tanto "livre quanto presa, tanto limitada quanto ilimitada", pecadora e santa, sujeita à história e às forças sociais, mas também a formadora da história e da sociedade, criatura do Criador, mas, em potencial, senhora da criação, egoísta, mas capaz de viver em prol dos outros. Niebuhr fazia uso da Bíblia para expor esses paradoxos, especialmente aquilo que chamava de "mito" bíblico da criação. As Escrituras compartilhavam do potencial humano, porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, para o bem e para o mal. Os seres humanos pecavam por não reconhecerem que Deus podia vencer a escravidão do orgulho e do "desejo de poder" que é o destino comum da raça humana. Na pessoa de Cristo, Neibuhr achou um exemplo sem igual de poder usado somente para o bem, e não — como no caso de todas as demais pessoas — para o mal. A cruz de Cristo era um tema especialmente importante para Niebuhr porque revelava o grande paradoxo da fraqueza transformada em poder, de um amor justo que venceu o mundo pecador.

Niebuhr revelava pouco interesse pelos tópicos teológicos tradicionais a não ser quando ajudavam seu estudo da humanidade. Como resultado, tem sido criticado por demonstrar mais interesse pelos paradoxos da vida humana do que pela salvação oferecida mediante Jesus Cristo. Uma crítica semelhante diz respeito ao seu uso das Escrituras. A Bíblia parecia-lhe significar mais por sua relevância para a condição moderna do que por ser a Palavra de Deus escrita. Apesar dessas críticas, a obra de Niebuhr permanece entre as mais estudadas dentre todos os trabalhos teológicos norte-americanos dos primeiros dois-terços do século XX.

M. A. NOLL

Veja também NEO-ORTODOXIA.

Bibliografia. C. W. Kegley e R. W. Bretall, eds., *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*; J. Bingham, *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*; E. J. Carnell, *The Theology of Reinhold Niebuhr*; D. B. Meyer, *The Protestant Search for Political Realism, 1919-1941.*

NIILISMO. Originalmente popularizado pelo novelista russo Turgenev, "niilismo" significava a rejeição total da moralidade, da tradição, da autoridade e da ordem social que os encastelava. "Aquilo que é passível de ser esmagado, deve ser esmagado; aquilo que sobrevive ao golpe é bom, aquilo que se deixa esmagar é lixo" (Pisarev) expressa sua aplicação anárquica e revolucionária. A ordem czarista na Rússia era opressiva e condenada, ainda que não existisse base alguma para uma ordem melhor.

Mais tarde, esse estado de ânimo buscava a justificação no total ceticismo filosófico, negando as bases objetivas tanto da verdade quanto da moralidade. Nietzsche declarou: "Uma das interpretações da existência (a religião) foi derrubada, mas visto que ela era considerada a *única* interpretação, parece que não sobrou nenhum significado para a existência". O empirismo engendrou o agnosticismo: toda a investigação além da experiência dos sentidos é ilusória e, portanto, as declarações teológicas não fazem sentido — são expressões do sentimento, mas não da verdade. Sendo a experiência dos sentidos individual, e não generalizada, é impossível a verdade objetiva. Aquilo que não pode ser averiguado pela experiência dos sentidos não pode ser conhecido.

De modo semelhante, os padrões morais são subjetivos, arbitrários, emotivos e não-racionais. "Se Deus não existe, tudo é permitido" (Dostoevski); alternativamente, se Deus não existe, "a realidade mais relevante é a liberdade individual, e sua expressão suprema é o suicídio". A moralidade é o produto do condicionamento social, mero sentimento, ou escolha livre sem motivação.

Parte do existencialismo é niilista: o homem não é nada senão aquilo que faz a si mesmo; outras pessoas existem somente em relação com ele, limitando a sua vida; sistemas, autoridades e obrigações são ficções acadêmicas. As escolhas sem motivo que o homem faz, seu sentimento de responsabilidade, sua existência paradoxal, a morte e a idéia de Deus, todas essas coisas são absurdas. Devemos sofrer todas as conseqüências da ausência de Deus — o abandono. O homem, "jogado dentro do mundo", vive na angústia, no terror, na finitude, na culpa e na mortalidade.

O niilismo menos acadêmico se expressa na atitude robotizada, conformista e indiferente do homem industrial, aliviando o labor (ou o desemprego) com diversões, estimulantes, não procurando nenhum sentido, explicação ou futuro.

Bertrand Russell aceitava o nada como destino final, enfrentando-o com dignidade e coragem. Camus asseverava a dignidade e a fraternidade dos homens que se

rebelavam contra a situação absurda; os ativistas sociais argumentam em favor de contribuições pessoais positivas à sociedade. Os existencialistas cristãos procuram uma análise mais profunda da Existência, o relacionamento pessoal como a chave da vida e um confronto existencial com Deus. O valor das pessoas e a existência de um propósito no universo são linhas que respondem ao niilismo. "Levar a sério as conseqüências do ateísmo serve apenas para enfatizar a importância do problema de Deus."

R. E. O. WHITE

Veja também ATEÍSMO.

Bibliografia. S. Rosen, *Nihilism, a Philosophical Essay;* H. Thielicke, *Nihilism.*

NOITE ESCURA DA ALMA (*Dark Night of the Soul*). A frase é tirada do título de um livro de João da Cruz. Refere-se, no entanto, a uma experiência universal dos escritores espirituais e místicos. A vida contemplativa freqüentemente começa com uma vida de grandes experiências espirituais. A conversão é emocionante à medida que as obras do mal são removidas e a pessoa experimenta o poder de Deus de modo novo, tanto na provisão física quanto na experiência espiritual (desde visões até à simples percepção do amor de Deus e da comunhão com Ele). Pode-se perceber o crescimento do conhecimento e do discernimento espiritual.

Depois, vem um período em que tudo isso é removido. Parecia que Deus estava muito próximo; agora, Ele parece estar longe ou até mesmo ausente. A pessoa estava experimentando grande fervor espiritual; agora, não experimenta nada. Na realidade, as orações, as Escrituras, a igreja e as devoções podem parecer enfadonhas e desinteressantes. A pessoa persevera, mas somente por senso disciplinar e dever. Anteriormente, a pessoa se regozijava na libertação do pecado, quando o mundanismo óbvio era deixado para trás; agora, fica profundamente consciente do seu estado pecaminoso. Pecados tais como luxúria, ira e pensamentos malignos que tinham sido considerados vencidos, levantam-se como muitos demônios do inferno. Pecados dos quais a pessoa estava totalmente inconsciente são repentinamente descobertos. A pessoa sente-se totalmente pecadora, indigna e inadequada para estar na presença de Deus. Num nível mais profundo, pode haver para alguns um fascínio pela morte, um anseio por estar mais perto de Deus e uma impressão de que somente a morte será capaz de libertar a pessoa do pecado que se apega a ela.

Esse período era descrito na literatura mais antiga como aridez ou secura na alma. *A Nuvem do Desconhecido* descreve-o como uma nuvem escura entre a pessoa e Deus. João da Cruz chama-a noite escura da alma. O alvo da experiência é a purificação da pessoa. A sensação intensa de pecaminosidade e a luta contra os pecados interiores não somente produzem uma santidade mais profunda como também uma humildade mais profunda à medida que a pessoa percebe pela experiência que nunca poderá ser digna. A falta da sensação da proximidade de Deus significa que a pessoa deve operar segundo a fé, confiando que Deus está próximo, mesmo que não seja possível sentir a Sua presença. A falta de enlevos espirituais e de outras bênçãos significa que a pessoa deve descobrir se ama Deus ou somente as sensações agradáveis que a vida espiritual produz e os dons que Deus dá. Quando a fé, o amor e a humildade se desenvolvem até um estado maduro, a pessoa chega a um ponto onde abandona a si mesma, de modo que Deus pode fazer com ela aquilo que Lhe é aceitável. É esse o alvo da aridez. Quando o alvo é alcançado, depois de muitas semanas ou até mesmo anos "no vale", freqüentemente a pessoa experimenta "cumes das montanhas" de união com Deus,

ainda mais altos do que antes. Mas ela reconhece que se trata de pura dádiva, tudo pela graça.

P. H. DAVIDS

Veja também JOÃO DA CRUZ; MISTICISMO.

Bibliografia. E. Underhill, *Mysticism;* João da Cruz, *Dark Night of the Soul, Ascent of Mount Carmel* e *The Cloud of Unknowing*; A. Bloom, *Beginning to Pray.*

NOMES NOS TEMPOS BÍBLICOS, SIGNIFICADOS DOS. O próprio fato de a palavra "nome" ocorrer mais de mil vezes na Bíblia testifica a sua importância teológica. No mundo antigo, um nome não era um mero rótulo, mas era virtualmente equivalente à pessoa ou ao objeto que o levava. 1 Sm 25.25 é uma passagem-chave: "Nabal é exatamente como o seu nome — Louco é o seu nome, e a loucura está com ele" (Nova Versão Internacional). A palavra grega "nomes" é traduzida corretamente como "pessoas" em Ap 3.4. "Nome" freqüentemente significa "reputação" (Mc 6.14; Ap 3.1), "autoridade/poder" (Mt 7.22; At 4.7), "caráter" (Mt 6.9). No AT é freqüentemente achado em paralelismo com memória, lembrança, renome (*e.g.* Ex 3:15; Jó 18.7; Sl 135.13).

Dar um nome a uma pessoa ou coisa era equivalente a possuí-la ou controlá-la (Gn 1.5, 8, 10; 2.19-20; 2 Sm 12.28), e mudar um nome significava a promoção para uma posição superior (Gn 17.5; 32.28; até hoje, no judaísmo ortodoxo, às vezes o nome de uma pessoa que está morrendo é oficialmente mudado na esperança de que um novo nome traga saúde e uma renovação de vida) ou a demoção para uma posição inferior (2 Rs 23.34-35; 24.17). Apagar ou cortar o nome de uma pessoa ou coisa significava destruir aquela pessoa ou coisa (2 Rs 14.27; Is 14.22; Sf 1.4; veja também Sl 83.4).

O Nome e a Pessoa de Deus freqüentemente são usados em paralelismo entre si (Sl 18.49; 68.4; 74.18; 86.12; 92.1; Is 25.1; Ml 3.16), ressaltando a identidade essencial entre eles. Crer no nome de Jesus é a mesma coisa que crer no próprio Jesus, conforme demonstra Jo 3.18. Orar em nome de Jesus, portanto, não é depositar uma confiança mística numa fórmula tradicional, mas é orar em harmonia com o caráter, com a mente e com o propósito de Jesus. Ele é exatamente como o Seu nome — um nome que significa Salvador (Mt 1.21), um nome "que está acima de todo [outro] nome"

R. YOUNGBLOOD

Veja também DEUS, NOMES DE.

Bibliografia. J. Barr, "The Symbolism of Names in the OT," *BJRL* 52:11-29; H. Bietenhard e F. F. Bruce, *NDITNT*, III, 276-84.

NOMINALISMO. A teoria do conhecimento que sustenta que as "proposições universais" (conceitos gerais que representam os elementos comuns que pertencem ao mesmo gênero ou espécie) são conceitos universais vazios que não têm nenhuma realidade independente da sua existência no pensamento de um indivíduo. Em contraste com o realismo platônico, que sustentava que as proposições universais tinham uma existência distinta, à parte do objeto em si, o nominalismo insistia que a realidade era achada somente nos próprios objetos. Esse debate sobre as proposições universais, que se acha na *Isagogue* de Porfírio, provocou uma controvérsia muito grande durante a Idade Média. Roscelino de Compiègne, professor e sacerdote na Bretanha no século XI, tem sido chamado pai do nominalismo porque argumentava que as proposições

universais são derivadas da nossa observação das proposições particulares, e que os conceitos de gênero e espécie são meras abstrações. Esse conceito afetou a sua teologia, porque levou-o à idéia de que "Deus" não era mais do que uma palavra, uma abstração vazia, e que a realidade divina era achada de fato nos três indivíduos da Deidade. Foi condenado pelo Sínodo de Soissons (1092) por sustentar o triteísmo.

No século XIV, Guilherme de Occam elaborou um sistema nominalista da teologia baseado na sua crença de que as proposições universais eram apenas uma conveniência da mente humana. De acordo com esse conceito, o fato de existir uma semelhança entre dois indivíduos não exige um atributo em comum; as proposições universais que a pessoa forma na sua mente têm mais probabilidade de refletir seus próprios propósitos do que o caráter da realidade. Assim, Guilherme chegou a questionar os argumentos escolásticos edificados sobre tais abstrações. Conforme argumenta no seu *Centilogium*, a sistematização da teologia deve ser rejeitada, porque a teologia, em última análise, somente pode ser baseada na fé e não no fato. Por isso, mediante a graça e não mediante o conhecimento, aceitava os ensinos da Igreja Católica Romana, curvava-se diante da autoridade do papa e declarava a autoridade das Escrituras. Posteriormente, seu seguidor, Gabriel Biel, levou o pensamento daquele à sua conclusão lógica e declarou que a razão não podia demonstrar que Deus era a Causa Primeira do universo nem fazer uma distinção entre os atributos de Deus, inclusive Seu intelecto e a Sua vontade. A realidade do dogma da Trindade, bem como a de qualquer dogma teológico, pode ser achada somente no âmbito da fé, e não no âmbito da razão. Tal conceito era totalmente oposto à teologia natural do escolasticismo medieval.

O nominalismo continuou a ter um efeito sobre a teologia. Sua influência pode ser discernida nos escritos de David Hume e John Stuart Mill.

D. A. RAUSCH

Veja também GUILHERME DE OCCAM.

Bibliografia. D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism: Nominalism and Realism*, I; F. J. Copleston, *History of Philosophy*, III; R. A. Eberle, Nominalistic Systems; R. Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, II.

NOVA CRIAÇÃO, NOVA CRIATURA. Essas frases são traduções de *kainē ktisis*, um termo usado em 2 Co 5.17 e Gl 6.15. "Criação" é, sem dúvida, uma tradução melhor do que "criatura" (ARA, ARC), porque em somente uma ocasião, entre onze nos escritos de Paulo (Rm 8.39), é que *ktisis* certamente significa "criatura" (*i.e*, "um objeto criado"). Usualmente significa o ato da criação da parte de Deus (*e.g.*, Rm 1.20), ou o resultado daquele ato, o cosmos (*e.g.*, Rm 8.19-20). O uso de *ktisis* aqui em vez de *ktisma*, que sempre significa "criatura" (*e.g.*, 1 Tm 4.4), é relevante.

Três fatores contribuem para o significado dessa expressão: (1) *O fundo histórico do AT.* No AT, "novo" é uma palavra especialmente associada com a era do porvir, quando Deus fará "coisa nova" (Is 43.19), "firmará nova aliança" (Jr 31.31) e até mesmo criará "novos céus e nova terra" (Is 65.17). Cf. também Is 42.9-10; Ez 11.19, 18.31; Sl 96.1. Is 43.14-21, especialmente, retrata a redenção de Israel como uma nova criação/êxodo (há estreito relacionamento entre os dois). Paulo proclama o cumprimento destas expectativas escatológicas.

(2) *O equilíbrio entre o futuro e o presente na escatologia paulina.* Paulo não pensaria que Ap 21.1ss., onde as mesmas expectativas do AT são usadas para retratar uma realidade *ainda não* cumprida, contradizem 2 Co 5.17 ou Gl 6.15. Ele mesmo

expressa o mesmo pensamento no futuro em Rm 8.18-23. E seria errado conciliar os dois lados da sua idéia dizendo que o homem em Cristo é "nova criação" no sentido de que uma nova vida foi concebida nele pelo Espírito, vida esta que ainda precisa crescer até à plenitude. Porque Cristo é Cristo, a prometida nova criação é uma realidade *agora*: da perspectiva eterna, o homem em Cristo é "criado" (tempo passado, Ef 2.10), exatamente como é "justificado" (Rm 5.1), "santificado" (1 Co 6.11), "glorificado" (Rm 8.30), embora essas coisas ainda não tenham sido plenamente realizadas na prática.

(3) *O equilíbrio entre o que é individual e o que é coletivo na antropologia paulina.* Tanto 2 Co 5.17 como Gl 6.15 são declarações formais a respeito daquilo que Cristo representa para o indivíduo. A expressão breve de Paulo: "Se alguém está em Cristo, é nova criação" (2 Co 5.17a, lit.) nos convida a ver o indivíduo participando de uma realidade escatológica muito maior. Em Cristo, Deus cria "um novo homem" (Ef 2.15) — uma expressão complexa que se situa entre a Pessoa do próprio Cristo, que é o novo Adão da nova criação de Deus, e a nova humanidade que é a igreja "em" Cristo; assim, cada crente deve tomar o cuidado de "revestir-se do novo homem, criado segundo Deus" (Ef 4.24, cf. Cl 3.10) e expressar na prática a "novidade da vida" (Rm 6.4) apropriada para essa nova criação.

S. MOTYER

Veja também CRIAÇÃO, DOUTRINA DA; HOMEM, VELHO E NOVO; NOVO, NOVIDADE.

Bibliografia. G. E. Ladd, *Teologia do Novo Testamento*; F. F. Bruce, *IDB*, III, 542-43; C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*; H. Haarbeck, H.-G. Link, C. Brown, *NDITNT*, III, 284-8.

NOVA HERMENÊUTICA, A. Uma abordagem desenvolvida após a Segunda Guerra Mundial, baseada na metodologia crítica radical de Rudolf Bultmann para a interpretação das Escrituras. Bultmann tinha sustentado que o mundo das coisas históricas está fechado para a revelação sobrenatural, visto que a ciência é normativa e não permite intrusões milagrosas tais como a profecia, a encarnação, a ressurreição e a escatologia. A partir de uma interpretação luterana radicalmente moderna do evangelho *versus* a lei, via o AT em termos humanos como o fundo histórico negativo para a graça positiva no NT. Mas a graça do NT está envolta em mitos, o que é inaceitável à mente moderna e, portanto, deve ser demitizado e reinterpretado em termos existencialistas. Empregando o existencialismo de Kierkegaard e Heidegger, Bultmann enfatizava a importância da decisão ao corresponder ao *kerygma*, ou proclamação do NT. No momento da decisão, ao escutar a Palavra de Deus sendo proclamada, o ouvinte "coloca-se fora de si mesmo" (*existere*, do gr. *ek* + *histēmi*) e tem a possibilidade de iniciar um novo entendimento de si mesmo. A pregação da palavra é, portanto, parte central da hermenêutica (alemão *Hermeneutik*) de Bultmann, porque conclama a pessoa à possibilidade de uma nova existência.

A nova hermenêutica dos discípulos de Bultmann aceita a veracidade básica do seu método e reafirma a sua interpretação da expressão de Lutero: "justificação somente pela fé". A graça se acha na esfera da fé, e não na esfera dos fatos históricos, e por isso a crítica bíblica radical pode continuar relativamente sem freios, sem perigo para a fé, visto que a fé reside principalmente num âmbito superior da história (*Geschichte* ou *Urgeschichte:* história primordial), ao passo que os eventos relativos da Bíblia residem no âmbito mutável da história profana (*Historie*). Embora Bultmann tivesse estendido o conceito mais antigo da hermenêutica muito além da sua

preocupação com os princípios pormenorizados da exegese e da interpretação para uma pesquisa ampla do sentido da linguagem como discurso existencial, seguindo Heidegger, seus discípulos achavam que ele não tinha ido suficientemente longe. Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling procuraram desenvolver a teoria hermenêutica da linguagem de Heidegger de modo mais abrangente do que Bultmann, percebendo que a própria fala é profundamente hermenêutica e existencial. *Hermeneutik* vem a ser uma pesquisa profunda da função da fala e da palavra, e de escutar e ser submisso à chamada da própria existência à medida que a existência graciosamente se abre ao *Dasein*, a pessoa que "está ali" (*Dasein*) no mundo. Para Heidegger, a existência não é Deus; mas é fácil para os seguidores de Bultmann adaptar esta linguagem da "graça" e aplicá-la à proclamação cristã.

A exposição mais clara desse novo desenvolvimento na hermenêutica pós-bultmaniana acha-se em *The New Hermeneutic* ("A Nova Hermenêutica", ed. James M. Robinson e John B. Cobb, Jr., 1964), que foi virtualmente escrito dentro desse contexto e contém artigos centrais valiosos de Ebeling e Fuchs, reações norte-americanas por Robinson, John Dillenberger, Robert Funk, Amos Wilder e John Cobb, com uma resposta por Fuchs. Resumindo: a nova hermenêutica voltou-se de modo mais positivo em direção à linguagem de Jesus como transmissora de *kerygma*, e não mera historiografia conforme Bultmann insistira. Fuchs e Ebeling viam a linguagem de Jesus como "acontecimento em palavras" (*word-happening*) ou "evento lingüístico" (*speech-event*) e estavam dispostos a argumentar, no contexto maior da hermenêutica de Heidegger, que não somente o *kerygma* da Páscoa como também a palavra de Jesus transmite ao ouvinte uma auto-compreensão escatológica. A declaração que Jesus fez a respeito da Sua própria autoridade não é limitada simplesmente a um determinado ponto na história da Palestina, conforme Bultmann queria, mas fala hoje com igual autoridade na proclamação da igreja. Por isso a palavra *kerygma*, na medida em que tinha distinguido a proclamação da igreja em oposição à proclamação histórica de Jesus já não relevante, é substituída pelo evento-em-palavras ou evento lingüístico na nova hermenêutica.

A interpretação existencialista, portanto, é aumentada para ligar o abismo que tinha sido criado por Bultmann entre *Historie* (Jesus) e *Geschichte* (o *kerygma* da Igreja), para reunir a teologia histórica e sistemática em termos da volta do evento lingüístico que passa de Jesus para o pregador contemporâneo. Ebeling especialmente, como o teólogo histórico e sistemático profundamente imbuído na hermenêutica de Lutero, bem como de Heidegger e Bultmann, vai além desse último ao insistir que todas as palavras das Escrituras têm ligação com o Filho encarnado de Deus, Jesus Cristo. Fuchs, seu amigo íntimo e cooperador na parte do NT, diz que Jesus fica no lugar de Deus ao falar de novas possibilidades para a auto-compreensão existencial.

Tudo o que foi dito acima soa como uma volta à preocupação ortodoxa a favor do Jesus da história e da Sua identidade com o Cristo da fé. Mas a nova hermenêutica é por demais sutil para permitir uma simples volta ao evangelicalismo clássico e por demais dependente da metodologia básica da crítica radical bultmaniana, que o próprio Bultmann herdou dos seus antecessores, notavelmente Dilthey. As pressuposições críticas da nova hermenêutica permanecem basicamente sem mudança, comparadas com as de Bultmann: são apenas ampliadas. Fuchs continua a falar de Jesus primariamente em termos da Sua linguagem, mas deixa de reconhecer que a linguagem não tem uma posição independente à parte da pessoa que fala e, portanto, não pode ser apoteosada nem separada das intenções de quem fala.

Essa séria falha da hermenêutica heideggeriana posterior — ver a linguagem como algo que fala sem referência a Deus nem às pessoas — contribui para a tentativa

fracassada da nova busca do Jesus histórico. Na medida que a escola da nova hermenêutica centralizava-se no evento da linguagem de Jesus e não entendia que aquela linguagem revelava o entendimento que Jesus tinha de Sua própria Pessoa e Sua auto-consciência messiânica, forçosamente tinha que refletir o mesmo ceticismo a respeito da Pessoa de Jesus que Bultmann demonstrava. A tentativa de James M. Robinson de empreender uma nova busca do Jesus histórico foi abandonada dentro em pouco, mormente porque a busca focalizava a compreensão da existência que emerge da atividade lingüística de Jesus, e não o modo de Jesus entender a Si mesmo, que é revelado naquela atividade. De modo semelhante, Fuchs fala da linguagem de Jesus e do Seu conceito do tempo, mas não parece interessar-se por aquilo que isto diz a respeito de Jesus como Pessoa. Amos Wilder criticou Fuchs de modo competente quanto a isso. Um dos novos "buscadores" de maior destaque, Ernst Käsemann, demonstra uma falha metodológica semelhante no seu desejo de permitir a Jesus uma posição de maior destaque do que permitia Bultmann, seu mentor. Reconhecendo que Jesus faz um bom número de declarações incomuns que talvez sugiram uma consciência messiânica, mesmo assim, volta atrás e declara que, em sua opinião pessoal, Jesus não pensava em Si mesmo naqueles termos.

Esse fato tem levado críticos dessa escola, que apreciaram as promessas precoces da nova hermenêutica, a lastimar o fato de que a metodologia está aliada de modo por demais estreito com a noção que Heidegger tinha da linguagem, que misteriosamente fala sozinha, sem referência às intenções de quem falou. O presente escritor expressou desde cedo suas preocupações em *Jesus, Persons, and the Kingdom of God* ("Jesus, Pessoas e o Reino de Deus") e, mais recentemente, em *New Approaches to Jesus and the Gospels* ("Novas Abordagens de Jesus e do Evangelho"), sugerindo que uma abordagem mais adequada das palavras e atividades de Jesus precisará empregar uma fenomenologia descritiva que vê a pessoa que fala, e, portanto, a auto-compreensão de quem fala, dentro do contexto daquilo que diz e faz, e revelado dessa maneira. Vários modelos úteis podem ser empregados nesse empreendimento, entre eles surgiram mais tarde: Wittgenstein, Marcel, Polanyi e a escola britânica de analistas pessoais, inclusive G. E. M. Anscombe e P. F. Strawson. Essa abordagem é extremamente valiosa para levar a nova hermenêutica a uma conclusão satisfatória na sua procura da unidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé, achando solução naquilo que desde o princípio tem sido o conceito ortodoxo do Messias auto-consciente que, ao falar e agir, é o originador da tradição cristológica da igreja.

Deve ser reconhecido com gratidão por todos que tem havido conquistas na exegese do NT como resultado do renovado interesse pela vitalidade da linguagem de Jesus, especialmente nas parábolas, a despeito do fato de que as reivindicações cristológicas implícitas naquela linguagem não tenham sido largamente apreciadas. No lado teológico da nova hermenêutica, os desenvolvimentos recentes têm chegado a um tipo de impasse quanto à questão de "horizontes". O expositor mais destacado da nova hermenêutica na tradição bultmaniana, Hans-Georg Gadamer, e um intérprete evangélico mais recente, Anthony Thistleton, argumentam em prol de uma fusão entre o horizonte da igreja e a nossa. Essa idéia, afinal, achava-se no âmago da nova hermenêutica conforme originalmente concebida, e hoje é popularmente aceito no pensamento teológico que o texto e o intérprete compartilham juntos do sentido do encontro. Entretanto, os evangelicais desejarão precaver-se contra falar de modo demasiadamente apressado a respeito de uma fusão de horizontes de significado, e provavelmente ficarão mais bem impressionados com a abordagem hermenêutica de E. D. Hirsch, que deixa intato o significado original de quem falou ou escreveu. Pode haver uma apropriação do *significado* para o intérprete, que pode variar de acordo com

seu ambiente, mas o *sentido* autorizado de quem falou ou escreveu continua sendo a prerrogativa para estes últimos estabelecerem. A questão é séria e fundamental, porque está em jogo a própria intenção e autoridade de Jesus e da Igreja Primitiva. Há sinais de que, pelo menos do lado neotestamentário da nova hermenêutica, a intenção de Jesus começa a receber interesse renovado, fato esse que é atestado por dois estudos recentes: *New Testament Prophecy* ("A Profecia no Novo Testamento"), de David Hill e *The Aims of Jesus* ("Os Alvos de Jesus"), de Ben Meyer.

R. G. GRUENLER

Veja também BULTMANN, RUDOLF; KERYGMA.

Bibliografia. H. W. Bartsch, ed., *Kerygma and Myth I* e *Kerygma and Myth II*; S. M. Ogden, ed., *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*; R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*; G. Ebeling, *The Nature of Faith* e *Word and Faith*; R. W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God;* H.-G. Gadamer, *Truth and Method*; V. A. Harvey, *The Historian and the Believer*; M. Heidegger, *Being and Time;* D. High, *Language, Persons, and Belief*; E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*; S. M. Ogden, *Christ Without Myth*; M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*; J. M. Robinson e J. B. Cobb, Jr., *New Frotiers in Theology:* Vol. I: *The Later Heidegger and Theology*: Vol. II: *The New Hermeneutic;* A Thistleton, *The Two Horizons*; C. Van Til, *The New Hermeneutic.*

NOVENTA E CINCO TESES, AS (1517). Uma série de proposições que tratavam das indulgências; Martinho Lutero as redigiu como base para uma disputa acadêmica proposta. Foram escritas como reação aos abusos na venda de uma indulgência plenária por Johann Tetzel, que dava a impressão que não somente remiria as culpas e as penas até mesmo dos pecados mais graves, como também que seus benefícios podiam ser aplicados aos mortos no purgatório. Lutero levantou-se contra esse ensino, porque as pessoas eram levadas a crer que o perdão poderia ser comprado, e a negligenciar o arrependimento verdadeiro.

As teses começavam com o argumento de que o arrependimento verdadeiro envolve a volta da totalidade da pessoa em direção a Deus, e não simplesmente o desejo de evitar o castigo. Lutero também sustentava que somente Deus podia expiar as culpas, e que as indulgências somente poderiam perdoar as penas impostas pela igreja. Além disso, negava o poder do papa sobre o purgatório, declarava que o crente sempre tem o perdão verdadeiro sem indulgências e condenava que se mostrasse mais interesse pelo dinheiro do que pelas almas. Embora fossem escritas em latim e não visassem a distribuição pública, as Teses foram traduzidas para o alemão e logo foram espalhadas por toda a Alemanha. Embora não revelem o pleno desenvolvimento da teologia de Lutero, o dia 31 de outubro de 1517, em que se diz que foram afixadas à porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, tem sido tradicionalmente considerado o ponto inicial da Reforma. A erudição recente tem questionado tanto a data das Teses quanto o fato de realmente terem sido assim exibidas. Embora o debate não tenha sido resolvido, a maioria dos estudiosos ainda aceita a interpretação tradicional.

R. W. HEINZE

Veja também LUTERO, MARTINHO.

Bibliografia. K. Aland, ed., *Martin Luther's 95 Theses*; H. Grimm, ed., *Luther's Works,* XXXI; E. Iserloh, *The Theses Were Not Posted*; F. Lau, "The Posting of Luther's Theses – Legend or Fact?" *CTM* 38:691-703.

NOVO CASAMENTO. A questão do novo casamento é difícil, pois envolve problemas de exegese bíblica, de julgamento moral e de psicologia pastoral. As Escrituras permitem o novo casamento? O novo casamento seria sempre moralmente correto, qualquer que seja o caso? Nesse caso, o novo casamento seria pastoralmente sábio?

A Questão Exegética. A questão exegética relaciona-se estreitamente com a atitude que assumimos com relação ao divórcio. O novo casamento é pressuposto na legislação deuteronômica (Dt 24.1-4), embora a volta ao primeiro marido seja proibida no caso de a mulher também se divorciar do segundo marido. Mas há diferenças de opiniões entre os cristãos quanto à matéria no NT. Nos evangelhos sinóticos (Mt 5.31-32; 19.3-4; Mc 10.2-3; Lc 16.18), Jesus está proibindo a totalidade dos novos casamentos, taxando-os de adultério? A cláusula exceptiva ("exceto em caso de *porneia*") em Mt 5.32 e 19.9 significa que nesse único caso o marido está livre para separar-se da esposa, mas sem o direito ao novo casamento? Ou será que Jesus, nessas passagens, afirma que o ideal divino para o casamento é uma aliança permanente, mas ao mesmo tempo reconhece que às vezes o divórcio é uma realidade trágica por causa do pecado? Se alguém adotar esse segundo ponto de vista, poderá argumentar que o direito ao novo casamento também é pressuposto. Alguns estudiosos cristãos argumentam que Jesus está empregando a palavra traduzida "divórcio" no sentido de "afastar mediante uma separação", e que Ele não permite o novo casamento. Poderia parecer, porém, que pelo fato de a separação sem um novo casamento não ser historicamente conhecida nos dias de Jesus (embora seja possível que Ele a estivesse introduzindo nesses textos), e o contexto do ensino de Jesus ser um debate sobre Dt 24 (onde o novo casamento é pressuposto) com os fariseus (que também pressupunham o direito ao novo casamento), que os ouvintes não poderiam entender que Jesus estava proibindo o novo casamento, sem que houvesse mais explicações.

Parece que os pais apostólicos eram virtualmente unânimes em proibir o divórcio com direito ao novo casamento, embora seja necessário perguntarmos se esse fato nos conta mais a respeito da exegese que faziam das Escrituras, ou a respeito dos ideais ascéticos que prevaleciam na era patrística. A Igreja de Roma sempre tem rejeitado oficialmente o novo casamento, em harmonia com sua proibição do divórcio. Apesar disso, ela tem estabelecido procedimentos mediante os quais alguns casamentos podem ser anulados — *i.e.*, a igreja pode declarar que realmente nunca foram casamentos válidos. Naqueles casos, os cônjuges, após o divórcio civil, são declarados livres para novos casamentos. As Igrejas Ortodoxas Orientais, as Igrejas Não-conformistas e algumas partes da Igreja Anglicana têm concedido o direito a um novo casamento após o divórcio em certas circunstâncias, embora até recentemente o parecer "oficial" da Igreja Anglicana tenha sido firmemente contrário ao novo casamento de pessoas divorciadas na igreja.

A Questão Moral. Mas suponhamos que cremos que em certas circunstâncias o divórcio possa ser permitido como uma trágica e derradeira solução face ao colapso de um casamento. Tal situação sempre justifica o novo casamento? Divorciar-se tendo em mente outra pessoa (assim com fez Herodes) provavelmente seja o pensamento por detrás das palavras enfáticas registradas em Lc 16.18. Há alguns cujos divórcios são o resultado da recusa ostensiva de guardar seus votos do casamento; alguns que, logo no início de um casamento feito na juventude, percebem com pesar que "cometeram um engano"; outros que, tendo procurado ser fiéis à aliança, descobrem que o cônjuge não foi fiel. Não podemos ter uma categoria generalizada de "divorciado", como se todos os casos fossem moralmente idênticos. Mesmo assim, parece claro, com base no NT que — na melhor das hipóteses — o novo casamento sempre fica sob a sombra da aliança rompida do primeiro casamento. Além disso, embora uma pessoa

divorciada já não esteja casada, aquilo que era "uma só carne" foi separada, e se em certo sentido tais pessoas estão livres para casar-se de novo, devemos imediatamente considerar essa restrição. A pergunta moral primária é se o novo casamento interrompe ou não quaisquer obrigações pendentes do primeiro casamento que ainda podem vir a se cumprir. Se ainda sobrar alguma possibilidade de reconciliação com o primeiro cônjuge, tal fato é decisivo. As obrigações dos pais para com os filhos também são da máxima prioridade, sendo outra questão moral que afeta a decisão a respeito do novo casamento. Além disso, as dimensões sociais do casamento exigem que consideremos a estabilidade global do casamento e dos padrões da família na sociedade. Deveríamos julgar se o bem pessoal obtido por um novo casamento num caso específico justificaria a ameaça que uma segunda união seria contra a instituição social do casamento.

A Questão Pastoral. Permanece a questão pastoral: mesmo que um novo casamento seja julgado permissível, pode não ser considerado aconselhável. Muitos casamentos são arruinados por causa de algum tipo de incapacidade pessoal de manter a fidelidade e sustentar os compromissos. Um bom casamento cristão pode fornecer um dos ambientes mais frutíferos para curar imaturidades pessoais e mágoas de infância, mas um mau casamento pode servir apenas para aprofundar as chagas e abrir feridas ainda não saradas que vêm à superfície. Acrescentar a dor, a culpa e a tragédia do divórcio a um acúmulo de inseguranças e necessidades pessoais torna algumas pessoas excessivamente vulneráveis, e não há nenhuma garantia de que um segundo casamento será necessariamente mais bem-sucedido do que o primeiro, a não ser que se receba ajuda pessoal. Um fracasso no casamento deve levantar para algumas pessoas a questão da necessidade pessoal e da possibilidade de terapia ou aconselhamento pastoral, de um lado, e, para outros, uma consideração séria acerca de um futuro celibatário.

Tendo dito isso, no entanto, deve-se reconhecer que há muitas pessoas para as quais a experiência de um novo início também tem sido a experiência do perdão de Deus e de uma nova consciência da necessidade da Sua graça e dos recursos dela provenientes. Faz parte da tarefa da igreja ser um ambiente que cura, sustenta, orienta e enriquece, onde as necessidades pessoais possam ser resolvidas e os recursos para a vida cristã sejam disponíveis.

Tem sido problema, para alguns eclesiásticos, resolver se um novo casamento deve ser abençoado na igreja, ou não. Abençoá-lo pode parecer conivência com o grave pecado do divórcio. Deixar de abençoá-lo talvez indique uma posição moral mais dura do que aquela adotada pelas Escrituras e uma falta de oferecimento de um ministério de perdão. Institucionalizar de modo correto a dupla tarefa da igreja na liturgia e na disciplina eclesiástica — a tarefa do profeta que sustenta que Deus deseja a manutenção do casamento; a tarefa do pastor que proclama o evangelho da graça e do perdão — não é algo fácil. É possível que qualquer culto para abençoar um segundo casamento deva incluir uma nota, diferente do culto matrimonial normal, de arrependimento pelos pecados do passado — nota essa que deve unir tanto o casal quanto a congregação. Assim, talvez haja expressão litúrgica do reconhecimento do fato de o segundo casamento estar à sombra da aliança quebrada do primeiro e também de que o pecado é parcialmente uma questão de responsabilidade individual, e parcialmente ligada às estruturas sociais que às vezes colocam sobre os casamentos fardos grandes demais para serem suportados.

Mesmo que o segundo casamento, em qualquer caso específico, venha a ser considerado totalmente correto, isto não exonera a Igreja de uma das suas responsabilidades primárias nesta área: a de descobrir maneiras de promover e encorajar aquelas qualidades pessoais que contribuam para a fidelidade à aliança,

mesmo dentro das pressões da sociedade contemporânea, e de achar maneiras de reduzir ao mínimo, em termos sociais, aqueles fatores que militam contra a estabilidade do casamento.

D. J. ATKINSON

Veja também DIVÓRCIO; SEPARAÇÃO CONJUGAL; CASAMENTO, TEOLOGIA DO.

Bibliografia. J. C. Laney, *The Divorce Myth*; S. A. Ellisen, *Divorce and Remarriage in the Church*; D. J. Atkinson, *To Have and to Hold*; A. R. Winnett, *Divorce and Remarriage in Anglicanism* e *Divorce and the Church*; G. W. Bromiley, *God and Marriage.*

NOVO, NOVIDADE. O próprio nome "o Novo Testamento" expressa a importância da "novidade" para o cristianismo. Esse título tinha obviamente a intenção de resumir o relacionamento entre Cristo e o que havia antes dEle como algo "novo" e "antigo"; há muito tempo, portanto, os teólogos estão lidando com a pergunta: "Até que ponto, depois da revelação final que Deus fez de si mesmo em Cristo, a mesma transição do antigo para o novo deve ser uma característica da vida da igreja?" A pergunta foi reavivada neste século através da redescoberta da importância da escatologia, dentro do Novo Testamento e para a igreja. Além disso, movimentos de renovação dentro da igreja e grupos cristãos que fazem campanhas por mudanças sociais obrigaram os teólogos a reconsiderarem o relacionamento triangular entre a Nova Aliança (Testamento) que Cristo estabeleceu, a atual posição e responsabilidade da igreja no mundo, e a esperança futura da renovação de todas as coisas nEle.

Segundo Harrisville, as palavras que no NT significam "novo" ou "novidade" (*kainos, neos, kainotēs, neotēs*: setenta e duas ocorrências ao todo) devem ser solidamente interpretadas de modo escatológico, indicando o aparecimento da nova era em Cristo. Com algumas ressalvas (*e.g., neos* às vezes significa apenas "jovem") devemos afirmar que expressões tais como "vinho novo" (Mt 9.17 etc.), "novo mandamento" (Jo 13.34 etc.), "nova aliança" (Lc 22.20, etc.), "nova criação" (2 Co 5.17 etc.), "novo homem" (Ef 2.15 etc.), "nova doutrina" (Mc 1.27 etc.), "novos céus e nova terra" (2 Pe 3.13 etc.) denotam essa revolução; mas também indicam uma revolução ainda futura. Esse paradoxo é típico da escatologia do NT, e deve ser cuidadosamente mantido nas avaliações cristãs contemporâneas daquilo que está presente e daquilo que ainda é esperado, e o intervalo entre eles.

S. MOTYER

Veja também ESCATOLOGIA; ISRAEL, O NOVO; HOMEM, VELHO E NOVO; NOVA CRIAÇÃO, NOVA CRIATURA; NOVOS CÉUS E NOVA TERRA.

Bibliografia. R. A. Harrisville, "The Concept of Newness in the NT," *JBL* 74:69-79; F. F. Bruce, *IDB*, III, 542-43; J. Moltmann, *A Theology of Hope* e *The Church in the Power of the Spirit.*

NOVOS CÉUS E NOVA TERRA. A doutrina bíblica do universo criado inclui a certeza da sua redenção final do domínio do pecado. O universo finalmente redimido é chamado "novos céus e nova terra".

No AT o reino de Deus costuma ser descrito em termos de uma terra redimida; esse fato fica especialmente claro no livro de Isaías, onde o estado final do universo já é chamado de novo céu e nova terra (Is 65.17; 66.22). A natureza dessa renovação era

percebida só muito obscuramente pelos autores do AT, mas eles certamente expressavam a crença de que o destino final do homem é terrestre. Essa visão fica mais clara no NT. Jesus fala da "regeneração" do mundo (Mt 19.28). Pedro fala da "restauração de todas as coisas" (At 3.21). Paulo declara que Deus remirá o universo do seu estado atual de escravidão (Rm 8.18-21). Isso é confirmado por Pedro: ele diz que os novos céus e a nova terra são caracterizados pela justiça, do modo como esperam os cristãos (2 Pe 3.13). Finalmente, o livro de Apocalipse inclui uma visão gloriosa do fim do presente universo e da criação de um novo universo, cheio de justiça e da presença de Deus. A visão é confirmada por Deus na declaração que inspira reverente temor: "Eis que faço novas todas as coisas" (Ap 21.1-8).

Os novos céus e a nova terra serão a nova criação que cumprirá o propósito para o qual Deus criou o universo. Será caracterizada pelo domínio completo de Deus e pela plena realização do alvo final da redenção. "Eis o tabernáculo de Deus com os homens" (Ap 21.3)

O fato de que o universo será criado de novo demonstra que o alvo de Deus para o homem não é uma existência etérea, sem corpo, mas uma existência corpórea numa terra aperfeiçoada. O cenário da visão beatífica é a nova terra. O espiritual não exclui a ordem criada e será plenamente realizado somente dentro de uma criação perfeita.

Tem sido comum debater se os novos céus e a nova terra envolverão uma renovação do universo presente ou uma destruição completa seguida por uma nova criação *ex-nihilo*. As duas opiniões têm defensores ardentes, sendo que a tradição luterana favorece uma nova criação. As duas opiniões parecem ter apoio bíblico adequado (*e.g.*, para a renovação, Rm 8.18-21; Mt 19.28; At 3.21; para a recriação, 2 Pe 3.7-13). A melhor opinião parecer ser que há tanto continuidade quanto descontinuidade; o universo será renovado, mas esta transformação será tão completa que introduzirá uma ordem de existência radicalmente nova.

F. Q. GOUVEA

Veja também ESCATOLOGIA; REINO DE CRISTO, DE DEUS, DOS CÉUS; NOVO, NOVIDADE; NOVA CRIAÇÃO, NOVA CRIATURA.

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, ch. 7; P. E. Hughes, *Interpreting Prophecy*; A. Hoekema, *The Bible and the Future*.

NUMEROLOGIA BÍBLICA. Os números são empregados na Bíblia de maneira bem semelhante ao seu uso em outros livros. São regularmente escritos por extenso, a despeito do fato de sinais numéricos estarem disponíveis desde os tempos antigos. Esse modo de escrever favoreceu a exatidão da transmissão. O emprego das letras do alfabeto grego para representar números é posterior e pertence ao período de influência grega.

Números são usados tanto de modo exato, *e.g.*, os trezentos e dezoito servos treinados de Abrão (Gn 14.14); como arredondado, *e.g.*, os quarenta anos de peregrinação no deserto que incluem o ano e meio anterior à rejeição em Cades.

Alguns números são usados com muito mais freqüência do que outros. O sete é o número sagrado porque é o número do sábado. O dez é um número muito natural, visto que os dedos das duas mãos somam dez. Mas não podemos ter certeza de que esta seja a verdadeira explicação do número que aparece com mais destaque no Decálogo. Doze é o número dos meses, dos filhos de Jacó, dos apóstolos do Senhor. À parte disso, nenhum significado especial é atribuído ao número. O fato de que possa

ser considerado composto de sete e cinco não tem relevância. Muitos esforços aprimorados têm sido feitos para ligar significados especiais aos números, mas nenhum é satisfatório. O número quarenta, por exemplo, é empregado tanto num bom sentido (At 1.3) quanto num mau sentido (Sl 95.10). O número sete é usado para os filhos de Jacó (Ex 1.5; 24.1), para os filhos de Acabe (2 Rs 10.1) e para os anos do cativeiro na Babilônia (Jr 25.11). Cf. também Ez 8.11; Lc 10.1. Nas profecias, os números às vezes são usados num sentido enigmático, como no caso das "setenta semanas" de Dn 9 ou as "duas mil e trezentas tardes e manhãs" de 8.14. Mas isto não nos dá o direito de entender os próprios números em qualquer outro sentido senão o literal. O único número nas Escrituras que é declaradamente simbólico é 666, o número da Besta (Ap 13.18).

Nos últimos anos, o nome de Ivan Panin tem sido ligado a uma tentativa muito elaborada de achar significado numérico em toda palavra e letra da Bíblia. Mas seu sistema é complicado demais para ser recomendável ao estudioso cuidadoso. A Bíblia não tem um padrão numérico que somente um perito em matemática pode descobrir. O sentido rigoroso e óbvio das palavras — e isto se aplica aos números também — deve ser buscado, a não ser que fique bem claro que existe algum significado adicional. Sabemos que o número de pessoas que estavam a bordo do navio que naufragou em Melita foi de duzentos e setenta e seis (At 27.37, 44). Não sabemos por que foi este o número, e seria perda de tempo procurar descobrir um significado misterioso nesse simples fato histórico.

O desejo de achar significados simbólicos e relevantes nos números remonta aos tempos antigos, notavelmente aos pitagoristas. As Tábuas Babilônicas da Criação registram os cinqüenta nomes de Marduque. Contenau indica que Sargão declarou que o número do seu nome era o mesmo que a circunferência dos muros do seu palácio, 16.283 côvados. Um exemplo moderno bem conhecido é a tentativa de Piazzi Smyth (1867) de descobrir um sistema numérico esmerado e misterioso na Grande Pirâmide em Gizé. Pressupondo que "o significado espiritual dos números é visto na sua primeira ocorrência", E. W. Bullinger em *How to Enjoy the Bible* ("Como Desfrutar a Bíblia") elaborou um sistema engenhoso para interpretar os números nas Escrituras. Mas basta tirar umas poucas provas para tornar bem claro que a teoria da primeira ocorrência, no caso dos números, bem como nas demais palavras, apesar de engenhosa, não funciona. A inferência de que, com base em Gn 14.4, o número treze em Gn 17.15 está "associado com a rebelião, a apostasia e a desintegração" (p. 311-12) dificilmente será aceita por um estudioso das Escrituras que tenha uma mente sóbria.

O. T. ALLIS

NUMINOSO, O. No seu livro *The Idea of the Holy* ("O Conceito do que é Santo") o teólogo alemão Rudolf Otto investigou, entre outras coisas, a experiência humana básica que, segundo o modo de entender dele, é a "preocupação mais íntima" de todas as religiões. Trata-se da experiência "do que é santo", e contém um elemento ou "momento" muito específico que a distingue da experiência racional do homem e que, na realidade, é inexprimível. Esta preocupação mais íntima está claramente presente, realmente está no âmago de todas as religiões, mas não pode ser apreendida em termos de conceitos, e, naturalmente, esse fato torna muito difícil a tarefa de entendê-la e de debatê-la. Faz parte da tarefa do teólogo, no entanto, empreender esta tarefa.

A palavra "santo" tem significado moral — uma pessoa santa é uma pessoa justa ou boa. Tem, também, um aspecto racional. Mas nenhum desses aspectos isola o âmago da experiência religiosa. O propósito da investigação de Otto é desvendar esse

"âmago" ou fundamento. Depois de ter sido dito tudo quanto é possível dizer a respeito da experiência daquilo que é santo, ainda permanece algo que somente pode ser sentido. É, segundo ele diz, "claramente um sentido ainda maior". A pessoa fica consciente de estar na presença de algo ou de alguém, mas essa sensação é tão primitiva que exclui uma descrição clara de "quê" ou "quem." Uma coisa é certa, no entanto: aquele que a experimenta tem reverente temor daquilo em cuja presença está.

Na sua tentativa de achar uma palavra que indicaria esse incompreensível ponto mais íntimo, e que o isolaria dos aspectos moral e racional, Otto cunhou uma palavra adotada do latim *numen*. E alegou que visto que a palavra *omen* nos deu a palavra "ominoso", não há razão por que *numen* não deva formar a raiz de "numinoso." Há, pois, um estado numinoso de mente que é perfeitamente *sui generis* e não pode ser reduzido a qualquer outro. É absolutamente primário e, portanto, não pode ser definido a rigor; pode apenas ser debatido.

Uma pessoa não pode levar outra diretamente a esta experiência. Mas é possível conduzir alguém através dos caminhos da sua própria mente até ao ponto em que o numinoso dentro do indivíduo começa a movimentar-se, começa a *viver* na sua consciência. Tudo isso quer dizer que o numinoso não pode ser ensinado: pode somente ser evocado ou despertado.

Essa experiência do numinoso é aquilo que está por trás de todas as grandes religiões do mundo. É a experiência que gera todas as respostas morais e éticas da religião, bem como os dogmas e as doutrinas. É a experiência do Outro, do Santo, do Incompreensível — de *Deus*.

J. D. SPICELAND

Veja também OTTO, RUDOLF.

OBEDIÊNCIA. Toda a teologia bíblica centraliza-se na noção da revelação divina e na resposta receptiva do homem: Deus fala a Sua palavra, e o homem escuta e tem a obrigação de obedecer. A conexão entre ouvir e obedecer é portanto, essencial. O ouvir é sempre visto como um processo da mente. Quando a revelação divina é seu assunto, o homem deve responder com obediência. Essa conexão é confirmada especialmente pela linguagem da obediência na Bíblia. No AT *šāma'* transmite o significado tanto de "ouvir" quanto de "obedecer". Israel deve ouvir a voz de Javé e agir numa resposta obediente. Na Torá é ressaltado o tema da obediência responsiva (Ex 19.5, 8; 24.7; Dt 28.1; 30.11-14). Abraão foi abençoado porque ouviu a voz do Senhor e obedeceu a ela (Gn 22.18). Este tema subjaz a injunção profética: "Assim diz o SENHOR". A palavra profética revela tanto quem é Deus quanto aquilo que Ele está chamando Israel para fazer. A desobediência, portanto, é qualquer escutar que não é atento, e esta também é a história de Israel: "Têm ouvidos, mas não ouvem" (Sl 115.6; cf. Jr 3.13; Is 6.9-10).

Na LXX, *šāma'* é regularmente traduzido por palavras cognatas de *akouein*, que também expressa o relacionamento íntimo entre ouvir e corresponder. Formas enfáticas *hypakouein* e *hypakoē* (lit. "ouvir abaixo") transmitem o significado de "obedecer/obediência" (no NT o verbo aparece 21 vezes; o substantivo, 15 vezes, esp. em Paulo). Não há dúvida de que o NT ressalta plenamente esse fundo histórico do AT quando Jesus exige que "Quem tem ouvidos para ouvir, ouça" (Mt 11.15; 13.9, 15-16; Mc 4.9, 23; 8.18; Lc 14.35). Esse tipo de resposta construtiva à revelação divina é bem ilustrado na parábola a respeito do homem que edificou a sua casa na rocha. A parábola segue a exortação de Cristo: "Por que me chamais, Senhor, Senhor, e não fazeis o que vos mando?" (Lc 6.46-49). Em Mateus esta mesma parábola conclui o Sermão da Montanha (Mt 7.21-27), o que indica claramente a seriedade da resposta pessoal às injunções éticas de Jesus.

Jesus fica dentro da tradição profética do AT quando Ele chama Israel para um discipulado que envolve essencialmente o "fazer" — ética. Quando uma voz na multidão louva a mãe de Jesus, o Senhor responde: "Antes bem-aventurados são os que ouvem a palavra de Deus e a guardam!" (Lc 11.28; cf. Jo 10.16, 27; 15.5, 10). Bonhoeffer observa: "O verdadeiro chamado de Jesus e a resposta em forma de obediência total têm uma relevância irrevogável. É somente a esta obediência que é dada a promessa da comunhão com Jesus".

Bultmann indica que o chamado de Jesus radicaliza uma obediência já bem conhecida no judaísmo. O judaísmo do século I tinha enfatizado de tal maneira as regras cultuais e cerimoniais (365 proibições, 278 mandamentos positivos) que qualquer noção de virtude era quase desconhecida. Jesus caminha para além das regras casuísticas e

espera uma obediência verdadeira, e não uma obediência cega: "Dais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e tendes negligenciado os preceitos mais importantes da lei, a justiça, a misericórdia e a fé" (Mt 23.23). O homem, com efeito, deve exceder as exigências da lei (Mt 5.20) e perceber por si mesmo aquilo que Deus exige. Ou seja: a obediência total, do fundo do coração, capta o espírito das intenções de Deus (cf. Mc 10.2-9 sobre como Jesus aplica esse conceito a uma só lei) e vai além daquilo que Deus exige — não com os esforços medidos de um servo (Lc 17.7-10), mas como pessoas que desfrutam de um relacionamento vital e responsivo com Ele. Bultmann resume: "A obediência radical existe somente quando um homem dá seu assentimento íntimo àquilo que é pedido dele,... quando o homem inteiro está por trás daquilo que faz; ou, melhor, quando o homem inteiro está dentro daquilo que faz, quando não está fazendo algo de modo obediente, mas é essencialmente obediente".

Paulo considera a obediência como uma das partes essenciais que compõem a fé. Inicialmente, Cristo consta como o modelo da obediência (Fp 2.5-8), e mediante a Sua obediência, que é contrastada com a desobediência de Adão, "muitos se tornarão justos" (Rm 5.19; cf. Hb 5.8-9 para o pensamento paralelo). Paulo, na realidade, entende que sua tarefa é levar "a obediência por fé" entre as nações (Rm 1.5; 16.26). Para ele, todo pensamento deve ser "levado cativo à obediência de Cristo" a fim de que a obediência do cristão seja completa (2 Co 10.5-6). Isto significa, igualmente, que Paulo também não confia em qualquer fé que seja apenas cognitiva (uma fraqueza helenística) ou mecanisticamente legalista (uma falha judaica). A obediência faz parte essencial da fé salvífica autêntica, e deve fornecer evidência positiva de um relacionamento de mútua correspondência que o cristão compartilha com o seu Deus (cf. Tg 1.22-25; 2.14-20; 1 Pe 1.22; 1 Jo 3.18).

G. M. BURGE

Bibliografia. F. W. Young, *IDB*, III, 580-81; W. Mundle, *NDITNT*, III, 361-69; G. Kittel, *TDNT*, I, 216-25; D. Bonhoeffer — *O Discipulado*; A. Richardson, *Introdução à Teologia do NT*; R. Bultmann, *Jesus and the Word.*

OBEDIÊNCIA DE CRISTO. O NT fala explicitamente a respeito da obediência de Cristo somente três vezes: "por meio da obediência de um só muitos se tornarão justos" (Rm 5.19); "a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte" (Fp 2.8); e "aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu" (Hb 5.8). Mas o conceito contido nesses versículos é claramente aludido em muitos outros lugares — *e.g.*, (1) os vários contextos em que Cristo é chamado "servo" (Is 42.1; 52.13; 53.11; Fp 2.7; cf. Mt 20.28; Mc 10.45); (2) as numerosas passagens onde Ele declara que Seu propósito em vir à terra é cumprir a vontade do Seu Pai (Sl 40.7; Jo 5.30; 8.28-29; 10.18; 12.49; 14.31; Hb 10.7); (3) a asseveração freqüentemente feita por Ele mesmo, e por Seus amigos e inimigos igualmente, de que Sua vida foi impecável e justa (Mt 27.4, 19-23; Mc 12.14; Lc 23.4, 14-15; Jo 8.46; 18.38; 19.4-6; 2 Co 5.21; Hb 4.15; 7.26); e (4) as passagens que afirmam Sua submissão à autoridade (Mt 3.15; Lc 2.51-52; 4.16).

Os teólogos evangélicos têm razões, além do mero fato de que a Bíblia ensina que Cristo era um servo obediente, para interessar-se por esse aspecto da vida e do ministério de Cristo. Eles discernem, com razão, que tanto o direito do próprio Cristo de ministrar como o Messias-Salvador da parte de Deus, quanto a salvação daqueles que Ele veio salvar dependem diretamente da Sua obediência pessoal, perfeita e perpétua à lei santa de Deus. Para deixar o assunto bem claro, os teólogos costumam fazer uma distinção entre a obediência ativa e passiva de Cristo. Esses termos não são

satisfatórios, de modo algum, sendo que nada daquilo que Cristo fez foi realizado passivamente, ou seja, com resignação, sem o pleno desejo e disposição da parte dEle. Muito melhores são os termos "preceptiva" e "penal", preferidos cada vez mais, em lugar de "ativa" e "passiva" respectivamente. A obediência preceptiva significa a plena obediência de Cristo a todos os preceitos positivos da Lei; o sentido da obediência penal é que Ele carregou sobre Si, voluntária e obedientemente, todas as penalidades impostas pela Lei e que se acumularam contra o Seu povo por causa das suas transgressões. Por aquela – *i.e.*, pela Sua obediência preceptiva – Ele tornou disponível uma justiça diante da Lei que é imputada àqueles que confiam nEle, ou é contada a favor deles. Por esta – *i.e.*, Sua obediência penal – Ele tomou sobre Si por imputação legal a penalidade devida ao Seu povo pelo pecado deste. Sua obediência preceptiva e penal, portanto, é o fundamento da justificação dos pecadores da parte de Deus, e por esse ato divino estão perdoados (porque seus pecados foram lançados na conta de Cristo, que obedientemente carrega sobre Si as sanções da Lei contra o pecado) e aceitos como justos aos olhos de Deus (porque a obediência preceptiva de Cristo é imputada a eles).

Murray captou com muita nitidez a essência da obediência de Cristo com quatro termos: interioridade, progressividade, clímax e dinâmica. *Interioridade* significa que a obediência de Cristo foi realizada de coração; nunca a Sua obediência foi realizada de modo mecânico, perfunctório, nem apenas aparente. *Progressividade* significa aquilo que as Escrituras subentendem quando registram: "E crescia Jesus em sabedoria, estatura e graça, diante de Deus e dos homens" (Lc 2.52), e: "embora sendo Filho, aprendeu a obediência" (Hb 5.8). Isso não quer dizer que Ele aprendeu, passando da desobediência para a obediência. Pelo contrário, deve ser interpretado no sentido de Ele ter avançado da obediência em um determinado estágio qualquer para uma obediência a um preço cada vez mais alto. Em outras palavras, Sua vontade de obedecer estava sendo forjada durante toda a Sua vida para enfrentar provações cada vez mais duras e severas, como preparativo para Sua prova final na cruz. Com a palavra *clímax*, Murray pretende tratar à altura aquilo que percebe ser a provação sem paralelo que Cristo experimentou no Getsêmani (Mt 26.36-46; Mc 14.32-42; Lc 22.39-44) e depois, na Sua morte na cruz. Finalmente, por *dinâmica* Murray denota a maneira pela qual nosso Senhor foi ensinado a obedecer – ou seja, o Seu sofrimento (Hb 2.10; 5.8). Suas provações, tentações, privações, etc., vieram a ser o instrumento na mão do Seu Pai mediante os quais Lhe foi ensinada a obediência e, como "autor da salvação", foi aperfeiçoado, ou seja: ficou sendo tudo quanto Ele tinha que ser a fim de levar muitos filhos à glória.

R. L. REYMOND

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Thelogy*; J. O. Buswell, Jr., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, II, 110-113; A. Hodge, *The Atonement*; J. Murray, *Redemption – Accomplished and Applied* e "The Obedience of Christ," in *Collected Writings of John Murray*, II.

OBRAS. As obras tanto de Deus quanto da humanidade recebem atenção destacada na Bíblia. As obras de Deus, mencionadas no começo de Gênesis e ao longo de toda a revelação especial que foi dada, consistem na criação, providência (inclusive a preservação e o governo do mundo) e redenção. A observação de Jesus no sentido de seu Pai ainda continuar trabalhando (Jo 5.17) é reforçada por Paulo (Fp 1.6; Rm 14.20), que considera a sua atividade como um aspecto da obra de Deus (1 Co 16.10; Fp 2.30; cf. At 13.2).

Embora o trabalho humano originalmente tenha sido dado como uma comissão e privilégio divinos (Gn 2.15), a intervenção do pecado deu-lhe uma conotação negativa na linguagem bíblica. O homem agora come e vive pelo suor do seu rosto (Gn 3.17-19; cf. 5.29), e suas obras são vistas no AT como marcadas progressivamente pela vaidade e pelo pecado. Esta atitude negativa para com a ação meramente humana foi acentuada por uma ênfase na direção oposta no judaísmo posterior: a retidão das obras e a recompensa que mereciam. O ensino do NT sobre as obras deve ser entendido nesse contexto histórico. No NT, as obras são caracterizadas de modo geral como sendo do diabo (1 Jo 3.8; Jo 8.41), das trevas (Rm 13.12), da carne (Gl 5.19), más (Jd 15; Mt 23.3), iníquas (2 Pe 2.8) e mortas (Hb 6.1; 9.14). As únicas obras que serão aprovadas sob o escrutínio de Deus são aquelas realizadas pelo Seu Espírito e fundamentadas na fé (Jo 3.21; 6.29; 1 Ts 1.3; Rm 2.6-7; At 26.20). Tais obras não somente são aprovadas por Jesus (Mt 5.16; 7.21; 21.28ss.) e por Paulo (Rm 2.6-7), mas são esperadas da parte do povo de Deus (Mt 25.37-40). O que se condena é a expectativa de que Deus pague, em troca de os homens fazerem aquilo que Ele lhes ordenou que fizessem. Depois de terem feito tudo quanto Ele lhes ordenou — como se fosse possível tal coisa — ainda devem dizer: "Somos servos inúteis, porque fizemos apenas o que devíamos fazer" (Lc 17.10). A obra principal que Deus deseja é a obediência da fé humilde (Jo 6.29), que passa a produzir uma vida cheia de boas obras (Tt 3.14).

Boas Obras. Pouco depois da era apostólica, pode-se notar um desvio lento do conceito bíblico das boas obras. Enquanto o NT tinha ensinado que o reino é edificado na graça de Deus, e não no mérito humano, e que Deus recompensa segundo a Sua graça, e não segundo o mérito (Mt 20.1-16), os líderes da igreja sustentavam que as pessoas batizadas devem obedecer aos mandamentos, e quando assim o fazem, Deus lhes dá a recompensa. Dessa maneira, Tertuliano, um ex-advogado, entendia que Deus Se relacionava com a humanidade como um Legislador: Ele dá os mandamentos, e nós obedecemos e obtemos mérito. Deus é o galardoador do mérito. "Se é Deus quem aceita as boas obras, Ele também é o Galardoador... Uma boa ação deixa Deus em dívida com a pessoa, assim como as más ações recebem sua recompensa, porque o Juiz é quem dá a recompensa em cada caso." Embora todo o serviço prestado a Deus seja meritório, Ele decretou que certas boas obras acumulem mérito para a pessoa quando são feitas de livre e espontânea vontade. As penitências, o jejum, a virgindade, o martírio e outras boas obras agradam a Ele e recebem a Sua recompensa.

Logo, passou-se a dizer que o mérito era transferível; considerava-se que a salvação era graça e também algo merecido; pelo livre arbítrio obtemos mérito, e por meio do mérito, operando dentro do contexto da graça, a salvação. Pedro Lombardo, cujas *Sentenças* formaram o livro-texto teológico padrão na Idade Média posterior, via a graça e o livre arbítrio cooperando na salvação para produzir boas obras e, assim, obter o mérito; "sem termos méritos nos quais possamos esperar, nada poderia ser chamado esperança, mas presunção". Essa teologia foi refinada, e foi dito que o mérito é "aquela propriedade de uma boa obra que dá a quem a praticou o direito de receber uma recompensa daquele em cujo serviço a obra foi feita... No sentido teológico, um mérito sobrenatural somente pode ser um ato salutar em troca do qual Deus, como conseqüência da Sua promessa infalível, deve uma recompensa sobrenatural, que consiste, em última análise, na vida eterna" (*The Catholic Encyclopedia*). No esquema da salvação ordenado por Deus, o mérito das boas obras humanas estava associado com o mérito da Paixão de Cristo e dela dependia, considerando-se, assim, haver congruência entre os dois. Desse modo, o Catecismo do Concílio de Trento no século XVI diz: É também a Sua Paixão que atribui às nossas boas ações a excelentíssima qualidade dupla de merecer as recompensas da glória eterna, de modo que até mesmo

um copo de água fresca dado em nome dEle não passará sem receber sua recompensa, e pagar pelos nossos pecados" (Cap. IV, P. 67).

Esse ensino anti-bíblico, combinado com uma doutrina semi-pelagiana do livre arbítrio e da capacidade humana, foi a razão fundamental para a necessidade da reforma doutrinária no fim do período medieval, conforme Lutero declarou no seu debate com Erasmo. Os problemas do papado, do purgatório e das indulgências, ele os chama de meras bagatelas comparadas com a questão vital: a condição da humanidade em estado pecaminoso. Antes da sua redescoberta do evangelho, ele tinha feito um esforço para adquirir o mérito mediante as boas obras. "Eu era um monge bom, e guardava a minha ordem de modo tão rigoroso que eu poderia dizer que, se alguma vez um monge pudesse chegar ao céu mediante a disciplina monástica, eu teria entrado. Todos os meus companheiros de mosteiro que me conheciam confirmariam essa minha declaração. Porque se aquela disciplina tivesse continuado por muito mais tempo, eu me teria martirizado, morrendo sob o peso das vigílias, das orações, das leituras e de outras obras." Lutero tornou-se doutor em teologia e "ainda não sabia que nós mesmos não podemos expiar nossos próprios pecados". Sendo assim, ele, bem como outras pessoas, procurava o impossível: expiá-los por conta própria mediante as boas obras. Essa situação foi transformada para Lutero e boa parte da Igreja com o desenvolvimento da doutrina da justificação pela fé segundo os méritos de Cristo exclusivamente, e não pelos do crente, obtidos mediante as boas obras. Os reformadores declaravam que a única justiça que pode permanecer firme diante do juízo de um Deus santo é aquela que é "absolutamente perfeita e totalmente de acordo com a lei divina. Mas até mesmo nossas melhores obras nesta vida são imperfeitas e maculadas com o pecado" (Catecismo de Heidelberg, p. 62). Se Deus observar as iniqüidades, quem subsistirá? Mas Ele perdoa e conta os pecadores por justos. É esse o ensino de Rm 4. O contar em nosso favor, ou a imputação da justiça de Cristo não quer dizer que Deus observa até que ponto o pecador se comportou, para então declará-lo um cidadão digno do Seu reino. Pelo contrário, a Bíblia, e a Reforma juntamente com ela, declara que Deus justifica o ímpio (Rm 5.6, 9-10, 16-21). Cristo não veio chamar justos, e sim, pecadores ao arrependimento (Mt 9.13). Foi o publicano que batia no peito, pedindo que Deus fosse propício a ele, pecador, que desceu justificado para a sua casa, e não o fariseu que pensava ter justiça própria (Lc 18.14). Os pecadores são justificados gratuitamente, como uma dádiva, mediante a redenção — *i.e*, a boa obra — de Jesus, diz o apóstolo, que passa então a perguntar: "Onde, pois, a jactância?" Ele mesmo responde: "Foi de todo excluída. Por que lei? das obras? Não, pelo contrário, pela lei da fé. Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei... o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus nosso Senhor" (Rm 3.24-28; 6.23). A salvação dada livremente não significa que as boas obras não têm importância. São ordenadas, e são o fruto da fé (Tt 2.14; Ef 2.10; Mt 5.16). São conhecidas por Deus e serão levadas em conta no juízo final (Rm 2.6; 1 Co 3.14; 2 Co 5.10; Ap 22.12).

M. E. OSTERHAVEN

Bibliografia. G. Bertran, *TDNT*, II, 654ss.; K. Thieme, *SHERK*, V, 19-22; G. Rupp, *The Righteousness of God*.

OBSCENIDADE. Qualquer coisa imunda, repugnante, impura, lasciva, ofensiva e indecente. Os etimólogos debatem se as raízes em latim significam "contra a sujeira" ou "fora de cenário" (*i.e.*, indigno de ocupar a nossa atenção no centro do palco). O

Supremo Tribunal dos Estados Unidos, no processo *Fanny Hill* em 1966, ofereceu três testes para a obscenidade. Em primeiro lugar, o material obsceno apela ao interesse lascivo (*i.e.*, pretende despertar pensamentos e desejos lascivos). Em segundo lugar, é obviamente ofensivo aos padrões que prevalecem na comunidade. Em terceiro lugar, é privado de qualquer justificativa social. As disputas, bem como as batalhas legais, normalmente têm limitado a discussão da obscenidade às questões sexuais, embora o significado essencial do termo possa muito bem incluir outras formas de obscenidade (*e.g.*, a violência).

A dificuldade em combater a obscenidade através da censura e de denúncia legal dos comerciantes da obscenidade deve-se a várias razões. Primeira: há um receio compreensível de limitar a liberdade de expressão e de associação. Segundo: às vezes é difícil distinguir entre o interesse artístico ou estético e um apelo ao interesse lascivo. Terceiro: "justificativa social" pode ser argumentado em bases muito indiretas. Quarto: é difícil verificar quais são os "padrões comunitários", especialmente numa era de grande efervescência e declínio desses padrões. Como resultado, a maioria das restrições legais contra a obscenidade tem sido eliminada ou gravemente subvertida nas últimas décadas.

Uma resposta cristã à obscenidade começa com o resumo de Paulo: "Tudo o que é verdadeiro, tudo o que é respeitável, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é de boa fama, se alguma virtude há e se algum louvor existe, seja isso o que ocupe o vosso pensamento" (Fp 4.8). Muita coisa na Bíblia, é claro, nos conclama a considerar, às vezes em termos vívidos e realistas, o problema do mal ao nosso redor. Devemos considerar a aflição do nosso próximo e da nossa cidade. Obscenidade, no entanto, é deixar a situação como está, ou, pior ainda, achar gratificação ou prazer em olhar para a degradação (sexual ou não). O discípulo cristão é conclamado a conhecer a situação de modo realista e depois visualizar a redenção do próximo e trabalhar nesse sentido. A obscenidade é um erro porque desumaniza tanto o participante quanto o observador. Ambos são deixados num nível consideravelmente abaixo daquele que Deus planejou para eles.

Uma questão mais difícil diz respeito à política social e à responsabilidade do cristão fora da comunidade cristã. Uma vez que os padrões de vestuário e o significado da linguagem são historicamente condicionados (até mesmo para a igreja) e, portanto, a percepção de obscenidade varia de uma geração para outra, é essencial que o discernimento moral ocorra numa comunidade cristã que tem espírito de oração. Com base no amor genuíno ao próximo, no entanto, parece claro que os cristãos devem lutar para que haja restrições, inclusive censura a matérias obscenas que retratem pessoas de um modo cruel e desumanizante, e que contribuam para o ambiente depravado de hoje. É, também, por amor genuíno ao próximo que os cristãos deveriam se esforçar para proteger as crianças dos ataques frontais de material obsceno nas bancas de jornais, na televisão e através do correio.

Embora os pecados sexuais recebam a plena censura que merecem nas Escrituras, os cristãos não devem permitir que seu zelo contra a obscenidade sexual encubra seu zelo para combater a violência, a desonestidade, a cobiça e outros pecados que também são condenados na Bíblia. Finalmente, os cristãos devem lembrar que sua vocação primária não é agir negativamente como refreadores do mal, mas positivamente como promotores do evangelho e do bem. A resposta cristã à obscenidade sexual é promover uma verdadeira apreciação da sexualidade dentro das condições estabelecidas pelo Criador e Redentor. A solução para todas as formas de obscenidade é a promoção dos interesses do reino de Deus.

D. W. GILL

Veja também PORNOGRAFIA.

Bibliografia. P. C. Cotham, *Obscenity, Pornography, and Censorship*; G. D. Everett, *DCE*, 466-68.

ÓDIO. O hebraico é *šānē'* e o grego é *miseō*. A duas palavras têm como seu significado básico a forte oposição ao amor. O antônimo direto de odiar é amar.

No AT e na LXX, a palavra é usada quando duas pessoas são inimigas uma da outra (*e.g.*, Gn 26.27; 2 Sm 5.8; 1 Rs 22.8).

É dito que Deus odeia. Todo o pecado é odiado por Ele, porque Ele é totalmente santo e está inteiramente separado do pecado. Deve-se notar, em especial, o fato de que Deus odeia o falso culto (*e.g.*, Dt 12.31; 16.22; Jr. 44.4). A idolatria é uma abominação para Deus (Am 5.21; Os 9.15; Is 61.8). O ódio divino fala da Sua total oposição e aversão ao pecado.

Declara-se que os que dizem ser de Deus também odeiam o mal (Sl 97.10). Este ódio ao mal da parte dos justos é causado por seu relacionamento com Deus e seu amor a Ele (Ex 18.21; Is 33.15; Sl 119.104). Esse ódio àquilo que o próprio Deus odeia é o resultado da fé implícita nEle: amor ao que Ele ama e desprezo àquilo que Ele despreza. Em todas as partes das Escrituras, os ímpios amam o mal e odeiam o bem, e os justos amam o bem e odeiam o mal.

Quando Esaú é rejeitado por Deus, na Sua sabedoria soberana, e não pode ser aquele por meio de quem viria o Descendente Escolhido, essa rejeição é descrita como "ódio" (Ml 1.2-3; cf. Rm 9.13). Esse "ódio" não é uma aversão forte contra Esaú, mas uma recusa em escolhê-lo no sentido como Jacó foi escolhido. Com certeza, isso ressalta a livre escolha de Deus e o mistério da eleição divina.

Cristo lembrava freqüentemente aos Seus próprios discípulos a respeito do ódio que seria dirigido contra o povo de Deus. Esse ódio estava presente quando Ele vivia na terra, e continuaria no futuro (Jo 15.18-23).

O contraste entre o amor e o ódio parece chegar ao clímax nos escritos de João. Aquele que pratica o mal odeia a luz e não se chega para ela, temendo que suas obras más sejam reveladas (Jo 3.20). Posto que o mundo odeia a Deus Filho, também odeia a Deus Pai (Jo 15.23). Porque os que são de Deus amam ao Pai e ao Filho, o mundo odeia a eles também (Jo 15.18; 17.14). Aquele que odeia o crente vive na própria esfera das trevas, e não da luz (1 Jo 2.9, 11; 3.15; 4.20).

O Senhor Jesus exortou Seus discípulos a amarem a todos, mesmo àqueles que odiavam a eles (Lc 6.27). Nunca deviam pagar o ódio com ódio. O povo de Deus deve ter forte aversão e ódio ao mal, mas um amor profundo e permanente a Deus e à justiça. O ódio, como atitude maligna, nunca deve caracterizar o crente. Tal atitude não é compatível com o espírito que se assemelha ao de Cristo. É uma das obras da carne (Gl 5.20). Uma indicação verdadeira de quanto uma pessoa ama a Deus é o quanto ela odeia o mal.

R. P. LIGHTNER

Bibliografia. W. Foerster, *TDNT*, II, 811-15; O. Michael, *TDNT*, IV, 683-94; G. Van Groningen, *TWOT*, II, 874; *WBE*, I, 758.

OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS. O ensino bíblico sobre as festas e os sacrifícios está no próprio âmago da história da salvação. Qualquer tentativa teológica de penetrar nos mistérios da reconciliação, da eclesiologia e da escatologia

pressupõe uma compreensão apropriada daquilo que Deus requer da parte do Seu povo antes e depois de Cristo.

Logo de início, deve-se fazer uma distinção entre "oferta" e "sacrifício". A palavra "oferta" denota várias categorias de ofertas ao Senhor: (1) uma oferta compulsória a ser total ou parcialmente queimada no altar; (2) uma oferta voluntária a ser queimada parcialmente no altar e a ser consumida pelos sacerdotes e pelos israelitas como uma refeição comunitária; (3) o dízimo do produto da terra e da multiplicação dos rebanhos. A palavra "sacrifício" denota o modo específico de apresentar certas oferendas. A palavra *zebah* ("sacrifício") relaciona-se com a palavra *mizbēah* ("altar"), e os dois substantivos têm conexão com o verbo hebraico que significa "abater". Somente três categorias de ofertas devem ser consideradas como sacrifícios: a oferta pelo pecado, a oferta pela culpa e o holocausto. Assim, é possível dizer que todos os sacrifícios são ofertas, mas nem todas as ofertas são sacrifícios. Visto que a palavra "oferta" também abrange os sacrifícios, faremos referência às várias *ofertas*. A palavra traduzida "oferta" é derivada do verbo hebraico que significa "trazer perto" (Lv 7.16, onde ARC e ARA têm "oferecer"), como uma expressão do ato físico de trazer um objeto como oferta ao Senhor. As ofertas devem também ser distinguidas do dízimo.

O dízimo era uma das ofertas tributárias impostas sobre Israel. Havia regulamentos rigorosos ligados ao dízimo (*ma'asēr*, Lv 27.30-33; Nm 18.21-32; Dt 14.22-29; 26.2-15). Todas as colheitas e todo o aumento do gado eram sujeitos ao dízimo. O dízimo de grãos e de frutas podia originalmente ser trocado por prata, mas o israelita era obrigado a acrescentar 20% do valor corrente antes de levar a prata ao templo. Ele não tinha o direito de redimir o dízimo do rebanho ou da manada. Em Jerusalém, o povo tinha licença de trocar a prata por grãos, vinho, azeite e por tudo o mais que pudesse promover a alegria do povo na presença do seu Deus (Dt 14.23-27). Os levitas e os pobres também desfrutavam de uma parte do dízimo. A cada terceiro ano, no entanto, o dízimo era reservado para os levitas e para os que estivessem passando necessidade financeira (Dt 14.28-29). O dízimo também funcionava como um tipo de imposto para sustentar o templo e seus funcionários. O dízimo era retido pelos funcionários do templo, para seu próprio uso. Os animais eram marcados para indicar que pertenciam ao templo, e os cereais, os legumes e as frutas eram armazenados ou vendidos. Uma administração era encarregada do armazém, para o bem-estar contínuo dos funcionários (Ne 13.13; cf. Ml 3.10; Ne 10.38-39; 12.44; 13.5; 2 Cr 31.4-14).

A prática do sacrifício tem sido amplamente debatida desde a publicação da obra de J. Wellhausen *Prolegomena to the History of Israel* ("Prolegômenos à História de Israel, 1885). Segundo Wellhausen, o sistema sacrificial era um desenvolvimento posterior do costume de desfrutar de uma refeição sacrificial (cf. 1 Sm 9.13; 16.2-5). Nos círculos de estudos do AT, prevalecia a pressuposição de que a oferta segundo o AT poderia ser mais bem analisada por meio de referências às práticas das sociedades primitivas tais como a dos beduínos. O estudo de W. R. Smith (*The Religion of Semites*, "A Religião dos Semitas", 1894) apoiou a conclusão de Wellhausen ao argumentar que a refeição sacrificial, como uma expressão da comunhão entre Deus e os seres humanos, era a expressão rudimentar da idéia sacrificial. O wellhausianismo sustentava que a idéia do sacrifício como expiação pelo pecado teria sido desenvolvida e sistematizada no período pós-exílico.

As escavações arqueológicas têm contribuído grandemente para um melhor entendimento do sacrifício no Oriente Próximo antigo. As descobertas de templos, ossos de animais sacrificiais, objetos cultuais e coletâneas de documentos têm demonstrado como as nações tinham rituais esmerados e idéias altamente desenvolvidas com respeito ao sacrifício. Na Mesopotâmia, o propósito dos sacrifícios

era fornecer alimentos para os deuses. Os materiais ugaríticos revelam uma terminologia altamente desenvolvida que tem muitas palavras em comum com os termos sacrificiais em hebraico. O paralelismo na prática e na terminologia entre as leis sacrificiais do AT e as do Oriente Próximo é instrutivo, mas neste artigo, o sistema sacrificial será limitado ao AT e às suas práticas nos tempos de Jesus.

Categorias de Ofertas. As ofertas podem ser classificadas como (1) propiciatórias (expiação por compensação): oferta pelo pecado, oferta pela culpa; (2) dedicatórias (de consagração): holocausto, oferta de manjares, libação; (3) comunitárias (de comunhão): oferta pacífica, oferta movida, oferta de ações de graças, voto, oferta voluntária.

A primeira menção de uma oferta na Bíblia acha-se na história de Caim e Abel. Tanto Caim como Abel ofereceram um tipo de oferta de dedicação (*minḥâ*, Gn 4.3-4). Depois do dilúvio, Noé apresentou uma oferta de dedicação (*ʿōlâ*, Gn 8.20). Há espaço para debate quanto à natureza das ofertas patriarcais. Alguns estudiosos argumentam que se tratavam de uma refeição comunitária, ao passo que outros argumentam em favor da *ʿōlâ* (dedicatória). É significante que as ofertas mencionadas ou aludidas antes da legislação mosaica são dedicatórias ou comunitárias, mas não expiatórias. A distinção é importante, porque a oferta expiatória somente faz sentido quando a lei já foi introduzida.

A prática veterotestamentária de trazer ofertas e sacrifícios era cuidadosamente regulamentada. Havia certos tipos de ofertas, ocasiões específicas para trazer uma oferta, restrições quanto ao tipo, à qualidade do animal e ritos prescritos de acordo com o tipo da oferta. Os propósitos dos preceitos eram ensinar a Israel que (1) Deus ordenou as maneiras segundo as quais as pessoas devem aproximar-se dEle; (2) por causa do pecado e da culpa, ninguém pode aproximar-se livremente do Senhor; (3) tudo quanto uma pessoa possui foi recebido do Senhor e, como conseqüência, ela deve ao Senhor reconhecimento perpétuo pelas Suas misericórdias. A apresentação de qualquer oferta exigia o cumprimento dos regulamentos prescritos, bem como amor ao Senhor. Os profetas freqüentemente clamavam por obediência mais do que sacrifício (1 Sm 15.22-23; Is 1.10-20), por louvor ao Senhor mais do que ofertas (Os 14.2) e por humildade (Mq 6.8). Os profetas não se opunham às ofertas, como alguns têm postulado. Eram inspirados pela visão de um Israel fiel correspondendo livremente com fé e obediência aos regulamentos dados na lei.

Várias passagens no Pentateuco descrevem as ofertas com muitos pormenores (Ex 20.24-26; 34.25-26; Lv 1-7; 17; 19.5-8; Nm 15; 28-29; Dt 12). Lv 1-7 expõe a ordem dos vários tipos de ofertas. A seqüência segundo a qual as ofertas são consideradas não é lógica nem cronológica. Várias ofertas são divididas segundo a sua natureza. Aquelas ofertas que, segundo a descrição, são "de aroma agradável ao SENHOR" são pormenorizadas nos caps. 1-3. São: o holocausto, ou oferta queimada (1.3-17), a oferta de manjares (2.1-16) e o sacrifício pacífico (3.1-17). Lv 4.1 — 6.7 descreve os dois tipos de ofertas expiatórias (4.1 — 5.13): a oferta pelo pecado (4.1 — 5.13) e a oferta pela culpa (5.14 — 6.7). O restante dos capítulos 6 e 7 contém os regulamentos sobre a distribuição das porções dos sacerdotes e sobre a refeição comunitária. As coisas ofertadas consistiam nas posses que os israelitas usavam para ganhar a vida, tais como gado, ovelhas, cabritos, cereais, vinho (uvas). É comum acreditar que os israelitas podiam apresentar a Deus qualquer alimento que fosse ritualmente limpo para eles (peixes, Lv 11.9, e animais do campo, Dt 12.22). No entanto, isso não acontecia, pois os peixes e os animais do campo nunca foram incluídos nos tipos de ofertas especificados pelo Senhor. Um alimento ritualmente impuro não podia ser trazido como oferta, e nem todo o alimento "puro" devia ser oferecido ao Senhor.

Além dos muitos textos que se encontram na legislação mosaica, os Livros Históricos também fornecem informações a respeito da prática de ofertas ao Senhor. As Escrituras sugerem que havia uma certa ordem segundo a qual as ofertas eram apresentadas a Deus. A oferta pelo pecado ou pela culpa devia ser apresentada em primeiro lugar como expiação pelo pecado. A oferta dedicatória, seja uma oferta queimada, seja uma oferta de manjares, podia ser apresentada em seguida. Além da oferta dedicatória, oferecia-se uma oferta pacífica para simbolizar a gratidão do povo e seu desejo de comunhão com Deus. Esta ordem é exemplificada em Ex 29.10-34, o relato da consagração dos sacerdotes. Em primeiro lugar, era oferecido um novilho como sacrifício pelo pecado (v. 14). Depois, era apresentado um carneiro como holocausto (v. 18). Finalmente, porções de um carneiro, um pão, um bolo de pão azeitado e uma obreia (vv. 22-23) eram apresentados como oferta pacífica.

Ofertas Propiciatórias. Requeria-se uma oferta expiatória quando um israelita tornava-se ritualmente impuro ou tinha pecado, por ignorância, contra Deus ou seu próximo. Os dois tipos de oferta expiatória são a oferta pelo pecado e a oferta pela culpa.

A Oferta pelo Pecado (*ḥăṭṭā't*, Ex 29.14, 36; Lv 4). Todo israelita, cidadão comum, ou o próprio sumo sacerdote, tinha a obrigação de fazer uma oferta pelo pecado. Aquilo que era oferecido dependia da posição do indivíduo dentro da comunidade. Um pobre podia cumprir as exigências oferecendo duas rolas, ou dois pombinhos (Lv 5.7), ou podia oferecer a décima parte de um efa de farinha fina (Lv 5.11; cf. Hb 9.22). O israelita de recursos modestos podia trazer uma cabra (Lv 4.28) ou uma cordeira ao altar (4.32). Os líderes da comunidade tinham que trazer um bode (4.23), e o sumo sacerdote, bem como a congregação como um todo, tinha que sacrificar um novilho (4.3, 14).

A oferta pelo pecado era apresentada em três circunstâncias. Em primeiro lugar, era exigida para a purificação ritual. As mulheres depois do parto (Lv 12.6-8), as vítimas da lepra (Lv 14.13-17, 22, 31), aquelas que tinham abscessos e hemorragias (Lv 15.15, 30) e os nazireus que tivessem tido contato com um cadáver (Nm 6.11, 14, 16) estavam entre aqueles que precisavam fazer uma oferta pelo pecado a fim de serem considerados cerimonialmente puros. Uma segunda ocasião para a qual uma oferta pelo pecado era necessária era quando um israelita pecava sem intenção premeditada contra a lei de Deus (Nm 15.25-29). Finalmente, as ofertas pelo pecado eram feitas em cada uma das festas religiosas hebraicas, tais como a páscoa (Nm 28.22-24), a festa das semanas (Nm 28.30), a festa dos tabernáculos (Nm 29.16, 19), a festa da lua nova (28.15), a festa das trombetas (Nm 29.5) e o dia da expiação (Nm 29.11).

A Oferta pela Culpa (*'āšām*, Lv 5.14-6.7; 7.1-7). O segundo tipo de oferta expiatória era a oferta pela culpa, que consistia no pagamento de uma indenização ou multa. A oferta pela culpa era um meio de fazer restituição quando as exigências sociais, religiosas ou rituais não tinham sido observadas. Era exigida de qualquer israelita que tivesse defraudado a Deus ou a um outro israelita. Quer o delito fosse contra Deus, quer contra uma pessoa, a parte culpada tinha que pagar uma restituição plena. Além disso, era exigido do transgressor que pagasse um acréscimo de um quinto do valor dos bens que tinha defraudado. Esta oferta adicional usualmente era um carneiro (Lv 5.15).

A oferta pela culpa era necessária sempre que uma pessoa, por ignorância, deixava de cumprir sua obrigação diante de Deus nos sacrifícios, nos serviços, ou na obediência à aliança. Além disso, se um indivíduo pecasse contra um compatriota israelita da mesma maneira, exigia-se dele que fizesse uma oferta pela culpa. Isso significava sacrificar um carneiro a Deus e pagar a indenização mais uma multa de 20% à parte lesada. O culpado devia fazer sua oferta com confissão do seu pecado. Caso seu pecado fosse contra outro israelita, tinha que fazer plena restituição, inclusive a

multa de 20%, antes de ser aceita a sua oferta a Deus (cf. Mt 5.23-24).

Ofertas Dedicatórias. Três ofertas são caracterizadas por serem "agradáveis" ao Senhor. São: o holocausto (Lv 1), a oferta de manjares (Lv 2) e o sacrifício pacífico (Lv 3). A expressão "aroma agradável ao SENHOR" é uma expressão idiomática padronizada que denota que Deus aceita as ofertas dos israelitas e que tem prazer nelas. O sacrifício de Noé depois do dilúvio era uma oferta desse tipo (Gn 8.21). As ofertas dedicatórias pressupõem a existência e a observância das ofertas expiatórias no período da revelação mosaica. As ofertas dedicatórias não eram aceitas por Deus, a não ser que Israel apresentasse antes as ofertas expiatórias exigidas.

A Oferta Queimada ou o Holocausto (*'ōlâ*, Lv 1.3-17; 6.8-13). Qualquer israelita podia apresentar um holocausto. Um novilho (1.3-5), um carneiro ou um cabrito (1.10) e uma ave (1.14) eram todos considerados sacrifícios apropriados. A oferta era feita com o transgressor colocando sua mão no animal antes de este ser abatido (1.4). Depois de o animal ter sido abatido, seu sangue era aspergido no altar (1.5) ou no lado do altar (1.15). O sacerdote passava, então, a lavar cuidadosamente a oferenda, a cortá-la em pedaços e a dispor esses pedaços sobre o altar (1.6-9, 12-13).

As Escrituras indicam uma estreita associação entre o holocausto e a oferta pelo pecado. Esses dois tipos de ofertas eram exigidos juntos durante a festa da lua nova (Nm 28.11-14), a páscoa (Nm 28.19-24), a festa das semanas (Nm 28.26-29), festa das trombetas (Nm 29.2-4), o dia da expiação (Nm 29.8), e a festa dos tabernáculos (Nm 29.12-38). O holocausto era exigido, ainda, em acréscimo à oferta pelo pecado depois de um parto (Lv 12.6-8), de abscessos (Lv 15.14-15), de hemorragias (Lv 15.29-30), e da contaminação durante o nazireado (Nm 6.10-11). A associação entre a oferta pelo pecado e o holocausto sugere que, antes de o adorador poder dedicar-se totalmente ao Senhor (o que é simbolizado pelo holocausto), deve saber que seus pecados já foram expiados (o que é simbolizado pela oferta pelo pecado).

A relação que existia entre a oferta pelo pecado, a oferta queimada e a oferta de ações de graças pode ser vista no relato bíblico em 2 Cr 29.20-31, onde foram feitas ofertas sob a liderança do rei Ezequias. Depois da purificação do templo e da consagração de todos os utensílios, o rei Ezequias e os líderes de Jerusalém trouxeram animais como uma oferta "para expiação de todo o Israel". Os holocaustos passaram, então, a ser oferecidos ao Senhor. Durante o sacrifício dos holocaustos os levitas e os sacerdotes cantavam e tocavam os seus instrumentos. Depois dos sacrifícios, a assembléia inteira adorou a Deus. Depois desse período de adoração, mais holocaustos e ofertas de ações de graças foram apresentados. Essa combinação de ofertas pelo pecado, ofertas queimadas e ofertas de ações de graças expressou a necessidade que os israelitas sentiam da expiação, sua dedicação a Deus e sua gratidão pela Sua bênção.

A Oferta de Manjares (*minhâ*, Lv 2.1-16; NIV "oferta de cereais"). O termo hebraico *minhâ* precisa de mais esclarecimento. O significado da raiz é "oferta", e no seu sentido mais básico é encontrado cerca de trinta e cinco vezes, com o significado de "tributo" ou "dádiva" (cf. Gn 43.15; Jz 3.15-19). Num contexto ritual, pode referir-se a qualquer sacrifício (Is 66.20). Como oferta dedicatória, a *minhâ* geralmente acompanhava outras ofertas de consagração (*'ōlâ* e *nesek*).

A oferta era apresentada por todos os israelitas, inclusive os sacerdotes. Consistia principalmente de farinha fina (Lv 2.1-3), obreias, pães asmos e bolos (2.4-10), ou espigas verdes de cereais (2.14-16). Uma porção da oferta de manjares era queimada juntamente com incenso (2.1-2). A *'azkārâ* é o nome técnico da porção. Relaciona-se com o verbo hebraico *zākar*, "lembrar-se" ou "lembrança", por ser um memorial diante de Deus do aroma suave do incenso queimado juntamente com a oferta de manjares.

Essa oferta geralmente era apresentada juntamente com o holocausto (cf. Nm 28-29) e com o sacrifício pacífico (Lv 7.12-14; Nm 15.4-10). Havia ocasiões adicionais que exigiam a oferta de manjares: as cerimônias associadas com a purificação ritual do leproso (Lv 14.10, 20ss.), a conclusão de um voto de nazireado (Nm 6.15-21), e possivelmente também com a purificação ritual depois do nascimento de uma criança, etc. (veja acima, as ocasiões para o holocausto). É possível que a oferta não tenha sido feita no dia da expiação (Lv 16.3ss.). A oferta de manjares sempre era feita juntamente com o sacrifício pacífico.

A Libação (*nesek*, Nm 28.14; 29.6). Assim como no caso da oferta de manjares, qualquer pessoa podia apresentar uma libação ("oferta de bebida"). Ela acompanhava tanto os holocaustos quanto os sacrifícios pacíficos (Nm 15.1-10). A quantidade de vinho dependia do tamanho do animal a ser sacrificado (metade de um him para um novilho, a terça parte para um carneiro, e a quarta parte para um cordeiro). A oferta visava agradar ao Senhor (Nm 15.7) e era esperada como uma oferta diária (Nm 28.7) e no sábado (28.9), na lua nova (28.14) e nas festas anuais.

Ofertas Comunitárias. Além das ofertas exigidas, o adorador podia apresentar ofertas voluntárias. Não faziam expiação pelos pecados, mas eram complementares às ofertas expiatórias e dedicatórias. As ofertas comunitárias são às vezes mais difíceis de distinguir, visto que várias ofertas são aspectos de um só tipo de oferta.

Ofertas Pacíficas (*š^{e}lāmîm*, Lv 3; 7.11-36; NIV "ofertas de comunhão"). Qualquer israelita podia apresentar uma oferta pacífica além dos sacrifícios feitos para a expiação e a consagração. Visto tratar-se de uma oferta voluntária, algumas qualificações para os animais sacrificiais eram menos exigentes (eram permitidos animais machos ou fêmeas, Lv 3.1, 6). O animal era abatido à entrada do átrio externo (Lv 3.1-2, 7-8, 12-13) e seu sangue era espargido sobre o altar (3.2, 8, 13). As entranhas eram inteiramente queimadas. O sacerdote tinha licença de levar o peito e comê-lo com sua família num lugar limpo. Antes de tomá-lo para si, o sacerdote tinha que reconhecê-lo como oferta levantada (*t^{e}rûmâ*). Tinha que levantar para o alto a porção dele para deixar claro que era do Senhor (Lv 7.34; Ex 29.27-28). Depois ele tinha que agitá-la como oferta movida (*t^{e}nûpâ*) para simbolizar que era do Senhor, e que era pela provisão divina que viria a pertencer ao sacerdote como alimento. O ofertante também podia apresentar bolos asmos como parte da oferta de ações de graças (*zebaḥ tôdâ*, Lv 7.12; NIV: "expressão de gratidão"). A oferta de ações de graças é geralmente considerada como um sinônimo da oferta pacífica. O sacerdote também tinha licença de tomar um dos bolos asmos, movê-lo como oferta movida e consumi-lo.

A última etapa da oferta pacífica era a refeição comunitária, onde o ofertante e sua família desfrutavam daquelas partes da oferta que não tinham sido queimadas nem levadas pelo sacerdote (Lv 7.15-17). As regras rigorosas estipulavam que ela devia ser comida por pessoas ritualmente puras, em um lugar ritualmente puro perto do santuário, e declaravam qual era o período de tempo durante o qual o alimento podia ser desfrutado.

Regularmente, a oferta pacífica era feita durante a festa das semanas (Lv 23.19-20) como símbolo de gratidão a Deus. Era associada ao voto do nazireado (Nm 6.17-20) e à ordenação de um sacerdote (Ex 29.19-34; Lv 8.22-32). Freqüentemente era feita uma oferta pacífica durante ou depois de períodos de perigos, adversidades, ou renovação espiritual da nação, tais como guerra, fome, pestilência, dedicação do Templo e reformas.

Ofertas Voluntárias. Essas ofertas incluíam as dádivas apresentadas para cumprir um voto (ofertas votivas, ou "votos", Lv 7.16-17; 22.21; 27; Nm 6.21; 15.3-16; 30.11). O voto era feito como parte de um pedido a Deus, e depois pago quando o pedido era

concedido, ou podia ser uma resposta voluntária à bondade de Deus. O cumprimento desse último voto coincide com a oferta de ações de graças (*tôdâ*, Lv 7.12-13, 15; 22.29; 2 Cr 33.16; Sl 50.14, 23; 116.17). Outro tipo de oferta voluntária (*n*[e]*dābâ*, Ex 35.27-29; 36.3; Lv 7.16; Nm 15.3; Dt 12.17; 16.10; 23.23; Ez 46.12). Por causa da natureza espontânea da oferta voluntária, um boi ou um carneiro desproporcionado era aceitável (Lv 22.23).

A ênfase dada aos sacrifícios e ofertas no AT é uma revelação de Deus para Israel. Expressa a gravidade do pecado e a graça de Deus, que pelo derramamento de sangue os pecados do homem podem ser expiados de modo que o israelita pudesse saber que estava reconciliado com Deus. O sistema complexo de sacrifícios e de ofertas ensinava que o homem deve saber aquilo que Deus exige dele e que o homem deve assegurar-se de que está agradando a Deus pela renovação do seu coração e das suas motivações à medida que dá parte dos seus bens ao Deus Onipotente. Os sacrifícios expiatórios, no entanto, não faziam expiação por todos os pecados. Somente pecados sem intenção premeditada, atos de desonestidade inadvertida e casos específicos de fraude eram passíveis de expiação. Qualquer violação do Decálogo exigia a pena de morte.

Sacrifícios e Ofertas no NT. Jesus sustentava o sistema sacrificial. Foi para o templo na páscoa e participou da refeição pascal. Ordenou que os leprosos fossem aos sacerdotes para se submeterem à purificação ritual e levar as ofertas exigidas pela lei (Mt 8.4; cf. Lc 17.14). No Sermão da Montanha, nosso Senhor não rejeitou as ofertas sacrificiais, mas ressaltou que a pessoa devia ir primeiro reconciliar-se com o seu irmão antes de poder se reconciliar com Deus (Mt 5.23-24). Depois da crucificação e da ascensão de Jesus, os apóstolos aplicavam a linguagem veterotestamentária do sacrifício e da expiação ao sacrifício de Jesus (Rm 3.25; 8.3). A Epístola aos Hebreus demonstra em especial, como o sistema sacrificial do AT é cumprido por Jesus, como o Sumo Sacerdote da Nova Aliança, por cujo sangue todos os pecados podem ser expiados, e por Quem o cristão pode ser fortalecido para realizar obras que agradem a Deus (Hb 13.20-21). Paulo, da mesma maneira, exortava os cristãos em Roma a se oferecerem como sacrifício vivo a Deus, como oferta dedicatória (Rm 12.1-2).

W. A. VAN GEMEREN

Bibliografia. G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*; H. H. Rowley, "The Meaning of Sacrifices in the OT," *BJRL* 23:74-110; N. H. Snaith, "Sacrifices in the OT," *VT* 7:308-17; B. A. Levine, "The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch," *JAOS* 85:307-18, e "Comments on Some Technical Terms of the Biblical Cult," *Lesh* 30:3-11; J. Milgrom, "The Function of the *hattat* Sacrifice," *Tar* 40:1-8, "A Prolegomena to Leviticus 17:11," *JBL* 90:149-56, "A Chapter in Cultic History," *Tar* 42:1-11, e "The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East," *IEJ* 22:33-38; P. A. H. de Boer, "An Aspect of Sacrifice," *VT* Supplement 23:27-47; M. Haran, "The Passover Sacrifice," *VT* Supplement 23:86-116; D. J. McCarthy, "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice," *JBL* 92:205-10; H. C. Brichto, "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement," *HUCA* 47:19-55; D. Davies, "An Interpretation of Sacrifice in Leviticus," *ZAW* 89: 387-99;R. Abba, "The Origin and Significance of Hebrew Sacrifice," *BTB* 7:123-38; H. H. Gadegaard, "On the So-called Burnt Offering Altar in the OT," *PEQ* 110:35-45.

OFICIAIS ECLESIÁSTICOS. Ancião. Um líder da igreja do NT, equivalente ao bispo no período primitivo; sua função era governar a igreja para o bem espiritual do povo. Uma congregação podia ter mais que um ancião. As qualificações do presbítero acham-se em Tt 1.5-9.

Arcebispo. Aquele que preside sobre uma "província" na Igreja Anglicana ou na

Igreja Romana. Uma província é uma área geográfica onde são agrupadas várias dioceses visando propósitos administrativos; o bispo da sé principal ou da arquidiocese é chamado arcebispo ou metropolitano. O termo, derivado do Império Romano, remonta a c. 350 d.C. (Derivações: gr. *arqui*, "principal", e *episkopos*, "superintendente, bispo").

Arcediago. Um clérigo que exerce autoridade administrativa que lhe é delegada por um bispo. Os deveres são de um caráter geral disciplinar; incluem, também, uma responsabilidade específica pelo patrimônio temporal da igreja. Originalmente, o arcediago era o presidente dos diáconos que assistiam o bispo (daí o nome *oculus et manus episcopi*). O cargo ocasionalmente tem tido o direito à sucessão.

Arcipreste. O termo descreve um sacerdote que ocupa um cargo de preeminência, *e.g.*, o sacerdote mais graduado numa cidade. O arcipreste na igreja primitiva freqüentemente realizava deveres litúrgicos e administrativos durante a ausência do bispo. Numa data posterior, o arcediago era responsável pelas funções administrativas e o arcipreste, pelas funções sacerdotais. Na Igreja Romana e na Ortodoxa Oriental, o título é essencialmente honorífico.

Bispo. Nos tempos do NT, o líder de uma congregação era chamado bispo ou presbítero. Logo, os dois tornaram-se cargos separados, e o bispo veio a ser o pastor principal que governava várias igrejas numa só área geográfica. Durante a reforma, algumas das igrejas protestantes recém-formadas abandonaram o título de bispo e voltaram para o título de presbítero. Bispos de áreas grandes ou importantes são chamados de várias maneiras: papa, patriarca, metropolitano e arcebispo

Bispo Auxiliar. Na igreja primitiva, o bispo era o líder da comunidade cristã local. Com o crescimento das igrejas e o agrupamento geográfico de igrejas em dioceses, tornou-se necessário que as responsabilidades da supervisão espiritual e do ministério episcopal fossem repartidas. Vários títulos têm sido usados para descrever os bispos criados para esse papel, tais como assistente, auxiliar, coadjutor e sufragâneo, sendo que cada um desses títulos tem seu próprio significado. O termo "auxiliar" é mais usado na Igreja Católica Romana nos dois lados do Atlântico, e, diferentemente de "coadjutor", não carrega quaisquer implicações de sucessão.

Bispo Coadjutor. Um bispo que ajuda o bispo diocesiano a administrar e servir a diocese. Na Igreja Católica Romana desde o Concílio Vaticano II, o bispo coadjutor sempre tem o direito à sucessão, ao passo que o bispo auxiliar não o tem. Esse costume nem sempre se aplica no anglicanismo. O coadjutor é um bispo verdadeiro em todos os sentidos (corretamente ordenado e com poderes para ordenar), mas precisa da permissão do bispo diocesano para atuar na diocese.

Bispo Sufragâneo. O termo pode ser aplicado a bispos em dois sentidos principais. Em primeiro lugar, todos os bispos diocesanos são sufragâneos quando se reúnem com o arcebispo ou o metropolitano no sínodo e lançam o seu "sufrágio". Em segundo lugar, e de modo mais geral, os assistentes dos bispos diocesanos são descritos como sufragâneos.

Cardeal. Na Igreja Católica Romana, os cardeais ocupam uma posição imediatamente abaixo do papa e, reunidos em consistório, agem como seus conselheiros imediatos. Quando ocorre uma vaga no papado, são eles que se reúnem em sessão secreta para eleger um novo papa. Há três categorias de cardeais: cardeais-sacerdotes, cardeais-diáconos e cardeais-bispos.

Cônego. Um membro do capítulo de uma catedral. O cargo é assumido por nomeação ou por eleição. "Cônegos residentes" formam parte do quadro de funcionários de uma catedral e têm responsabilidade geral pela manutenção regular dos cultos, pelos cuidados do patrimônio, etc. Os cônegos "não-residentes" (ou

cônegos eméritos) não têm salário mas desfrutam de certos privilégios, inclusive um lugar na catedral. O título original ("cânon") deriva-se do fato de que na idade média os capítulos costumavam ser compostos de clérigos que viviam segundo uma regra (cânone) de vida.

Cura. Originalmente um clérigo que tinha a "cura" das almas; hoje, um clérigo (seja diácono, seja sacerdote) que ajuda um pároco. Cura é o termo popularmente usado para descrever um clérigo assistente ou sem benefício.

Deão. O cabeça de uma catedral, de categoria imediatamente inferior à do bispo. Preside o capítulo e é responsável pela ordem e pelo governo de uma catedral. O título também é usado num sentido não-eclesiástico, *e.g.*, o deão de um colégio ou o deão de uma faculdade.

Deão Rural. O título do clérigo que é nomeado por um bispo para presidir várias paróquias agrupadas. O deão rural age como um vínculo entre o bispo e os clérigos, mas suas funções agora têm sido cada vez mais eclipsadas e substituídas por aquelas do arcediago.

Diácono, Diaconisa. Um cargo na igreja primitiva que enfatizava o serviço, segundo o modelo de um cargo semelhante na sinagoga judaica. Os diáconos e as diaconisas tinham que deixar os apóstolos desembaraçados para outras obras do ministério (At 6.1-6). Suas qualificações são mencionadas em 1 Tm 3.8-13, e mulheres eram admitidas a essa ordem (Rm 16.1; 1 Tm 3.11).

Metropolitano. O título de um bispo que exerce poderes provinciais, e não meramente diocesanos. O título aparece pela primeira vez no quarto cânon do Concílio de Nicéia (325). Os metropolitanos são comumente chamados arcebispos ou primazes.

Moderador. Na Igreja Presbiteriana o moderador é o presbítero ou ancião que preside um presbitério, um sínodo ou uma assembléia geral. Ele somente tem o voto de desempate. É *primus inter pares* e exerce o cargo durante um período limitado (geralmente um ano).

Patriarca. Um título (que data do século VI) para os bispos das cinco sés principais: Roma, Alexandria, Antioquia, Constantinopla e Jerusalém.

Prebendário. O ocupante de um benefício de uma catedral. O título data da Idade Média, quando "prebendas" usualmente eram custeadas pelas receitas de vários patrimônios da catedral. O título usualmente tem sido substituído por "cânon".

Presbítero. Outro nome do "ancião".

Reitor. Historicamente, o reitor, ao ser distinguido do vigário, é o responsável pela paróquia cujos dízimos não são impropriados. Com a comutação dos dízimos, essa distinção já não existe. O título é usado na Escócia para o presidente de uma escola, e na Europa continental, para o cabeça secular de uma universidade. É, também, o título do chefe de uma casa jesuíta.

Superintendente. Na Igreja da Escócia, superintendentes foram nomeados pela primeira vez de acordo com o *Primeiro Livro de Disciplina* (1560), para supervisionar vários distritos territoriais. Embora desfrutem de certa medida de superioridade, estão sujeitos ao controle e à censura dos demais ministros associados com eles. Na Igreja Luterana, também há superintendentes, mas nas igrejas da Escandinávia, o título de "bispo" é mantido. O termo também se acha em algumas igrejas metodistas.

Vigário. Nos tempos medievais, quando uma igreja pertencia a um mosteiro, as rendas eram pagas ao mosteiro, e um monge era escolhido para cumprir os deveres da paróquia. Mais tarde, um sacerdote secular, chamado "vigário" (lat. *vicarius*, "um substituto"), era empregado. Hoje, o vigário é simplesmente o incumbido de uma paróquia, com a mesma posição e os mesmos deveres que um reitor.

S. B. BABBAGE

Veja também CARDEAL; PATRIARCA; MINISTRO; CLÉRIGOS; ORDENS MENORES; ORDENS MAIORES; ORDENS SANTAS; ORDENAR, ORDENAÇÃO; BISPO; DIÁCONO, DIACONISA; PRESBÍTERO; PAPADO; GOVERNO ECLESIÁSTICO.

OFÍCIO DIÁRIO (DIVINO). Os cultos diários de adoração preceituados para as Igrejas Católica Romana, Anglicana e Luterana. A palavra "ofício" provém do latim *officium*, que significa o cumprimento do dever e subentende uma cerimônia religiosa. Às vezes chamados os "cultos horários", os ofícios diários têm antecedentes dentro do judaísmo. Os judeus oravam na terceira, na sexta e na nona hora do dia. Este costume foi mantido no NT. Em Atos está registrado que Pedro e João subiram ao templo "para a oração da hora nona" (At 3.1) e que Pedro subiu ao eirado a fim de orar, "por volta da hora sexta" (At 10.9). Essa tradição judaica foi adotada pelo islamismo, que tem cinco horas de oração diária (de manhã, ao meio-dia, no meio da tarde, no entardecer e à noite). Já no século IV, os bispos da Igreja Católica deviam "conclamar o povo a vir regularmente à Igreja de manhã cedo e ao entardecer, todos os dias".

As orações congregacionais da manhã e da tarde foram desenvolvidas ainda mais pelas comunidades monásticas. Ali, os ofícios diários ou as horas canônicas (assim chamadas por causa dos cânones ou regras de Benedito de Núrsia) foram regularizados. Talvez a inspiração para isso tenha sido uma passagem no Saltério: "Sete vezes no dia eu te louvo pela justiça dos teus juízos" (Sl 119.164). Os monges oravam juntos em oito horários marcados todos os dias: (1) as vigílias, ou matinas, que começavam à meia-noite; (2) as laudes, que se seguiam imediatamente depois; (3) a prima, ao levantar do sol; (4) a terça, no meio da manhã (9 horas); (5) a sexta, ao meio-dia; (6) a nona, no meio da tarde (15 horas); (7) as vésperas, ao cair da tarde, e (8) as completas, antes de dormir. Cada ofício continha leituras das Escrituras, recitações do Saltério, orações, hinos e talvez um sermão. Com o tempo, cada horário assumiu um caráter distinto.

Enquanto todos os ofícios eram mantidos pelos católicos romanos, os reformadores anglicanos e luteranos davam ênfase principal às matinas e às vésperas (ou oração da tarde) como atos de adoração congregacional. As matinas (do latim: "da manhã") eram o culto inicial do dia. Sendo a primeira e mais benquista e variada das horas canônicas, veio a ser o culto normativo para o domingo de manhã (a oração da manhã) para os anglicanos e um rito diário para os luteranos (quando não era celebrada a Santa Ceia). As vésperas (do latim: "entardecer") eram um culto ao cair da tarde. Foram mantidas pelos luteranos e anglicanos como a "oração da tarde". As laudes (do latim: "louvor") eram menos comuns, embora tenham sido restauradas recentemente como um culto de louvor entre os protestantes.

C. G. FRY

Veja também ORAÇÃO DA MANHÃ; ORAÇÃO DA TARDE, VÉSPERAS; ADORAÇÃO NA IGREJA.

Bibliografia. L. D. Reed, *The Lutheran Liturgy*; J. G. Davies, *A Select Liturgical Lexicon*; L. Duchesne, *Christian Worship, Its Origin and Evolution.*

OFÍCIOS DE CRISTO. Como o único Redentor da Sua Igreja, Jesus Cristo cumpriu Sua obra salvífica no papel tríplice de profeta (Dt 18.15; Lc 4.18-21; 13.33; At 3.22), sacerdote (Sl 110.4; Hb 3.1; 4.14-15; 5.5-6; 6.20; 7.26; 8.1) e rei (Is 9.6-7; Sl 2.6; 45.6;

110.1-2; Lc 1.33; Jo 18.36-37; Hb 1.8; 2 Pe 1.11; Ap 19.16). Os teólogos referem-se a estes como os três ofícios de Cristo, sendo que todas as outras designações cristológicas, tais como apóstolo, pastor, intercessor e cabeça da igreja estão classificadas em um destes três ofícios gerais.

Cumprindo Sua obra no ofício de profeta, Cristo (1) declara que traz mensagem do Pai (Jo 8.26-28; 12.49-50), (2) proclama Sua mensagem ao povo (Mt 4.17) e aos Seus discípulos (Mt 5-7) e (3) prevê ou prediz eventos futuros (Mt 24-25; Lc 19.41-44). Continua a exercer Seu trabalho de profeta "revelando-nos, pela Sua Palavra [Jo 16.2-5] e pelo Seu Espírito [1 Pe 1.10-11] a vontade de Deus para a nossa salvação" (O Catecismo Menor de Westminster, p. 24) e para a nossa edificação (Ef 4.11-13).

Executando Sua obra no ofício de sacerdote, Cristo (1) ofereceu-Se a Deus como sacrifício para satisfazer a justiça divina e para reconciliar a igreja com Deus (Rm 3.26; Hb 2.17; 9.14, 28) e (2) faz intercessão contínua por todos aqueles que, por meio dEle, chegam-se a Deus (Jo 17.6-24; Hb 7.25; 9.24).

Realizando a Sua obra no ofício de rei, Cristo (1) chama do mundo um povo para si (Is 55.5; Jo 10.16, 27); (2) dá a eles oficiais, leis e censuras por meio dos quais Ele os governa visivelmente (1 Co 5.4-5; 12.28; Ef 4.11-12; Mt 28.19-20; 18.17-18; 1 Tm 5.20; Tt 3.10); (3) preserva-os e apóia-os em todas as suas tentações e sofrimento (2 Co 12.9-10; Rm 8.35-39); (4) refreia e vence todos os seus inimigos (At 12.17; 18.9-10; 1 Co 15.25); (5) ordena poderosamente todas as coisas para Sua própria glória e para o bem dos Seus (Rm 8.28; 14.11; Cl 1.18; Mt 28.19-20); e (6) finalmente, vinga-Se daqueles que não tomam conhecimento de Deus e que não obedecem o evangelho (Sl 2.9; 2 Ts 1.8).

Essa descrição do modo como Cristo executa Seus três ofícios indica que Ele exerce Seus ofícios nos estados da Sua humilhação e da Sua exaltação (Is 9.6-7; Sl 2.6; Ap 19.16). Isto quer dizer que não devemos pensar que Ele exercia Seus ministérios proféticos e sacerdotal antes da Sua morte e sepultamento, e que tem exercido Seu ofício de rei a partir de Sua ressurreição dentre os mortos. Pelo contrário, as Escrituras claramente O representam exercendo todos os três ofícios nos dois estados — durante Seu ministério terrestre antes da Sua morte e agora, desde Sua ressurreição e ascensão.

Ao cumprir esses ofícios, Cristo preenche todas as necessidades dos homens. "Como profeta, Ele soluciona o problema da ignorância do homem, fornecendo-lhe conhecimento. Como sacerdote, Ele soluciona o problema da culpa do homem, fornecendo-lhe justiça. Como rei, Ele soluciona o problema da fraqueza e da dependência do homem, fornecendo-lhe poder e proteção" (J. B. Green: *A Harmony of the Westminster Presbyterian Standards* — "Uma Harmonia dos Padrões Presbiterianos de Westminster", pp. 65-66).

R. L. REYMOND

OMAN, JOHN WOOD (1860-1939). Um teólogo britânico de destaque no começo do século XX. Nasceu nas Ilhas Orkney, obteve a sua educação superior em Edimburgo e na Faculdade Presbiteriana Unida, na Escócia, e em Erlangen, Heidelberg, e Neuchâtel, no continente europeu. Oman passou a maior parte da sua carreira servindo a Igreja Presbiteriana da Inglaterra, primeiramente num longo pastorado em Alnwick, Condado de Northumberland (1889-1907), e depois como catedrático de teologia sistemática e de apologética na Faculdade de Teologia Presbiteriana de Westminster, em Cambridge (1907-35).

Oman foi fortemente influenciado pelo pensamento liberal alemão, especialmente

o de Schleiermacher, cujos *Discursos Sobre a Religião* traduziu em 1893, e de quem refletia a ênfase sobre a importância da experiência religiosa pessoal subjetiva. Nos seus escritos principais, inclusive *Grace and Personality* ("Graça e Personalidade", 1918) e *The Natural and the Supernatural* ("O Natural e o Sobrenatural", 1931), enfatizava que cada pessoa (1) tem a capacidade de adquirir uma consciência auto-autenticante imediata do sobrenatural ao procurá-lo com sinceridade e reverência, (2) é totalmente livre para interpretar o significado divino das experiências da sua vida, e (3) encontra libertação do domínio do seu meio-ambiente físico ao compreender e aceitar o domínio do divino.

W. C. RINGENBERG

Bibliografia. Oman, *Vision and Authority, The Church and the Divine Order,* e *Concerning the Ministry*; F. G. Healey, *Religion and Reality: The Theology of John Oman*; H. H. Farmer, "Memoir of the Author," in Oman, *Honest Religion.*

OPRESSÃO. O pecado da desumanidade do homem contra seu próximo. É a violação da dignidade dos direitos humanos, a exploração do trabalho humano, a repressão dos valores morais e um assalto contra a identidade-própria. Os opressores podem surgir dentre uma elite que tem o poder para subjugar os outros por causa de suas riquezas e posição privilegiada, ou podem surgir dentre as massas populares que têm o poder de oprimir uma minoria por causa da força de seu número. A opressão pode ocorrer na família, na fábrica ou na sociedade em geral. Os opressores podem estar conscientes dos seus esforços de subjugar os outros, ou podem não ter consciência das conseqüências das suas atividades pecaminosas. Seu motivo primário pode ser medo, orgulho ou ganância. A opressão é um mal complexo, que tem conseqüências psicológicas, espirituais, econômicas e políticas, e freqüentemente deixa os oprimidos e indefesos sem consciência da sua verdadeira situação.

A opressão econômica e política é uma preocupação importante no pensamento teológico contemporâneo. As teologias da libertação têm em comum a convicção de que a essência do evangelho é libertar os oprimidos da exploração sócio-política. Alega-se que a realidade material fornece o contexto apropriado para se entender a realidade espiritual. A salvação é conseguida quando estruturas sociais injustas são vencidas e as classes exploradas e oprimidas são alçadas para uma posição de dignidade e igualdade.

Alega-se que somente aqueles que se tornam partidários dos pobres e dos oprimidos podem desenvolver uma teologia autêntica e identificar-se com o Deus dos oprimidos. De acordo com a vasta gama das teologias da libertação, a opressão resulta da exploração racial, sexual, política e econômica. A desumanização é um conceito-chave na compreensão da natureza da opressão. Tudo quanto impede as pessoas de se tornarem mais plenamente humanas é considerado opressivo.

A percepção crítica das estruturas sociais opressivas vem através da "conscientização", processo mediante o qual os oprimidos aprendem a entender a sua situação e a começar a sua luta em prol de uma mudança radical. A consciência crítica da situação social não surge antes de a consciência dos oprimidos ter sido libertada. Mediante a aculturação, a consciência dos oprimidos tem sido submergida na mentalidade dos opressores. Os oprimidos interiorizam a perspectiva dos seus exploradores até ao ponto em que participar do modo de vida dos seus opressores fica sendo uma "incontida aspiração" (Paulo Freire). Os pobres entendem o sucesso nos mesmos termos que os ricos: ser é ter. O valor e a realização ficam sendo uma questão

de posses materiais. Os racialmente oprimidos entendem sua identidade e valor pessoal segundo a maneira dos seus opressores: ser é dominar. A conscientização é a inversão dessa mentalidade: restaurar os oprimidos à sua dignidade moral e fortalecer sua decisão no sentido de obter a justiça social e a igualdade. Ao invés de desejarem ser como os opressores, os oprimidos lutam em prol da plena humanidade de todas as pessoas, inclusive dos opressores.

O teólogo negro James Cone representa muitos teólogos da libertação quando escreve: "Conhecer a Jesus é conhecê-lO conforme Ele é revelado na luta dos oprimidos pela liberdade" (*God of the Oppressed* — "Deus dos Oprimidos", p. 34). Para Cone, opressão é opressão social, e a liberdade é obtida mediante a luta política — luta essa em que "os pobres reconhecem que sua luta contra a pobreza e a injustiça não somente é coerente com o evangelho, mas é o evangelho de Jesus Cristo".

A ênfase dada à opressão social tem desafiado os evangélicos a examinarem as perspectivas bíblicas sobre a opressão e a tornarem-se mais conscientes da influência do condicionamento social na formação das perspectivas teológicas. Palavras tais como "tribulação", "sofrimento" e "aflição", que se acham na maioria das nossas traduções da Bíblia, não transmitem o impacto social e político oferecido pela palavra "opressão", embora os originais em hebraico e grego, bem como o contexto destes, claramente se refiram à opressão social. O emprego do termo "opressão" em traduções mais recentes (*e.g.*, NIV) revela a importância do tema em todas as partes da Bíblia.

Muitos evangélicos tendem a espiritualizar referências bíblicas claras à opressão social e econômica. Há varias razões para esta tomada de posição, inclusive a ênfase que a Bíblia dá à paciência no sofrimento, a associação da luta econômica com a avareza e a concupiscência, a antiga tradição cristã de obediência às autoridades governantes, a desconsideração da ação social como vocação digna do cristão de mente espiritual, a redução do interesse social por obras de caridade e a ascensão social e a afluência das igrejas evangélicas, depois da Segunda Guerra Mundial.

Embora a Bíblia reconheça que a pobreza possa resultar da preguiça e do castigo divino, enfatiza tanto no AT quanto no NT que sua causa principal é a injustiça, a exploração e o conflito de classes. Deus é continuamente retratado como o defensor e o refúgio dos oprimidos. Deus sustenta seus direitos humanos e promete julgamento contra o opressor. O sentido bíblico da opressão expõe a complexidade do mal e procura as origens da injustiça numa rejeição fundamental de Deus (Rm 1.18-21). A opressão pode ser política, racial, sexual, econômica, entre gerações, religiosa, espiritual, ou demoníaca. Não é simplesmente econômica, nem é confinada a uma única classe. Jó sentia-se oprimido (Jó 10.3), e o rei Davi orou, pedindo o livramento e a orientação por causa dos seus opressores (Sl 27.11).

A teologia evangélica não deve obscurecer as dimensões práticas e sociais da opressão. A pobreza resulta do pecado e do mal. Não deve ser nem aceita nem idealizada. A preocupação com a condição espiritual do homem perdido e separado de Deus não justifica a indiferença quanto à justiça e o bem-estar dos que são economicamente pobres ou racialmente marginalizados. A evidente complexidade do mal na história humana não permite, nem racional nem espiritualmente, um conceito unilateral da opressão que faça separação entre as realidades sociais, o pecado pessoal e rebelião contra Deus e o domínio e influência destruidora dos principados e potestades. Declarar que todos são oprimidos por causa da condição pecaminosa do homem tem uma motivação errônea se a prática, por detrás do conceito, reforça a posição do opressor. Mas esse conceito é verdadeiro quando se entende que todas as pessoas são passíveis da condenação divina e precisam do perdão de Deus e da libertação das forças sobre-humanas do mal.

A salvação não pode ser equiparada com o surgimento de um "novo homem" que tenha sido liberto de um mal social específico por meio de uma luta política. Entendida biblicamente, a salvação começa com a restauração do relacionamento entre Deus e o homem, e com a reconciliação efetuada pela morte expiadora e a ressurreição de Jesus Cristo. Cristo conquistou a vitória sobre os poderes do mal e assegurou o juízo e a justiça finais. Os cristãos são conclamados a trabalharem em prol da justiça social, tendo a esperança e certeza que, algum dia, o Senhor Jesus vivo dominará e reinará. Até raiar aquele dia, exige-se que os cristãos trabalhem a favor da libertação dos oprimidos mediante o poder e a sabedoria do Espírito.

D. D. WEBSTER

Veja também TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO; EVANGELHO SOCIAL, O.

Bibliografia. L. Boff, "Christ's Liberation via Opression: An Attempt at Theological Construction from the Standpoint of Latin America," in *Frontiers of Theology in Latin America*, ed. R. Gibellini; J. H. Cone, *God of the Opressed*; T. Hanks, *Oppression, Poverty and Liberation*; C. F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority*, IV; S. Mott, *Biblical Ethics and Social Change*; W. Scott, Bring Forth Justice.

OPUS OPERATUM. O termo é usado em conexão com a teologia sacramental, especialmente na cristandade não-reformada. Com o termo cognato *ex opere operato*, resume o conceito de que o benefício de um sacramento prevalece "em virtude da obra feita". Conforme foi expressado pela primeira vez por Duns Scotus, visava enfatizar a graça de Deus sem os merecimentos da bondade interior do comungante, não havendo nenhum empecilho colocado contra o sacramento por este. Gabriel Biel desenvolveu o termo para sugerir a eficácia mecânica dos sacramentos em virtude da ação litúrgica correta do celebrante e do beneficiado. Depois de o Concílio de Trento ter incorporado o termo no Cânon VIII *de Sacramentis*, veio a ser doutrina católica romana autorizada. No entanto, o Cardeal Belarmine, por exemplo, aceitava a necessidade da fé e do arrependimento, ao invés de uma atitude puramente passiva. Apesar disso, acrescentou que é "o ato externo que é chamado sacramento, e este é chamado *opus operatum*", que "de modo ativo, imediato e instrumental" afeta o beneficiado passivo; "confere graça em virtude do próprio ato sacramental, instituído por Deus visando esse propósito". Esse conceito, portanto, rejeita qualquer sugestão de dependência, não somente do ministro (*ex opere operantis*) como também do beneficiado. A graça e o rito estão vinculados entre si de tal maneira que a administração correta deste necessariamente envolve aquela.

G. J. C. MARCHANT

Veja também EX OPERE OPERATO; SACRAMENTO.

ORAÇÃO. A teologia que é bíblica e evangélica sempre será nutrida pela oração. Mais que isso, dará atenção especial à vida de oração, visto ser a teologia inseparável da espiritualidade. A teologia não se ocupa somente com o Logos, mas também com o Espírito que revela e aplica aos nossos corações a sabedoria de Cristo. João Calvino se referia à oração como "a alma da fé", e realmente, a fé sem a oração logo perde o vigor. É através da oração que fazemos contato com Deus. Da mesma forma, é através da oração que Deus Se comunica conosco.

A Tipologia de Heiler. Provavelmente a obra mais relevante sobre a fenomenologia da oração seja a de Friedrich Heiler: *Das Gebet* ("A Oração"), escrita por volta do fim da Primeira Guerra Mundial. Heiler, um convertido do catolicismo para

o luteranismo, e catedrático da história das religiões na Universidade de Marburg por muitos anos, desenvolve um argumento muito convincente no sentido de a oração assumir formas bem divergentes, o que depende do tipo de religião ou espiritualidade em que se acha. Ele aponta seis tipos de oração: a primitiva, a ritual, a de cultura grega, a filosófica, a mística e a profética.

Na oração do homem primitivo, Deus é visto como um ser (ou seres) superior, que escuta e responde aos pedidos dos seres humanos, embora em geral, Ele não seja considerado onipotente e santíssimo. A oração primitiva nasce da necessidade e do medo, e, freqüentemente, o pedido visa o livramento dos infortúnios e dos perigos.

A oração ritual representa uma etapa mais avançada de civilização, embora não seja necessariamente mais profunda nem mais significativa. Nesse caso, é a forma e não o conteúdo da oração que traz a resposta. A oração é reduzida a litanias e repetições que, segundo é comum se acreditar, tem um efeito mágico.

Na religião grega popular a petição era centrada nos valores morais, mais do que nas necessidades rudimentares simples. Acreditava-se que os deuses eram benignos mas não onipotentes. A oração dos gregos antigos era uma forma purificada de oração primitiva. Refletia, mas não transcendia, os valores culturais da civilização helênica.

A oração filosófica significa a dissolução da oração realista ou ingênua. Agora, a oração passa a ser uma reflexão sobre o significado da vida ou a resignação à ordem divina do universo. Na melhor das hipóteses, a oração filosófica inclui uma nota de ações de graça pelas bênçãos da vida.

Segundo Heiler, os dois tipos mais sublimes de oração são a mística e a profética. O misticismo, no seu contexto cristão, representa uma síntese dos temas neoplatônicos e bíblicos, mas também é um fenômeno religioso universal. Nesse caso, o alvo é a união com Deus, que é geralmente retratado em termos suprapessoais. O deus antropomórfico da religião primitiva agora é transformado num Deus que transcende a personalidade, sendo Ele mais bem descrito como o Absoluto, o abismo infinito, ou o fundamento e profundidade infinitos de toda a existência. O misticismo vê a oração como a elevação da mente até Deus. A revelação é uma iluminação interior mais do que a intervenção de Deus na história (que é o caso da fé bíblica). Os místicos falam freqüentemente dos degraus da oração ou dos estágios da oração, e a petição é sempre considerada o estágio mais baixo. A forma mais sublime da oração é a contemplação, que freqüentemente culmina em êxtase.

Para Heiler, a oração profética significa tanto uma reapropriação quanto uma transformação dos entendimentos do homem primitivo. Agora, a oração baseia-se, não somente na necessidade, como também no amor. Não é um encantamento nem uma meditação, mas uma forte expressão espontânea de emoção. Realmente, a súplica vinda do fundo do coração é a essência da oração verdadeira. A oração profética, envolve a importunação — implora e até mesmo se queixa. Nessa categoria de religião profética Heiler coloca não somente os profetas e apóstolos bíblicos, como também os reformadores, especialmente Lutero e os puritanos. O judaísmo e o islamismo, nos seus melhores momentos, também refletem a religião profética, embora o misticismo também esteja presente nesses movimentos.

A espiritualidade que Heiler não considerou, e que realmente é um fenômeno contemporâneo, pode ser chamada a espiritualidade secular. Isto é, um misticismo deste mundo, onde a ênfase recai, não em desligar-se do mundo, mas em imergir-se no mundo. Essa idéia já tinha sido prevista tanto por Hegel quanto por Nietzsche. J. A. T. Robinson descreve a oração secular como a penetração no mundo até chegar a Deus. O teólogo da libertação Juan Luis Segundo define a oração como uma reflexão sobre aquilo que Deus está fazendo na história e uma receptividade a ele. Henry Nelson

Wieman, o naturalista religioso, vê a oração como uma atitude para com a vida, que nos coloca em contato com o processo criativo na natureza. Dorothy Sölle fala da "oração política", que se orienta em direção à *praxis* ("atuação") mais do que à adoração ou à petição.

Marcas da Oração Cristã. Na religião bíblica, a oração é considerada tanto uma dádiva quanto uma tarefa. Deus toma a iniciativa (cf. Ez 2.1-2; Sl 50.3-4), mas o homem deve corresponder. Este tipo de oração é personalista e dialógico. Importa na revelação do mais íntimo do nosso ser a Deus, mas também na revelação da vontade de Deus para nós (cf. Pv 1.23).

Na perspectiva bíblica, a oração é espontânea, embora possa assumir formas estruturadas. Mas as formas em si devem ser mantidas de modo experimental, devendo ser deixadas de lado quando se tornam barreiras para a conversação entre o coração e o Deus vivo. A oração verdadeira, no sentido profético ou bíblico, jorra através de todas as formas e técnicas. Porque tem sua base no Espírito de Deus, não pode ser limitado a uma caixa sacramental nem a uma fórmula ritualista.

Na Bíblia, a petição e a intercessão são primárias, embora a adoração, as ações de graças e a confissão também tenham seu papel. Em todas estas formas de oração, porém, o elemento de petição também está presente. A oração bíblica é clamar a Deus das profundezas; é derramar a alma diante de Deus (cf. 1 Sm 1.15; Sl 88.1-2; 130.1-2; 142.1-2; Lm 2.19; Mt 7.7-8; Fp 4.6; Hb 5.7). Freqüentemente, toma a forma de importunação, de súplica apaixonada diante de Deus, até mesmo de luta com Deus.

Tal atitude pressupõe que a vontade ulterior de Deus é imutável, mas a maneira de Ele escolher a forma de realizar essa vontade depende das orações dos Seus filhos. Ele nos quer como parceiros da Aliança, e não como autômatos ou escravos. Neste sentido restrito, pode-se dizer que a oração altera a vontade de Deus. Mas mais fundamental é compartilhar com Deus nossas necessidades e nossos desejos de tal maneira que possamos ficar conformados de modo mais pleno com Seu propósito e vontade definitivos.

A meditação e a contemplação têm o seu papel na religião bíblica, não como estágios superiores da oração (como no caso do misticismo), mas como suplementos à oração. Em nossa meditação, a atenção não se dirige para a essência de Deus, nem para a profundidade infinita de toda a existência, mas para os atos redentores de Deus na história bíblica, culminando na pessoa de Jesus Cristo. O alvo não é ficarmos mais distantes do mundo de tumulto e confusão, mas apegarmo-nos mais a Deus e ao nosso próximo.

A espiritualidade bíblica tem um lugar para o silêncio, mas o silêncio não deve ser usado para ficarmos distantes da Palavra, e sim para nos prepararmos para ouvir a Palavra. Em contraste com certos tipos de misticismo, a piedade da fé (Heiler) não procura transcender a razão, mas quer colocar a razão a serviço de Deus. Uma oração pode consistir somente de gemidos ou suspiros, ou de gritos e brados de júbilo; mas não é oração completa nem inteira até tomar a forma de comunicação significativa com o Deus vivo.

O Paradoxo da Oração. A oração no sentido cristão não nega a dimensão mística, mas também não aceita a idéia de um estágio superior na oração, em que a petição é deixada para trás. O progresso que ela vê na vida espiritual é da oração mecânica para a oração do fundo do coração.

Na espiritualidade bíblica ou evangélica, a oração está arraigada tanto na experiência de sentir-se longe de Deus, quanto na sensação da presença de Deus. É inspirada tanto pela necessidade que se sente de Deus, como pela Sua obra de reconciliação e redenção em Jesus Cristo.

A oração bíblica inclui a dimensão da importunação bem como a da submissão. É tanto um lutar com Deus na escuridão, como um descanso na quietude. Há um tempo para reclamar e queixar-se diante de Deus, mas também há um tempo para submeter-se. A fé bíblica vê a submissão à vontade de Deus vindo após a tentativa de descobrir a Sua vontade através das súplicas sinceras. A oração é um implorar a Deus para que Ele ouça nossos pedidos e os satisfaça, e também um entregar-se a Deus, na confiança de que Ele agirá no Seu próprio tempo, à Sua própria maneira.

A oração cristã é coletiva e individual. Achamos Deus na solidão, mas nunca permanecemos nesse estado. Pelo contrário, procuramos unir nossos sacrifícios de louvor e nossas petições e intercessões aos dos irmãos na fé. O homem ou mulher de oração pode encontrar Deus tanto na solidão como na comunhão. Até mesmo na solidão, cremos que a pessoa que faz as suas petições não está sozinha, mas sim, cercada por uma nuvem de testemunhas (Hb 12.1), os santos e os anjos na igreja triunfante.

Somos chamados para apresentar a Deus as necessidades pessoais e individuais, mas ao mesmo tempo, somos conclamados a interceder por todos os santos (Jo 17.20-21; Ef 6.18) e também pelo mundo em geral (1 Tm 2.1-2). A espiritualidade bíblica não acarreta em distanciamento dos tumultos do mundo, mas em identificação com o mundo na sua vergonha e aflição. A petição pessoal tornar-se-ia egocêntrica se não fosse mantida em equilíbrio com a intercessão, adoração e ações de graças.

O alvo da oração não é ficar absorvido na pessoa de Deus, mas transformar o mundo para a glória de Deus. Ansiamos pela bendita visão de Deus, mas procuramos ainda mais colocar a nossa vontade, e as vontades de todas as pessoas, em harmonia com os propósitos de Deus. Oramos, não simplesmente pela felicidade pessoal nem pela nossa própria proteção (como é o caso da oração primitiva), mas pela promoção e expansão do reino de Deus.

D. G. BLOESCH

Bibliografia. D. G. Bloesch, *The Struggle of Prayer;* J. Ellul, *Prayer and Modern Man*; O. Hallesby, *Oração;* P. T. Forsyth, *The Soul of Prayer*; K. Barth, *Prayer*; F. Von Hügel, *The Life of Prayer*; T. Merton, *Contemplative Prayer*; H. U. von Balthasar, *Prayer*; P. LeFevre, *Understandings of Prayer.*

ORAÇÃO DOMINICAL. O significado do modelo de oração dado por Jesus em Mt 6.9-13 precisa ser procurado no contexto mais amplo: 6.5-13 e 6.1-18. Os contextos maiores indicam que Jesus está contrastando a linguagem superficial com a linguagem profunda na adoração. A oração não é uma forma fixa que Ele mesmo tenha usado ou que tenha pedido que Seus discípulos usassem, mas ilustra o tipo de oração apropriada para a pessoa que adora em profundidade, sem hipocrisia. Todo o Sermão da Montanha (Mt 5-7) está fundamentado na declaração de Jesus em 5.20: "Porque vos digo que, se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reinos dos céus". Três expressões de adoração genuína são citadas em forma germinal em 6.1-18: (1) as esmolas (2-4); (2) a oração (5-6, com 7-15 como modelo); e (3) o jejum (16-18). O tema de 5.20 é aplicado a essas três áreas e é articulado na advertência: "Guardai-vos de exercer a vossa justiça diante dos homens, com o fim de serdes vistos por eles; doutra sorte, não tereis galardão junto de vosso Pai celeste" (6.1). Adverte-se contra apresentações diante de um auditório humano: aqueles que contribuem, oram ou jejuam de modo superficial já terão recebido o seu galardão (refrão *a*, repetido em 6.2, 5, 16). Os que oram com sinceridade receberão seu galardão de Deus que vê *en tō kryptō*, "em secreto" (refrão *b*, repetido em 6.3-4, 6, 17-18). O fluxo da frase e do

parágrafo de 6.1-18 (tendo 6.19-21 como resumo) ressaltam os contrastes antitéticos dos temas superfície/profundidade e ilustram o padrão dominical do ensino de Jesus que é retomado por Paulo nos seus contrastes entre viver *kata sarka*, "segundo a carne", e *kata pneuma*, "segundo o Espírito" (*e.g.*, Gl 5.16-24).

A era escatológica irrompeu com a vinda de Jesus, e agora a Lei já não está gravada em pedra mas no coração (Jr 31.33). A oração verdadeira deve ser uma resposta profunda e espontânea a Deus, não um jogo superficial feito em público apenas para granjear favor do mundo. O fluxo do pensamento na unidade maior que é 6.1-18, com o resumo em 6.19-21, torna claro o contraste sério de opostos em cujo contexto deve-se entender a Oração do Senhor.

A localização que Lucas da à oração correspondente (Lc 11.1-4), no contexto imediato de Maria e Marta ("Marta! Marta! andas inquieta e te preocupas com muitas coisas... Maria, pois, escolheu a boa parte e esta não lhe será tirada," 10.41-42), e o Amigo Importuno e outros ditos correlatos ("Pedi, e dar-se-vos-á," 11.9; "quanto mais o Pai celestial dará o Espírito Santo àqueles que lho pedirem?" 11.13) indica que ele entende a oração de modo semelhante: há, subjacente a ela, uma hierarquia de valores da nova era, dada por Jesus.

Vista no contexto dos contrastes escatológicos de Jesus, a Oração do Senhor fornece um modelo resumido para ordenar apropriadamente as prioridades do reino. Tanto Mt 6.9-13 como Lc 11.2-4 conservam a ordem de Jesus: Deus em primeiro lugar, e depois, as necessidades humanas. Embora Jesus faça uso de tradições judaicas para formar a oração, Ele não a compôs para que ela fosse usada como uma fórmula litúrgica fixa, mas, sim, como modelo para o coração responsivo tendo em vista as exigências da nova era. A oração segue o mesmo esboço em Mateus e em Lucas:

I. Uma petição ao Pai, visando a Sua glória.
   Introdução: "Pai nosso que estás nos céus" reconhece que Jesus e os crentes estão intimamente relacionados com a família de Deus, que está acima dos valores terrestres transitórios.
   1. Primeira petição: "Santificado seja o teu nome." Essa oração reconhece os direitos soberanos de Deus sobre o mundo e antevê a resposta humana e a consumação final na era escatológica (cf. Rm 10.35; 15.9; Fp 2.9-11).
   2. Segunda petição: "Venha o teu reino." Essa oração leva adiante a urgência escatológica do "já/ainda não" do reino inaugurado de Jesus.
   3. Terceira petição: "Seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu." Esta é uma expansão do tema unificado das duas primeiras petições, indicando o alvo soberano do plano escatológico de Deus e a importância do papel do crente (subentendido) ao orar por sua realização.

II. Oração ao Pai, visando as necessidades humanas.
   4. Quarta petição: "O pão nosso de cada dia [ou: do amanhã] dá-nos hoje." Estão em enfoque aqui, não somente as nossas necessidades cotidianas mas também, muito provavelmente, um antegozo do banquete messiânico.
   5. Quinta petição: "E perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós também temos perdoado aos nossos devedores." A lição aqui é a da atitude correta, como no contexto maior de Mt 6.1-21. A não ser que a pessoa tenha uma atitude de perdão conforme é descrita em Mt 6.14-15, ela não pedirá nem receberá o perdão divino.

6. Sexta petição: "E não nos deixes cair em tentação; mas livra-nos do mal." A tentação deve ser entendida como uma prova (*peirasmos*); cf. Lc 22.28; 1 Pe 1.6. No NT é freqüentemente representada por *thlipsis*, "tribulação" (*e.g.*, Jo 16.33; Rm 12.12), que tem conotações presentes e também escatológicas, referindo-se à última prova no final dos tempos (Mt 24.21; Mc 13.24; 1 Pe 4.12). A versão de Mateus pode ser traduzida: "mas livra-nos do Maligno", *i.e.*, do diabo ou do Anticristo. A petição é carregada de tensão escatológica, porque Jesus sabe que a inauguração do reino de Deus num território ocupado pelo inimigo importará em provações e sofrimentos, tanto para Ele como para os Seus seguidores, até ao fim.

A doxologia comumente usada para concluir esta oração não é bem atestada nas tradições dos manuscritos, embora esteja em harmonia com o tema original.

R. G. GRUENLER

Veja também ORAÇÃO; SERMÃO DA MONTANHA.

Bibliografia. J. Calvino, *Institutas* 3.20.34ss.; F. Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church*; R. Guelich, *The Sermon on the Mount*; J. Jeremias, *O Pai Nosso*; E. Lohmeyer, *The Lord's Prayer*; W. Luthi, *The Lord's Prayer, and Exposition.*

ORAÇÃO PELOS MORTOS. Nenhuma passagem no AT ou no NT ordena e nem sequer subentende essa prática. Acerca da única passagem nos Apócrifos que parece aludir-se a ela, pode-se dizer que o texto, a tradução e a interpretação de 2 Mc 12.44 são todos incertos, e que há muitas evidências de que o judaísmo no período intertestamentário rejeitava as orações pelos mortos. Nas Escrituras canônicas, fala-se da alma cristã como se ela passasse imediatamente a estar "com Cristo" (2 Co 5.6, 8; Fp 1.23): o Senhor prometeu ao ladrão arrependido o paraíso "hoje" (Lc 24.43). Em várias passagens, as Escrituras consideram a morte como o fim do período probatório do homem: depois da morte, até mesmo antes da ressurreição do corpo e do último juízo, a alma é deixada em um estado permanente de bem-aventurança ou miséria (veja esp. Lc 16.19-31). Assim, as orações pelos mortos são, na melhor das hipóteses, irrelevantes e desnecessárias.

Os pais apostólicos não mencionam orações pelos mortos. O costume parece ter surgido na igreja no fim do século II. Na Igreja Católica Romana, a prática é parte integrante de um sistema errôneo de salvação e está especialmente ligada aos ensinos romanos sobre o purgatório, as indulgências e a missa. As liturgias e confissões das igrejas protestantes não aprovam as orações pelos mortos.

O. R. JOHNSTON

Veja também PURGATÓRIO.

ORAÇÃO DA TARDE, VÉSPERAS. Na Igreja Anglicana, a oração da tarde e as vésperas são a mesma coisa e se referem ao culto do fim da tarde que é recitado ou cantado todos os dias durante o ano inteiro. Quanto à sua origem, esse culto é uma fusão entre os cultos medievais das vésperas e das completas. É composto principalmente de trechos das Escrituras – leituras do AT e do NT, cânticos bíblicos (*e.g.*, o Magnificat), versículos bíblicos, leitura responsiva e o Pai Nosso. Acrescentam-se, ainda, Kyrie eleison, Credo e orações. No catolicismo romano, "oração da tarde" às vezes é usada para descrever o ofício do fim da tarde, as vésperas,

que se encontra no novo breviário (1971).

P. TOON

Veja também OFÍCIO DIÁRIO (DIVINO).

ORDEM FRANCISCANA. Uma das quatro ordens de frades mendicantes do século XIII (Fransciscana, Dominicana, Carmelita e Agostiniana) estabelecidas para enfrentar o desafio urgente do declínio espiritual, do crescimento urbano e da rápida propagação da heresia (especialmente no sul da França e no norte da Itália). Foi fundada por Francisco de Assis e formalmente aprovada por Inocêncio III em 1210. Diferentemente do monasticismo anterior, os frades viviam ativamente dentro do mundo como pregadores e ministradores para os necessitados.

A profunda suspeita que Francisco tinha da organização formal e da erudição e seu conceito extremado da pobreza (devia-se evitar até mesmo o contato físico com o dinheiro) vieram a ser causa de conflitos amargos dentro da Ordem. Já no início, surgiu tensão entre os Zelotes, que defendiam a observância rigorosa da regra do fundador, e aquelas funções (os Laxistas, a Comunidade) que defendiam várias adaptações à realidade. Sob os auspícios papais, a Ordem foi plenamente organizada por volta de 1240 como uma só agremiação internacional, sendo que somente os clérigos eram elegíveis para os cargos (outro afastamento do espírito de Francisco, que favorecia os leigos), e foram feitas disposições legais para propriedades serem mantidas em fideicomisso a fim de contornar as proibições contra a posse de bens. Durante os anos de 1257-74, as tensões diminuíram sob a liderança de Boaventura, ministro-geral conciliatório, que estabeleceu um equilíbrio moderado entre a estrutura e a vitalidade. Como estudioso de destaque, também representava o influxo cada vez maior dos franciscanos no mundo da erudição dentro das universidades baseadas nas grandes cidades.

Depois da morte de Boaventura, surgiu um debate amargo acerca da natureza da pobreza apostólica. A opinião extremada dos Espirituais (antes chamados Zelotes) foi rejeitada pelo Papa João XXII, que em 1322 aprovou oficialmente a posse corporativa de bens, argumentando que Cristo e os apóstolos, como líderes da igreja, também tinham possuído bens. Os Espirituais que fugiram vieram a ser chamados Fraticelli. Até mesmo personagens de destaque, tais como o ministro-geral Miguel de Cesena e Guilherme de Occam foram para o exílio e denunciaram o papa.

As condições difíceis: a peste, a guerra e o cisma papal, durante o século e meio antes da Reforma, levaram a um declínio geral dentro da Ordem, mas emergiu outro movimento a favor da restauração da regra rigorosa — os Observantes. A eles se opuseram os Conventuais, mais moderados, que preferiam a residência urbana às ermidas remotas. Em 1517, o fracasso no sentido de unir essas facções levou o Papa Leão X a separar a Ordem em duas alas independentes — os Frades Menores dos Observantes Regulares (rigorosos) e os Frades Menores Conventuais (moderados). Por causa dos seus instintos reformadores, os Observantes não demoraram para dividirem-se em várias facções — os Descalços, os Recolhidos, os Reformados e os Capuchinos. Estes últimos desempenharam um papel de relevância na Contra-Reforma, e já em 1619 tinham obtido autonomia total. Novamente, as divisões internas e o desafio externo do iluminismo e da Europa revolucionária enfraqueceram a Ordem até que pressões crescentes levaram o Papa Leão XIII a unir, em 1897, todas as ramificações Observantes (menos os Capuchinos, que mantiveram a sua independência).

Lado a lado com a Ordem dos Frades Menores, com as três alas independentes

dos Observantes, Conventuais e Capuchinos, emergiram duas outras Ordens Franciscanas — a Segunda Ordem das freiras (Claristas Pobres), fundada por Francisco e sua seguidora Clara em 1212 e a Terceira Ordem (Terciários) composta principalmente de leigos.

Os franciscanos, juntamente com os dominicanos seus rivais, representavam uma nova força espiritual dentro da igreja do século XIII. Como defensores da vida apostólica mais simples de pobreza e pregação, fizeram vibrar uma nota responsiva entre o crescente número das pessoas das cidades que já tinham ficado alienadas do sistema monástico e hierárquico. Apesar disso, ao invés de se tornarem hereges rebeldes, os frades eram servos obedientes da igreja oficial. Assim como a cidade, a universidade veio a ser um centro importante da atividade deles, ao procurarem preparo intelectual para sua missão mundial — a de confrontar os infiéis, os hereges e os indiferentes com a verdade do cristianismo. Virtualmente todos os estudiosos de destaque naquela época eram frades — inclusive Boaventura, Johannes Duns Scotus e Guilherme de Occam, entre os franciscanos. De modo contrário ao espírito de Francisco no entanto, a Ordem veio a associar-se de modo agressivo à Inquisição repressiva e às atividades anti-judaicas da Igreja Ocidental durante seu esforço para consolidar a sociedade cristã.

R. K. BISHOP

Veja também FRANCISCO DE ASSIS; MONASTICISMO; ESCOLASTICISMO; MISTICISMO.

Bibliografia. R. Brooke, *The Coming of the Friars*; J. Cohen, *The Friars and the Jews*; L. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order from Its Origin to the Year 1517.*

ORDEM DA SALVAÇÃO. Essa frase (latim: *ordo salutis*) parece ter sido introduzida ao uso teológico em 1737 por Jakob Karpov, um luterano. Mas a doutrina é muito mais antiga. Há, necessariamente, uma ampla divergência entre o conceito que a Igreja Católica Romana e as Igrejas Reformadas adotam sobre isso porque, embora ambas concordem que não pode haver salvação à parte da obra de Jesus Cristo, a Igreja Católica Romana ensina que ela mesma, através dos sacramentos que, por si só, outorgam graça àqueles que os recebem, é a despenseira divinamente nomeada da graça salvífica. Pode-se dizer que a ordem da salvação segundo Roma são marcadas por seus sacramentos: (1) o batismo, em que a alma é regenerada; (2) a confirmação, em que as pessoas batizadas recebem o dom do Espírito Santo; (3) a eucaristia, em que participam do próprio corpo e sangue de Cristo na hóstia transubstanciada; (4) a penitência, pela qual o benefício da morte de Cristo é aplicado àqueles que transgrediram depois do batismo; e (5) a extrema unção, que prepara o beneficiário para a morte e o purifica dos resquícios do pecado.

A ordem da salvação segundo Lutero consistia simplesmente em arrependimento, fé e boas obras; mas a ordem luterana foi elaborada por teólogos posteriores tornando-se em algo que se assemelhava muito à ordem das Igrejas Reformadas. Baseia-se, no entanto, na suposição de que a morte de Cristo na cruz tinha a intenção de salvar todos os homens e que é possível resistir à graça.

A ordem da salvação segundo as Igrejas Reformadas tem seu esboço nas *Institutas*, III, de Calvino, mas essa ordem também foi elaborada em mais detalhes por teólogos reformados posteriores. Segundo o conceito reformado, a aplicação da redenção operada por Cristo na cruz é uma atividade do Espírito Santo, e pode-se observar uma série de atos e processos até ser alcançada a perfeita bem-aventurança.

A ordem reformada pode ser considerada: (1) a chamada eficaz, que tem como resultado (2) a regeneração, (3) a fé, que leva (4) à justificação e (5) à santificação, sendo que o resultado final é (6) a glorificação. No entanto, algumas dessas experiências são simultâneas e, em tais casos, as etapas, devem ser consideradas lógicas mais do que cronológicas na sua seqüência.

G. N. M. COLLINS

Bibliografia. H. Kuiper, *By Grace Alone;* J. Murray, *Redemption Accomplished and Applied.*

ORDENAR, ORDENAÇÃO. Estas palavras vêm do latim e significam "colocar em ordem", "dispor". No latim posterior, vieram a significar "nomear para um cargo". A AV usa o verbo "ordenar" ("to ordain") para traduzir cerca de trinta palavras gregas e hebraicas diferentes, o que demonstra que, em inglês, a palavra tem muitos matizes de significado. Alguns dos sentidos mais destacados são considerados abaixo.

O Israel convertido cantará da paz que o Senhor "ordenará" a ele (Is 26.12). Deus "ordenou" a lua e as estrelas (Sl 8.3); esses corpos celestes foram preparados por Deus para a sua obra. A idéia de um convênio é vista em conexão com a pessoa que ganha a vida pregando o evangelho; assim é que Deus "ordenou" (1 Co 9.14). O rei "ordenou" ou nomeou um homem (Arioque) para cumprir suas terríveis palavras de condenação; especificou quem devia perder a sua vida (Dn 2.12-15). Paulo mandou Tito "ordenar" certos indivíduos para serem presbíteros na igreja (Tt 1.5). Javé "ordenou" Jeremias para ser profeta às nações gentias (Jr 1.5); isso significa que Ele deu Jeremias às nações, juntamente com o seu ministério. Certas verdades eram selecionadas pelos apóstolos e presbíteros por serem essenciais à fé; esses "decretos" tinham sido "ordenados" por Deus (At 16.4). Deus "ordenou" um lugar específico para Seu povo habitar (1 Cr 17.9); isto é, Ele o reservou exclusivamente para eles. Jesus "designou" doze homens para servirem de modos especiais (Mc 3.14). Ele os separou para cargos e deveres específicos; Ele os nomeou.

Essa amostragem ilustra o significado teológico de "ordenar" ou "ordenação" (segundo a versão em inglês em pauta). As palavras têm estreito relacionamento com a obra de Deus na eleição e na predestinação. É impossível falar da soberania de Deus sem falar de suas preparações, desígnios, escolhas e até mesmo dos seus caminhos predeterminados. Se não forem percebidas as seleções, destinos e planos de Deus antes de todos os tempos, Ele acaba Se tornando o servo do homem e do tempo, coisas que Ele mesmo criou no início. Segundo esse ponto de vista, Deus já não seria Deus.

As Escrituras também falam que o homem "ordena" ou determina certas coisas; mas a criatura "determina" de um modo muito diferente de Deus, o Criador. Ele "ordena" por ser infinito e onisciente; o homem "ordena" de modo muito limitado.

Há um sentido não-técnico em que igrejas locais e, às vezes, até mesmo denominações "ordenam" os que ministram entre eles. Esse ato costuma ser acompanhado pela imposição de mãos. Com freqüência apóiam esse costume nos seguintes fatos: (1) Tradicionalmente, é assim que se dá a aprovação grupal. (2) O AT fala em sacerdotes, levitas, profetas e reis sendo separados para sua obra desta maneira. (3) Cristo chamou, nomeou e comissionou os Doze, embora sem ordenação formal. (4) Os apóstolos deram reconhecimento especial à escolha de Matias para tomar o lugar de Judas Iscariotes.

As Igrejas Católica Romana e Ortodoxa consideram a ordenação como um sacramento instituído por Cristo, que outorga graça à pessoa ordenada. A cerimônia

de ordenação, conforme era praticado em Roma, foi condenada por Calvino. As confissões luteranas e reformadas ressaltam a necessidade de o indivíduo ser chamado por Deus, embora essas duas agremiações pratiquem a ordenação ao ministério. A Igreja Anglicana e a Igreja Episcopal dão muito destaque à ordenação, sendo que alguns entre eles acreditam na sucessão apostólica. Os grupos eclesiásticos associados àquilo que pode ser chamado o movimento das Igrejas Independentes usualmente consideram a ordenação de modo menos rígido e a praticam simplesmente como a aprovação do indivíduo depois de ele ter sido examinado doutrinariamente.

R. P. LIGHTNER

Veja também PREDESTINAÇÃO; ORDENS SANTAS.

Bibliografia. C. S. Meyer, *WBE*, II, 125-53; *Unger's Bible Dictionary*, 811-12; D. M. Edwards, *ISBE*, IV, 2199-2200.

ORDENS MAIORES. As categorias, classes ou graduações superiores do ministério ordenado na igreja, em distinção com as ordens menores (porteiros, leitores, exorcistas e acólitos). Na Igreja Católica Romana há três ordens maiores — o episcopado, o sacerdócio e o diaconato. São consideradas de origem divina: "Cristo, a quem o Pai santificou e enviou para o mundo, fez com que, através dos Seus apóstolos, os Seus sucessores, os bispos, fossem participantes da Sua consagração e da Sua missão. Estes, por sua vez, têm transmitido legitimamente a diferentes indivíduos na igreja vários graus de participação neste ministério. Por isso, o ministério eclesiástico divinamente estabelecido é exercido em níveis diferentes por aqueles que desde a antiguidade têm sido chamados bispos, sacerdotes e diáconos" (Concílio Vaticano II, Constituição sobre a Igreja). Até 1972, quando o subdiaconato foi abolido, este tinha sido incluído entre as ordens maiores.

Todos aqueles que estão nas ordens maiores são compulsoriamente celibatários. Para ser um sacerdote é necessário primeiramente ser ordenado diácono; para ser um bispo é necessário primeiramente ter sido ordenado diácono e sacerdote.

Nas Igrejas Oriental, Ortodoxa, Anglicana e Católica Antiga também há concordância de que o diaconato, o sacerdócio e o episcopado são ordens ministeriais essenciais dentro da Igreja. As Igrejas Orientais e Ortodoxas também têm várias ordens ministeriais menores. A maioria das denominações protestantes rejeitam tanto a idéia das ordens maiores como das ordens menores e reconhecem uma só forma básica de ministério ordenado.

P. TOON

Veja também OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; ORDENS SANTAS; ORDENS MENORES.

ORDENS MENORES. Aquelas ordens do ministério abaixo das ordens maiores nas Igrejas Romana e Ortodoxa. Naquela, subdiáconos costumavam ser classificados como uma ordem menor até serem oficialmente classificados como uma ordem maior em 1207. As ordens menores desde então são: acólito, exorcistas, leitores e porteiros. Na Igreja Ocidental os acólitos, os exorcistas, e os porteiros foram fundidos com os subdiáconos, mas permanecem os leitores e os cantores. As funções do acólito eram acender as velas, levá-las em procissão, preparar a água e o vinho para a santa comunhão e, de modo geral, ajudar as ordens superiores. O exorcista originalmente era associado à expulsão dos demônios. Mais tarde, cuidava dos catecúmenos. O leitor, conforme denota o seu nome, fazia as leituras públicas das Escrituras. O porteiro

originalmente tinha o dever de excluir pessoas não autorizadas.

Hoje em dia, praticamente nenhuma das funções de qualquer das ordens menores sobrevive. São pouco mais do que degraus para as ordens superiores, e todas elas são conferidas de uma só vez, geralmente pelo bispo (embora outros possam fazê-lo ocasionalmente). Não há imposição das mãos, mas entrega-se algum símbolo do cargo — *e.g.*, um candelabro para o acólito, uma chave para o porteiro.

L. MORRIS

Veja também OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; ORDENS MAIORES.

ORDENS SANTAS. As ordens santas geralmente se referem às ordens maiores numa igreja episcopal. Nas Igrejas Anglicanas e Ortodoxas, são os bispos, sacerdotes e diáconos. Na Igreja Romana, onde o episcopado e o presbiterato são contados como uma só ordem, as três são: bispos-sacerdotes, diáconos e subdiáconos. As ordens menores não costumam ser incluídas no termo "ordens santas", porque na realidade se referem mais a leigos consagrados para tarefas especiais do que a clérigos no sentido correto do termo. A admissão às ordens santas é pela ordenação, sendo que a cerimônia importante é a imposição de mãos. É esse ato que distingue a ordenação nas ordens maiores daquela nas ordens menores. No primeiro caso, o ministrador da ordenação é sempre o bispo (embora pareça que certas exceções tenham ocorrido ocasionalmente), mas as ordens menores podem às vezes ser transmitidas por outras pessoas.

De modo diferente ao dos católicos romanos e dos ortodoxos, os anglicanos não consideram oficialmente a ordenação como um sacramento (embora alguns anglicanos realmente sustentem esse ponto de vista). Os formulários oficiais restringem os sacramentos às ordenanças instituídas por Cristo. Posto não existir nenhuma evidência conclusiva no sentido de Ele ter mandado que a ordenação seja feita, não é propriamente um sacramento. Naturalmente, seria de se esperar que um homem não pudesse receber ordenação fora da igreja; mas, especialmente no ocidente, é comum se sustentar que um bispo devidamente consagrado transmite ordens válidas, ainda que ele esteja em heresia ou cisma. Fiel a este princípio, a Igreja Romana não reordena aqueles que recebe das Igrejas Ortodoxas.

L. MORRIS

Veja também ORDENS MAIORES; ORDENAR, ORDENAÇÃO.

ORGULHO. Este termo, que geralmente carrega uma conotação negativa, tem sido definido como "a auto-estima exagerada e sem base razoável, acompanhada de insolência e de tratamento grosseiro do próximo". É uma tentativa de mostrarmos uma condição superior àquilo que realmente somos, com "uma ansiedade em obter aplausos, e aflição e fúria ao sermos desrespeitados". "O orgulho é o alto conceito que uma alma pobre, pequena e mesquinha tem de si mesma."

O orgulho é universal, e na Bíblia é atribuída, em várias ocasiões, a Israel, a Judá, a Moabe, a Edom, à Assíria, ao Jordão e aos filisteus. Está associado ao pecado de Sodoma (Ez 16.49). Na verdade, o orgulho ambicioso de Satanás fazia parte do pecado original do universo (Ez 28.17; 1 Tm 3.6). É bem provável que tenha sido o primeiro pecado que entrou no universo de Deus e, sem dúvida, será um dos últimos a serem vencidos.

A Bíblia ensina que o orgulho engana o coração (Jr 49.16), endurece a mente (Dn 5.20), traz contendas (Pv 13.10), cinge como um colar (Sl 73.6) e leva os homens à

destruição (Pv 16.18). O orgulho levanta contendas (Pv 28.25) e é uma abominação ao Senhor (Pv 16.5). Deus odeia o olhar orgulhoso (Pv 6.17), e todos que assim agem tropeçarão e cairão (Jr 50.32). As Bíblias em português também empregam "soberba" e "altivez" como sinônimos do orgulho.

O orgulho é pai do descontentamento, ingratidão, presunção, paixão, extravagância e intolerância. Dificilmente pode-se cometer um mal sem que o orgulho esteja ligado com ele de alguma maneira. Agostinho e Aquino sustentavam que o orgulho era da própria essência do pecado. Deus resiste aos soberbos (Tg 4.6), e o crente deve aprender a odiar o orgulho e a revestir-se de humildade.

G. B. STANTON

Veja também JACTÂNCIA.

Bibliografia. C. Buck, *Theological Dictionary*; L. S. Chafer, *Systematic Theology*, II, 63-64; *MSt*; A. H. Strong, *Systematic Theology*, 569; C. S. Lewis, "O Grande Pecado" em *Cristianismo Puro e Simples*; E. Güting e C. Brown, *NDITNT, III, 349ss.; G. Bertram. TDNT*, VIII, 295ss.

ORIGEM DO UNIVERSO. Hb 11.3 nos diz que o universo foi criado por Deus e dá a entender que nossa plena compreensão desse evento ou processo tremendo vem pela fé.

Se há duas leis que são aceitas por todos os cientistas, são a primeira e a segunda lei da termodinâmica. A primeira declara que nem a energia nem a matéria podem ser criadas ou destruídas, mas que as duas existem eternamente em alguma forma. A segunda pode ser formulada da seguinte maneira: em um sistema fechado, a desordem sempre está aumentando. Há, é claro, aqueles que duvidam da existência de um Deus que tenha criado sobrenaturalmente o universo. Se não há Deus, a primeira lei da termodinâmica determina que o universo sempre existiu. Mas, pela segunda lei, se o universo sempre existiu, teria ficado desorganizado ou se esgotado totalmente até ao presente. Obviamente, não é esse o caso. Por isso, o naturalismo leva a um dilema. Ou as leis da termodinâmica não são corretas, ou o universo não é um sistema fechado. Embora esse dilema nem sempre seja reconhecido, não deixa de ser real. Um método comum de evitar esse dilema é propor que o universo tenha começado com uma explosão gigante. A teoria do "*big bang*" ("grande explosão"), no entanto, quer seja correta, quer não, não resolve o dilema. Para o cristão não há dilema algum. O universo não é um sistema fechado, mas é objeto da atuação de um Deus externo.

Outro problema para os naturalistas é a questão da contingência. Por que as leis da natureza são aquilo que são? Não há nenhuma explicação racional para elas, nenhuma razão por que não poderiam ter sido outra coisa, nada de contingente para as leis e as constantes físicas. Isso não é problema para os crentes que tomam por certo que as leis e as constantes dependem da atividade de um Deus sobrenatural, que as designou para o bem da Sua criação.

A fé num Deus intemporal, que criou o universo do nada, certamente é passível de ser intelectualmente defendida, além de ser ensinada pelas Escrituras. Algumas versões da Bíblia interpretam Gn 1.1 como uma referência à origem de todo o universo, mas não há certeza alguma quanto a essa interpretação. Pode referir-se à criação do sistema solar, ou da Terra num universo que já tinha sido criado anteriormente. Gn 1.14-19 pode significar que o universo em geral, inclusive os demais corpos do sistema solar, foi criado depois da Terra. No entanto, essa interpretação não é obrigatória. Parece mais provável que os eventos do quarto dia são descritos como foram observados a partir da superfície da Terra, e que a cobertura de nuvens sobre a Terra

foi fendida pela primeira vez no quarto dia para revelar os corpos celestes que já tinham existido desde o primeiro dia, ou como resultado de atos criadores anteriores.

Ef 1.19-20 fala do poder de Deus operando para ressuscitar Cristo dentre os mortos. Tal poder é incompreensível para cientistas, economistas e peritos em energia, porque é poder capaz não somente de movimentar alguma coisa como também de inverter o tempo. Nenhuma autarquia governamental e nenhuma universidade no mundo inteiro pode transformar uma única folha caída e mirrada numa folha verde e viva, por menor que seja. Mas Deus levantou mortos para a vida. Em outras palavras, o poder de Deus tem a capacidade de frear ou inverter os efeitos da segunda lei da termodinâmica, impedindo que a desordem ocorra, ou criando ordem a partir da desordem. Esse mesmo poder divino foi usado para criar o universo do nada, mais uma vez contornando e ultrapassando milagrosamente essa lei. Um aspecto espantoso desse conceito, segundo Ef 1.19-20, é que esse mesmo poder, o poder que criou todas as coisas, está operando agora nos cristãos.

Visto que há ambigüidade quanto à questão de Gn 1.1, 14-19 referir-se à Terra ou ao universo inteiro, o papel da Trindade na origem do universo não é certo. Parece provável, no entanto, que cada pessoa da Trindade tenha desempenhado um papel naquela origem. Gn 1.2 pode referir-se ao Espírito Santo e Gn 1.26 provavelmente se refira a todas as três pessoas da Trindade. Certamente o Filho estava envolvido como um agente da criação (Jo 1.3-4, 10; Cl 1.15-17). Não somente Ele estava envolvido na criação, como também Ele continua a sustentá-la (Cl 1.17).

A Bíblia ensina que Deus está separado do universo que Ele criou, e que Ele é preexistente ao mesmo, mas intimamente envolvido com ele.

M. LA BAR

Veja também CRIAÇÃO, DOUTRINA DA.

Bibliografia. R. E. D. Clark, *The Universe: Plan or Accident?* W. L. Craig, "Philosophical and Scientific Pointers to Creatio ex Nihilo," *JASA* 32:5-12; S. L. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God;* C. S. Lewis, *Milagres*; G. Mulfinger, "Examining the Cosmogonies — a Historical Review," *In Why Not Creation?* ed. W. E. Lammerts; F. Schaeffer, *Genesis in Space and Time.*

ORÍGENES (c.185 — c.254). Na sua fusão do pensamento grego com a exposição bíblica, Orígenes foi o maior teólogo da Igreja Grega antiga. A famosa Escola de Catequese em Alexandria chegou ao seu ponto culminante sob a orientação dele. Filho de um mártir, tomou Mt 19.12 literalmente e se castrou a fim de poder instruir suas estudantes do sexo feminino sem risco de escândalo. A pedido de uma igreja duramente assediada por uma multiplicidade de doutrinas divergentes, viajava grandes distâncias para defender a fé ortodoxa contra pagãos, judeus e hereges. Sua obra *Contra Celso*, uma resposta a um tratado pagão que atacou o cristianismo, permanece como um monumento da apologética cristã.

Suas *Doutrinas Fundamentais* fazem uma exposição da teologia cristã em escala anteriormente desconhecida pela Igreja. Argumentava poderosamente a favor da inspiração e da autoridade das Escrituras, embora desse mais valor aos significados alegóricos e tipológicos do que ao sentido literal. No seu zelo pela erudição bíblica, produziu a *Hexapla*, uma edição do AT com o texto hebraico, transliteração em letras gregas e traduções gregas então disponíveis, em colunas paralelas — uma obra monumental. Sustentava que certos princípios cardinais eram claramente expostos nas Escrituras e que em outras questões os cristãos tinham liberdade para especular. Entre as suas especulações, havia a crença de que as almas que tinham errado numa vida

anterior eram colocadas no mundo num corpo humano como parte de um processo de purificação e que todos os seres, até mesmo o diabo e os seus anjos, acabariam finalmente sendo recuperados e restaurados pela graça de Deus.

Orígenes afirmou Deus como Criador de todas as coisas, Cristo como eterno Filho e Verbo, e o Espírito Santo — cada membro distinto dos demais, mas juntos, formando uma unidade. Esse trinitarismo forneceu uma base para pensadores ortodoxos tais como Atanásio, Jerônimo e os Capadócios. Por outro lado, às vezes falava do Filho e do Espírito Santo como sujeitos ao Pai, opinião que levou outros para o subordinacionismo e, finalmente, para o arianismo.

Morreu como resultado da perseguição promovida por Deciano. Embora fosse declarado herege três séculos mais tarde, em 553, Orígenes deve ser lembrado principalmente pelo seu poder e entendimento ao desenvolver, propor e defender as principais doutrinas da Bíblia.

C. C. KROEGER

Veja também SUBORDINACIONISMO.

Bibliografia. C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria;* H. Chadwick, *Christianity and Classical Tradition*; J. Daniélou, *Origen*: B. Drewery, *Origen on the Doctrine of Grace*; R. M. Grant, *Earliest Lives of Jesus*; R. A Greer, *Origen*; R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* e *Origen's Doctrine of Tradition*; J. M. Rist, *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen.*

ORR, JAMES (1844-1913). Teólogo escocês de renome. Nasceu em Glasgow e formou-se na Universidade de Glasgow como mestre em humanidades (M.A.) e depois como bacharel em teologia (B.D., 1871). Durante os vinte anos seguintes, serviu como ministro das paróquias da Igreja Presbiteriana Unida. Em 1891, deixou a sua paróquia em Hawick para tornar-se catedrático de história eclesiástica na Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Unida. Em 1900 tornou-se catedrático de apologética e dogmática na recém-formada Faculdade de Trinity em Glasgow e ficou no cargo até a sua morte. Orr, um escritor influente além de preletor universitário, ganhou um prêmio pela sua obra *The Sabbath: Scripturally and Practically Considered* ("O Sábado: Considerações Bíblicas e Práticas" — 1886). Mais famoso foi *The Christian View of God and the World* ("O Conceito Cristão de Deus e do Mundo" — 1893). Em 1897, deu duas séries de preleções nos Estados Unidos (nos seminários teológicos de Western e Auburn) que posteriormente foram publicadas como *The Progress of Dogma* ("O Progresso do Dogma" — sua obra prima) e *Neglected Factors in the Study of the Early Progress of Christianity* ("Fatores Negligenciados no Estudo do Progresso Inicial do Cristianismo").

Orr tinha profundos conhecimentos da filosofia e teologia alemãs e britânicas modernas obtidos diretamente das fontes. Como seus colegas George Adam Smith e James Denney, mantinha uma posição básica evangélica, mas queria reformular a fé em interação com as tendências modernas na filosofia e na teologia. Aceitava a evolução teísta e procurava explicar o desenvolvimento da doutrina cristã em termos de uma lei de progresso contínuo divinamente implantada. Ao contrário do alemão liberal Adolf Harnack que via o desenvolvimento do dogma como uma "helenização" posterior e como uma falsificação do "evangelho simples" original, Orr explicava o progresso da doutrina da igreja como um movimento natural e sadio, seguindo uma lógica divina segundo a qual a igreja descobre cada vez mais a respeito das relações e implicações íntimas da verdade viva registrada nas Escrituras. Orr acreditava que havia um paralelo entre o curso histórico do dogma e a ordem científica dos manuais da teologia

sistemática. Assim, os manuais (sem o perceber) começam — assim como começou a história da doutrina — com a apologética, e se desenvolvem — como no caso da história — com a doutrina de Deus; depois passam para o homem, para a pessoa de Cristo, para a salvação e, finalmente, para a escatologia. Por isso, Orr teorizava que por uma íntima necessidade divina a declaração lógica e sistemática da teologia seria um reflexo do seu desenvolvimento temporal.

D. F. KELLY

Bibliografia. P. Toon, "James Orr: Defender of the Faith," *GM*, Aug. 1972, e *The Development of Doctrine in the Church*.

ORTODOXIA. O equivalente em português da palavra grega *orthodoxia* (de *orthos* "certo", e *doxa*, "opinião"), o que significa crença correta, em contraste com a heresia ou a heterodoxia. O termo não é bíblico: nenhum escritor secular ou cristão usa-o antes do século II, embora o verbo *orthodoxein* esteja em Aristóteles (*Ética a Nicômaco* (1151a19). A palavra expressa a idéia de que certas declarações sintetizam com exatidão o conteúdo do cristianismo quanto às verdades reveladas e, portanto, são por sua própria natureza normativas para a igreja universal. Essa idéia está arraigada na insistência do NT de que o evangelho tem um conteúdo fatual e teológico específico (1 Co 15.1-11; Gl 1.6-9; 1 Tm 6.3; 2 Tm 4.3-4; etc.), e de que não existe nenhuma comunhão entre aqueles que aceitam o padrão apostólico do ensino cristológico e os que o negam (1 Jo 4.1-3; 2 Jo 7-11).

A idéia da ortodoxia veio a ser importante na igreja a partir do século II por causa de conflitos, primeiramente com o gnosticismo e depois com outros erros a respeito da Trindade e da pessoa de Cristo. Entendia-se que a conservação do cristianismo exigia que se sustentasse a ortodoxia nessas questões. A aceitação rigorosa da "regra da fé" (*regula fidei*) era exigida como uma condição prévia da comunhão, e surgiu uma multiplicidade de credos que explicavam essa "regra".

A Igreja Oriental se autodenomina "ortodoxa" e condena a Igreja Ocidental como heterodoxa por causa de (entre outras coisas) incluir a cláusula *filioque* no seu credo.

Os teólogos protestantes do século XVII, especialmente os luteranos conservadores, ressaltavam a importância da ortodoxia quanto à soteriologia dos credos da Reforma. Naturalmente, o protestantismo liberal considera mal orientada e mortífera qualquer procura da ortodoxia.

J. I. PACKER

Veja também HERESIA; CISMA.

Bibliografia. H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Faith*.

OSIANDER, ANDREAS (1498-1552). Teólogo e reformador alemão, seguidor de Martinho Lutero. Osiander foi ordenado sacerdote católico romano em Eichstätt em 1520. Dentro de dois anos, adotou o luteranismo, e estava presente no Colóquio de Marburgo em 1529, na Dieta de Augsburgo em 1530, além de assinar os Artigos de Smalcald em 1537. Sua sobrinha, Margaret Osiander, veio a ser esposa do reformador inglês Thomas Cranmer. Como estudioso bíblico, Osiander preparou uma versão revisada da Vulgata e uma harmonia dos quatro evangelhos. Em meados do século XVI estava envolvido em controvérsias. Em 1548 o Imperador Carlos V proclamou como lei imperial o Interino de Augsburgo, um documento preparado por teólogos de várias

correntes religiosas e que tinha a intenção de facilitar a cooperação entre os protestantes e os católicos romanos, até que um concílio eclesiástico nacional pudesse solucionar "a questão religiosa". A recusa de Osiander em aceitar o Interino de Augsburgo provocou sua remoção da função de pregador e reformador em Nürnberg. Passou, então, a ser catedrático de Teologia na Universidade de Königsberg, na Prússia, que acabara de ser fundada, e depois foi nomeado vice-presidente do bispado de Samländ.

Sua obra *De Justificatione*, publicada em 1550, envolveu Osiander em disputas sobre a natureza da justificação. Essa "controvérsia osiandrina" precisa ser vista no contexto mais amplo da vida eclesiástica luterana daquele período. Depois da morte de Lutero, os luteranos estavam divididos entre si com respeito a várias questões. Apareceram dois partidos: os filipistas (seguidores de Filipe Melanchthon), e os gnésio-luteranos (seguidores de Matias Flacius). Certa questão deu origem à controvérsia adiaforística, provocada pelo Interino de Augsburgo e pela disposição de Melanchthon de fazer concessões nos pontos que considerava adiáforas ("áreas neutras"), tais como o episcopado e as cerimônias da missa. Surgiu, então, a Controvérsia Majorista, quando Georg Major sustentava que as boas obras eram essenciais para a salvação. Essa controvérsia levou à Controvérsia Antinomista (a respeito do papel da lei na vida do crente), à Controvérsia Sinergística (a respeito do papel da vontade na salvação) e à Controvérsia Sacramentariana (a respeito da forma da presença de Cristo na Ceia do Senhor). Nesse contexto surgiu a Controvérsia Osiandriana a respeito da doutrina da justificação. Osiander escreveu a respeito dos luteranos ortodoxos: "Ensinam [doutrinas] mais frias do que o gelo, de que somos contados por justos somente por causa da remissão dos pecados, e não também por causa da justiça de Cristo habitando em nós pela fé. Deus não é tão injusto a ponto de considerar como justo àquele em cuja vida não há absolutamente nada da verdadeira justiça". Para Osiander, a justificação do pecador não era simplesmente uma imputação da justiça de Cristo mediante uma declaração forense de inocência; era uma genuína outorga da justiça mediante a "habitação" de Cristo dentro do crente. A justificação fica sendo a renovação, Cristo habitando internamente "para chamar os mortos à vida". Esta posição, nem católica romana nem filipista nem gnésio-luterana, levou à condenação de Osiander. O Duque Alberto da Prússia executou Osiander em 1552, diante de uma multidão que cantava salmos, e em 1556 os osiandrianos foram banidos da Prússia.

C. G. FRY

Veja também ADIÁFORAS, ADIAFORISTAS; ANTINOMISMO; IMPUTAÇÃO; CONTROVÉRSIA MAJORISTA; SINERGISMO.

Bibliografia. W. D. Allbeck, *Studies in the Lutheran Confessions*; R. Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines.*

OSTERWALD, JEAN FREDERIC (1663-1747). Pregador pietista suíço que reavivou a igreja em Neuchâtel de tal maneira que sua influência se espalhou até Genebra e, a partir dali, para a Inglaterra, França e Holanda. A força de Osterwald era sua capacidade de ensinar um cristianismo vibrante. Atraiu atenção pela primeira vez através da sua instrução catequética das crianças. Seus sermões também eram basicamente um meio de ensinar o reavivamento da igreja mediante o cultivo da piedade pessoal e da denúncia das disputas doutrinárias. Era tão eficaz como pregador deste ponto de vista, que seus

sermões eram muito populares.

Osterwald acreditava, juntamente com os pietistas alemães, que o cristianismo se tornara especialmente vulnerável aos ataques dos ateus e às disputas doutrinárias desnecessárias por causa de uma falta de piedade. Em 1699 publicou um livro baseado nos seus sermões, chamado *A Treatise Concerning the Causes of the Present Corruption of Christians and the Remedies Thereof* ("Tratado a Respeito das Causas da Corrupção Atual dos Cristãos e dos Remédios para Isso"). Tornou-se tão popular que foi republicado na Inglaterra. Esse livro tem valor por pelo menos três razões. Primeira: é um exame sistemático daquelas forças que destróem a piedade cristã. O livro é dividido no estudo de nove causas pessoais e sete causas externas do declínio da piedade cristã. Cada causa é analisada posteriormente, segundo suas várias partes. Dessa maneira, oferece uma análise clara que é útil ainda hoje. Em segundo lugar, o livro é valioso como um compêndio das desculpas feitas pelos cristãos para evitar a piedade, e oferece respostas eficazes para aquelas desculpas. É, portanto, um manual útil para o pietista que gostaria de reavivar a sua própria igreja. Finalmente, o livro oferece uma perspectiva das atitudes cristãs dos dias de Osterwald. Considerava os anabatistas e os quacres como fanáticos que não eram suficientemente piedosos. Seu remédio para os pecadores infames dentro da igreja, tais como os bêbados, era a excomunhão.

J. E. MENNELL

OTTO, RUDOLF (1869-1937). Teólogo alemão e estudioso das religiões do mundo, cuja obra tem exercido influência considerável nos meados e fins do século XX. Otto nasceu em Peine, perto de Hanover. Recebeu sua educação superior em Erlangen e Göttingen, Breslau e Marburg.

Era um estudioso que possuía amplos conhecimentos da religião comparada, do pensamento oriental e das ciências naturais. Seus conhecimentos da religião oriental foram ampliados através de muitas viagens ao Oriente. No entanto, os interesses de Otto não eram meramente eruditos. Era um membro dedicado da igreja, que acreditava haver bastante espaço para melhorias nas experiências de adoração do povo luterano. Parte da motivação para suas pesquisas, portanto, era sua preocupação com as experiências de adoração dentro da Igreja Luterana. Essa ênfase na experiência de adoração pública era apenas uma das expressões do interesse mais amplo de Otto pela experiência fundamental que subjaz a crença e a dedicação religiosa.

Essa preocupação e interesse levaram à pesquisa que culminou em *Das Heilige* (1917 — "*Aquilo que é Santo*"), que foi sua obra mais importante, e que foi aclamada como um clássico da psicologia da religião. O livro teve quatro edições em alemão, e foi traduzido para vários outros idiomas. Essa obra procura entender e explicar aqueles momentos incomuns, mas muito reais, em que a alma é cativada por um "Algo inefável". Essa experiência religiosa dramática é irracional e universal — todos nós temos um encontro com ela em alguma ocasião. O que Otto alega é que essa experiência é o verdadeiro centro de todas as religiões.

Não se deve compreender erroneamente a declaração de que essa experiência é irracional; Otto tinha consciência da importância da razão para a religião. O título integral do livro revela isso: *A Idéia daquilo que é Santo: Uma Pesquisa do Fator Não-Racional na Idéia daquilo que é Divino, e seu Relacionamento com o Fator Racional.* Essa consciência que o autor tinha é revelada, também, nas suas freqüentes alusões ao racional e ao irracional como "a urdidura e a trama" da religião. Tinha, no entanto, a convicção de que os teólogos de seu tempo haviam exagerado de tal maneira

o lugar da razão na religião, que se perdera a compreensão apropriada do seu aspecto não-racional. *Das Heilige* foi sua tentativa de desvendar a experiência irracional oculta que existe no âmago de toda a religião verdadeira.

Essa experiência é de difícil definição; talvez seja mais bem expressada como o senso daquilo que é Santo, embora essa expressão seja demasiadamente inadequada. Inadequada, justamente porque essa experiência inclui um "nítido excesso de significado", que Otto associa com o termo "numinoso" que, por sua vez, relaciona-se com a consciência que temos de um objeto, com uma apreensão irracional de uma presença "lá fora". É a consciência de alguma coisa que está totalmente além das nossas faculdades racionais, mas que certamente está "ali". O homem responde com humildade e adoração, posto que está na presença daquilo que é Santo. Essa experiência, segundo diz Otto, é anterior a todos os demais fenômenos religiosos. As demais obras de Otto incluem *The Philosophy of Religion* ("A Filosofia da Religião") e *Science and Religion* ("Ciência e Religião").

J. D. SPICELAND

Veja também MISTICISMO; NUMINOSO, O.

Bibliografia. E. L. Miller, *God and Reason.*

OWEN, JOHN (1616-1683). Um teólogo puritano dedicado ao sistema congregacional de governo da igreja. Educado em *Queen's College* da Universidade de Oxford, veio a simpatizar-se com a causa do puritanismo dentro da Igreja oficial. Depois da sua ordenação, via-se primeiramente como um puritano presbiteriano, mas depois de estudos adotou o sistema congregacional e ficou sendo seu expositor principal durante o restante da sua vida. Foi um ministro de paróquia em Fordham e depois em Coggeshall no Condado de Essex de 1643 até 1651. Durante esse período acompanhou Cromwell com os exércitos do Parlamento, primeiro para a Escócia e depois para a Irlanda. Em 1651 foi nomeado deão de Christ Church, na Universidade de Oxford, posição que lhe deu oportunidade para procurar treinar ministros piedosos e cultos para a igreja estatal cromwelliana, da qual foi ele mesmo o planejador mais antigo. Acrescentou a esse dever o de vice-chanceler da Universidade, de 1652 até 1657. Na década de 1650, Owen era muito influente não somente em Oxford como também nas questões de política nacional em Londres. Sua dedicação ao sistema congregacional é vista no papel que desempenhou na redação da Declaração da Fé e da Ordem de Savoy (1658). Com a mudança da direção política e religiosa na Inglaterra em 1660, Owen foi expulso de Christ Church e veio a ser um não-conformista. Sentia-se impossibilitado de ministrar dentro da igreja nacional porque não somente rejeitava o episcopado como também rejeitava a idéia de uma liturgia escrita. Durante os vinte anos que se seguiram, foi um dos líderes do não-conformismo inglês e pastor de uma igreja congregacional em Londres.

John Owen é lembrado hoje, não primariamente por sua carreira importante como educador e estadista, mas por causa dos seus escritos teológicos, muito numerosos, difundidos por um período de quarenta anos. Escreveu sobre os temas principais do alto calvinismo (a redenção particular, a eleição divina, etc.), da ortodoxia católica tradicional (o trinitarianismo e a cristologia), do governo da igreja e da busca da santidade. Embora ele tenha grande profundidade e entendimento como escritor, seu estilo é pesado e seus pensamentos são complexos.

P. TOON

Pp

PACIFISMO. Um termo derivado da palavra latina que significa pacificação, que tem sido aplicado a uma gama de posições que abrange quase todas as atitudes para com a guerra. Num dos extremos, "pacifista" designa qualquer pessoa que deseja a paz e descreve, portanto, aqueles que guerreiam, bem como aqueles que se recusam a participar de uma guerra. No outro extremo, "pacifismo" também descreve a renúncia à força e à coerção em todas as suas formas. Uma definição intermediária às vezes faz uma distinção entre a não-resistência, que renuncia à força em todas as suas formas, e o pacifismo, que rejeita a participação na guerra mas que permite o uso de tipos não-violentos de força. Faz mais sentido reservar o termo "pacifismo" para aquela parte que inclui pelo menos a recusa em participar da guerra. Aqueles indivíduos que fazem essa recusa são chamados "opositores conscienciosos".

Sua História. O pacifismo é uma das três atitudes históricas adotadas pela Igreja com relação à guerra. De alguma forma, tem existido durante toda a história da Igreja Cristã. A partir do século IV, freqüentemente tem sido eclipsado pela teoria da guerra justa e pelo conceito da cruzada, ou guerra agressiva por uma causa santa. A igreja primitiva era pacifista. Antes de 170-80 d.C., não há registro de nenhum soldado cristão no exército romano. A partir daquela data, não somente há cristãos no exército, como também escritos contra essa prática provenientes de pais da igreja, tais como Tertuliano. Alguns escritores cristãos sancionavam as funções da polícia e o serviço militar, desde que não houvesse derramamento de sangue nem mortes. Sob o Imperador Constantino, que identificava estreitamente os interesses do império com os interesses do cristianismo, soldados cristãos eram comuns. Durante o governo de Teodósio II somente cristãos podiam servir como soldados. Ao ser confrontado pelas invasões dos bárbaros que pareciam ameaçar a civilização romana e, portanto, o cristianismo com ela identificada, Agostinho de Hipona desenvolveu, com base na filosofia estóica romana e que recebeu da parte de Ambrósio sua primeira formulação cristã, a idéia que veio a ser chamada a teoria da guerra justa. Não pretendia defender a guerra, mas, sim, limitar as condições segundo as quais os cristãos podiam participar da guerra, aceitando-a como uma ferramenta infelizmente necessária para preservar a civilização à qual pertencia o cristianismo. Desde os tempos de Agostinho, alguma forma da teoria da guerra justa tem sido a posição predominante na maioria das tradições cristãs.

Na Idade Média, a idéia da cruzada desenvolveu-se a partir de outra tentativa da Igreja para limitar as guerras. A paz de Deus e a trégua de Deus limitavam os períodos das lutas e baniam a participação de clérigos nas guerras. Para impor essas limitações, a própria Igreja chegou a empreender atividades bélicas. Esse ato associava a guerra com uma causa santa, ou seja: a imposição da paz. Essa associação tomou a forma

das cruzadas, a causa santa de resgatar a Terra Santa da mão dos muçulmanos. O papa Urbano II pregou a primeira cruzada em 1095. Quer na versão religiosa, quer na versão secular, a cruzada tem feito parte da tradição da igreja desde então.

Durante a Idade Média, eram os sectários que mantinham viva a tradição pacifista. Grupos de Waldenses e de terciários franciscanos recusaram-se a prestar serviço militar. Os cátaros eram pacifistas. O movimento hussita desenvolveu duas ramificações: uma com espírito de cruzada, sob a liderança do general cego Jan Zizka, e uma pacifista, liderada por Pedro Chelciky.

No período da Renascença e da Reforma, todas as três atitudes para com a guerra foram asseveradas. O humanismo renascentista desenvolveu um impulso pacifista, do qual Eramo é um dos exemplos mais importantes. O pacifismo humanista apelava aos princípios filosóficos e teológicos tais como a humanidade e fraternidade que todas as pessoas têm em comum como filhos de Deus, as estultícias da guerra e a capacidade de indivíduos racionais governarem a si mesmos e a seus estados com base na razão.

Todas as igrejas protestantes, menos os anabatistas, aceitavam a tradição da guerra justa que tinham herdado. Lutero identificava dois reinos — o de Deus e o do mundo. Embora ele rejeitasse o conceito da cruzada, o respeito que ele tinha pelo Estado, ordenado por Deus para preservar a ordem e para castigar o mal no âmbito do mundo, fez dele um firme defensor da teoria da guerra justa. A tradição reformada aceitava o conceito da cruzada porque entendia que o Estado não somente conservava a ordem como também era um meio de promover a causa de religião verdadeira. Zuínglio morreu numa guerra religiosa; Calvino deixou a porta aberta para a rebelião contra um governante injusto; e Beza desenvolveu não somente o direito como também o dever de os cristãos se revoltarem contra a tirania. O fato de Cromwell invocar a bênção divina sobre o massacre de católicos em Drogheda ilustra a idéia da cruzada no puritanismo inglês.

Lado a lado com as guerras religiosas nos séculos XVI e XVII, surgiram as tradições pacifistas que, na sua maior parte, têm preservado sua oposição à guerra até o presente. O pacifismo emergiu como a posição dominante dos anabatistas, que não somente rejeitavam a espada da guerra como também se recusavam a participar da vida política. Embora a identificação que faziam de dois reinos formasse um estreito paralelo com a análise de Lutero, os anabatistas negavam que os cristãos pudessem envergar, de algum modo, a espada do magistrado neste reino. Quando Alexander Mack organizou a Igreja dos Irmãos em 1708, o anabatismo era o maior impulso na dialética com o pietismo. Embora os quacres, que surgiram em meados do século XVII, fizessem uma distinção entre o reino de Deus e o do mundo, não se desesperaram totalmente do mundo e se envolveram nos seus processos políticos até ao ponto da guerra. Apelos à consciência individual desempenhavam um papel importante na atividade política não-violenta dos quacres a favor da justiça e da paz. Os anabatistas, os antecessores imediatos dos menonitas, eram aqueles que mais se recusavam a participar do governo, sendo que os quacres eram os menos separados. Os Irmãos ocupavam uma posição intermediária.

As guerras na América do Norte, desde os conflitos entre os puritanos e os índios, passando pela Guerra Revolucionária até às Guerras Mundiais, todas estas têm sido defendidas por versões religiosas e seculares da teoria da guerra justa ou da cruzada. Por exemplo, a Primeira Guerra Mundial, travada "para tornar o mundo seguro para a democracia", era uma cruzada secular. Ao longo de toda a experiência norte-americana, os menonitas, os Irmãos e os quacres mantiveram um testemunho contínuo, ainda que às vezes desigual contra a guerra, bem como uma recusa em participarem dela. No século XX, vieram a ser chamadas as igrejas pacifistas históricas.

No século XIX, houve a formação de várias sociedades pacifistas nacionais e internacionais. A Comunidade da Reconciliação (*Fellowship of Reconciliation*) foi fundada como uma organização pacifista religiosa interdenominacional e internacional às vésperas da Primeira Guerra Mundial, e estabelecida nos Estados Unidos em 1915. Continua hoje como uma força ativista interdenominacional que visa a paz. Em reação ao horror da Primeira Guerra Mundial e com o apoio de uma crença otimista na racionalidade da humanidade, o período entre as guerras mundiais presenciou outra onda de sentimentos pacifistas dentro e fora das igrejas. Esses esforços para criar a paz incluíam meios políticos tais como a Liga das Nações e pressões não-violentas como as atividades de Mohandas Gandhi para influenciar a retirada britânica da Índia. Assediada pela crescente possibilidade de um holocausto nuclear e pelo reconhecimento de que as soluções militares não resolvem fundamentalmente os conflitos, em fins da década de 1960 começou uma era em que está sendo dada uma atenção cada vez maior às perspectivas pacifistas. Além das igrejas pacifistas históricas, denominações que tradicionalmente têm aceito a teoria da guerra justa ou a idéia da cruzada também têm publicado declarações que aceitam posições pacifistas dentro das suas tradições. Dois exemplos relevantes são: A Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II Sobre a Igreja no Mundo de Hoje, que pela primeira vez endossou o pacifismo como compatível com o ensino católico, e a declaração da Igreja Presbiteriana Unida (EUA), A Pacificação: A Chamada do Crente.

A Base Intelectual do Pacifismo. O pacifismo abrange muitos tipos de oposição à guerra, extraindo apoio de uma variedade de origens filosóficas, teológicas e bíblicas parcialmente coincidentes, sendo que nem todas elas são explicitamente cristãs.

O pacifismo pode ter sua origem em vários argumentos pragmáticos e utilitários. Considerando-se a destrutividade da guerra moderna e reconhecendo-se que ela não consegue resolver conflitos, pode-se chegar à conclusão de que a rejeição da guerra serve melhor aos interesses da humanidade em todos os níveis, desde o indivíduo até a raça humana como um todo. Recentemente, a ameaça de uma guerra nuclear tem dado muito mais peso a esses argumentos, resultando naquilo que tem sido chamado de pacifismo nuclear.

Vários impulsos individuais e coletivos podem apoiar esses argumentos. O pacifismo pode aparecer como a única extensão lógica do imperativo categórico. As convicções quanto à unicidade ou à santidade da vida humana, quer baseadas na intuição, na lógica, ou na revelação divina, proíbem a guerra. Outros podem adotar o sofrimento pacifista não somente como meio de romper unilateralmente a cadeia da violência que seria apenas prolongada caso adotassem gestos violentos, mas também como instrumento para tocar na consciência dos opressores e transformá-los em amigos.

O pacifismo inspira várias estratégias sociais e políticas ou é um desenvolvimento delas. Alguns argumentam que as medidas políticas tais como a negociação para desarmamento nuclear e a promoção da cooperação internacional são mais eficazes do que a guerra para promover a paz. As técnicas não-violentas procuram não somente impedir a deflagração da violência como também levar a sociedade — mesmo contra a vontade dela — em direção a uma disposição mais justa. Exemplos notáveis são os esforços de Gandhi e o movimento de Martin Luther King Jr., nos Estados Unidos para adquirir direitos civis para o povo negro.

Como a opinião predominante da igreja primitiva, o pacifismo está firmemente estabelecido dentro da tradição cristã e tem bases teológicas e bíblicas mais específicas para o cristianismo. Os pacifistas apelam para a autoridade da Bíblia, usando textos específicos tais como o Decálogo e o Sermão da Montanha. A encarnação e o ofício

sacerdotal de Jesus fazem com que Seus ensinos específicos sejam autorizados e, portanto, obrigatórios para os Seus seguidores. O pacifismo também acha apoio nas injunções bíblicas mais amplas, tais como a chamada para expressar o amor de Deus a todas as pessoas, ou para dar testemunho da presença do reino de Deus na terra.

Os exemplos de Jesus e da igreja primitiva também apóiam o pacifismo cristão. A encarnação define as ações de Jesus como reflexos da vontade de Deus. A idéia da imitação de Cristo e da obediência ao Seu mandamento "segue-me", portanto, exigem o pacifismo daqueles que entendem que os cristãos são seguidores de Jesus. Segui-lO inclui especificamente a idéia de que, com Jesus, eles suportarão o sofrimento por amor ao reino de Deus, sem resistência violenta. Desde a geração que tinha Jesus, pessoalmente, como cabeça, a igreja primitiva do século I exemplifica a obediência ao exemplo pacifista de Jesus.

Temas teológicos centrais para o cristianismo também apóiam o pacifismo. Entre outras coisas, visto que a vida é sagrada e um dom de Deus, nenhum indivíduo tem o direito de tirá-la. Essa origem divina da vida conduz diretamente para a fraternidade de todas as pessoas e para o propósito divino para eles, *i.e.* viverem para Deus como Seus filhos. Se, pois, cada ser humano é real ou potencialmente um filho de Deus, nenhum cristão pode tirar a vida de outro membro da família de Deus. A presença do reino de Deus na terra, de modo semelhante, vincula todas as pessoas entre si debaixo do governo de Deus e, portanto, proíbe a violência contra qualquer pessoa.

J. D. WEAVER

Veja também GUERRA.

Bibliografia. R. H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*; P. Brock, *Pacifism in the United States*; R. G. Clouse, ed., *War: Four Christian Views*; J. G. Davies, *Christians, Politics and Violent Revolution*; V. Eller, *War and Peace from Genesis to Revelation*; J. Ellul, *Violence: Reflections from a Christian Perspective*; J. Ferguson, *The Politics of Love;* E. Guinan, ed., *Peace and Nonviolence*; G. F. Hershberger, *War, Peace, and Nonresistance*; A. F. Holmes, ed., *War and Christian Ethics*; J. -M. Hornus, *It Is Not Lawful for Me to Fight*; J. Lassere, *War and the Gospel*; M. C. Lind, *Yahweh Is a Warrior*; G. H. C. Macgregor, *The NT Basis of Pacifism*; R. McSorley, *NT Basis of Peace Making*; P. Mayer, ed., *The Pacifist Conscience*; W. R. Miller, *Non-Violence: A Christian Interpretation;* G. Nuttall, *Christian Pacifism in History*; C. G. Rutenber, *The Dagger and the Cross*; G. Sharp, *Exploring Nonviolent Alternative* e *The Politics of Nonviolent Action*; R. J. Sider, *Christ and Violence*; R. K. Ullman, *Between God and History*; A. Weinberg e L. Weinberg, eds., *Instead of Violence*; J. C. Wenger, *Pacifism and Biblical Nonresistance*; J. H. Yoder, *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism, The Original Revolution,* e *The Politics of Jesus.*

PAI, DEUS COMO. Não há nada na Bíblia que apóie a noção pagã de uma paternidade divina literal de clãs ou nações. Várias passagens das Escrituras subentendem que Deus é o Pai de anjos e homens como Criador deles (Jó 1.6; 2.1; 38.7; Sl 86.6; Lc 3.38). Mas é principalmente em conexão com Israel, com o rei davídico e com o Messias que ocorrem referências à paternidade de Deus no AT. Mediante o evento histórico do livramento dos israelitas do cativeiro no Egito, Deus criou a nação de Israel e cuidou subseqüentemente dela, estabelecendo um relacionamento especial com ela. Alusões ao Seu cuidado paterno por ela relembram essa crise como a ocasião da origem da nação. A emancipação desse povo destacou-o dos demais povos, como Seus filhos adotivos. Seu cuidado por eles é freqüentemente comparado ao de um pai (Os 11.1; Dt 14.1; 2 Sm 7.14; Sl 2.7; 89.26; Dt 1.31; 8.5; Is 1.2). Por outro lado, Deus requeria em resposta um amor filial expressado por obediência (Jr 3.9; Ml 1.6), e visto que esse amor era tão freqüentemente recusado, surgiu como resultado um conceito mais restrito da

paternidade de Deus. Segundo esse conceito mais profundo, Ele é o Pai dos piedosos de dentro da nação, mais do que Pai da nação como um todo (Sl 103.13; Ml 3.17).

Esse último modo de pensar encontra sua expressão também no período intertestamentário (Jub. 1.24; Sl. Sal. 13.8; 17.30; Ecli 23.1, 4) e é endossado pelos ensinos de Jesus. Ele deu ênfase consideravelmente ampliada à paternidade de Deus. O número de ocorrências da palavra "Pai" aplicada a Deus nos evangelhos é mais do que o dobro do número que ocorre nos demais livros do NT. No Evangelho segundo João, isoladamente, há 107 dessas ocorrências. Duas considerações relacionadas com o uso que Jesus fez deste tipo são de interesse especial. (1) Ele nunca liga Seus discípulos a si mesmo nas alusões ao Seu relacionamento com o Pai de uma maneira tal que sugira que eles tenham o mesmo tipo de relacionamento com Deus. Jesus tinha consciência de estar num relacionamento íntimo e sem paralelo. Declarava ser o Filho preexistente eterno, co-igual ao Pai, que Se encarnou visando o cumprimento do Seu propósito de salvação, sendo nomeado por Ele o único Mediador entre Deus e os homens (Mt 11.27; Jo 8.58; 10.30, 38; 14.9; 16.28; 3.25; 5.22). (2) Quando Ele fala em Deus como o Pai de outras pessoas, quase sempre Se refere aos Seus discípulos. Embora aceitasse o ensino do AT no sentido de todas as pessoas serem filhos de Deus pela criação e receberem a Sua bondade providencial (Mt 5.45), ensinava também que o pecado havia produzido uma mudança nos homens, tornando necessários o novo nascimento e a reconciliação com Deus (Jo 3.3; 8.42; 14.6). Em harmonia com esta doutrina, os apóstolos ensinam que a pessoa se torna filha de Deus mediante a fé em Cristo e, dessa maneira, recebe o Espírito de adoção (Jo 1.12; Gl 3.16; 4.5; Rm 8.15). A filiação leva à semelhança e à herança (Mt 5.16; Rm 8.29; 1 Jo 3.2; Rm 8.17). O Pai é revelado como soberano, santo, justo e misericordioso. A Ele podemos dirigir com confiança as nossas orações em nome de Jesus (Mt 6.32; Jo 17.11, 25; 14.14).

W. J. CAMERON

Veja também DEUS, NOMES DE; DEUS, ATRIBUTOS DE; DEUS, DOUTRINA DE; ABA.

Bibliografia. T. A. Smail, *The Forgotten Father*; A. P. F. Sell, *God Our Father*; S. Lidgett, *The Fatherhood of God*; J. Jeremias, *Teologia do Novo Testamento: A Pregação de Jesus,* 61-62, 100-109.

PAIS CAPADÓCIOS. Três homens do século IV, sendo dois deles irmãos, são conhecidos como os Pais Capadócios. Basílio Magno e Gregório de Nissa eram irmãos; Gregório de Nazianzo foi amigo deles desde a juventude. Basílio e Gregório de Nazianzo agora estão classificados (juntamente com João Crisóstomo e Atanásio) como doutores da Igreja Grega.

Basílio e Gregório de Nissa nasceram numa família cristã aristocrática em Ponto. Basílio foi ordenado em c. 365 e eleito Bispo da Cesaréia na Capadócia em 370. Lutou pela administração eficaz, caridade e unidade das Igrejas Orientais, que foram desunidas pelo cisma de Antioquia depois de 362, e pelas rivalidades monástica e administração dos mosteiros. Seu irmão, Gregório de Nissa, foi nomeado Bispo de Nissa em 372. Foi deposto pelo Imperador Valente e os arianos em 376, e restaurado em 378. Sendo o mais filosófico dos três, era o mais leal ao pensamento de Orígenes. Desempenhou um papel de importância nos Concílios de Constantinopla em 381 e 394, ao apoiar a ortodoxia trinitariana.

Gregório de Nazianzo, o teólogo dos três, nasceu em Nazianzo, filho de pais cristãos, e tornou-se amigo de Basílio quando estudava em Atenas. Foi batizado e ordenado por seu próprio pai, o Bispo de Nazianzo. Basílio nomeou-o Bispo de Sasima

numa disputa sobre jurisdição, mas Gregório nunca foi para lá. Quando seu pai morreu em 374, passou a administrar Nazianzo, mas recusou o cargo de bispo. Labutou a favor do partido niceno em Constantinopla de 370 a 381 e foi eleito Bispo de Constantinopla em 381. Num gesto de renúncia pessoal para evitar mais controvérsias, abdicou do seu cargo e voltou para Nazianzo e, depois, para as suas propriedades, a fim de escrever.

Os Pais Capadócios integraram os melhores pensamentos de Orígenes dentro da ortodoxia, e ao insistirem na fórmula "três Pessoas mas uma só essência" preservaram aquela ortodoxia trinitariana nicena da corrupção ariana e semi-ariana.

V. L. WALTER

Veja também BASÍLIO MAGNO; GREGÓRIO DE NAZIANZO; GREGÓRIO DE NISSA; ORÍGENES.

Bibliografia. H. von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*; J. Quasten, *Patrology*, III.

PAIS DA IGREJA. Eclesiasticamente, o pais são aqueles que nos antecederam na fé e, portanto, podem instruir-nos nela. Nesse sentido, os ministros e especialmente os bispos são freqüentemente mencionados como pais. Mais especificamente, no entanto, o termo veio a ser aplicado aos primeiros escritores cristãos de reconhecida eminência. Já no século IV era usado dessa maneira com referência aos mestres da época anterior, e mais tarde todos os teólogos de destaque dos seis primeiros séculos, pelo menos, vieram a ser considerados como pais. É esse o uso normal do termo hoje, embora às vezes a era patrística seja estendida de modo que os protestantes possam falar também dos pais da Reforma (*e.g.*, Lutero, Zuínglio e Calvino).

Surge a pergunta: Como um determinado autor pode ser classificado como um pai? A mera sobrevivência da sua obra não basta, porque muitos escritos heréticos foram transmitidos até nós, juntamente com outros de valor duvidoso. Quatro características principais têm sido sugeridas como qualificações necessárias: a primeira, ortodoxia substancial; a segunda, santidade da vida; a terceira, aprovação generalizada e a quarta, antiguidade. Reconhece-se que os pais podem estar enganados sobre pormenores em particular, como é necessário por causa das muitas discordâncias, mas ainda podem ser contados e lidos como pais, caso satisfaçam esses requisitos gerais (cf. especialmente os casos de Orígenes e Tertuliano).

Várias respostas podem ser dadas à questão da autoridade patrística. Do ponto de vista católico romano, os pais são infalíveis quando demonstram uma aprovação unânime, embora mesmo nisso Aquino os classifique claramente abaixo das Escrituras. De outra forma, embora possam errar, sempre devem ser lidos com respeito. Os protestantes, naturalmente, insistem que os pais também estão sujeitos à norma suprema das Escrituras, de modo que suas declarações ou interpretações talvez exijam rejeição, correção ou ampliação. Por outro lado, esses pais merecem a consideração que recebem, como aqueles que nos antecederam na fé e fizeram uma tentativa séria de expressar a verdade bíblica e apostólica. Seu apoio é, portanto, valioso, suas opiniões merecem estudo cuidadoso, devem ser deixados de lado só por motivo justo, e a obra deles se constitui num desafio a nós, tanto quanto de nós para eles.

Alistar os pais é quase impossível num espaço tão pequeno, nem é fácil classificá-los a não ser, talvez, em termos da distinção geral entre gregos e latinos. Podemos mencionar os pais imediatamente pós-apostólicos que nos têm dado nossa literatura cristã mais antiga fora do NT (*e.g.*, Clemente de Roma, Inácio de Antioquia e Policarpo). A escola alexandrina (Clemente e Orígenes) no fim do século II e no começo do século III merece atenção, assim como escritores como Ireneu, Tertuliano, Hipólito

e Cipriano. O século IV, que já fazia referência aos pais, oferece-nos alguns dentre os maiores, homens do nível de Atanásio, Hilário, Basílio, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo, Ambrósio, Agostinho, Crisóstomo e Jerônimo. Entre outros que podem ser mencionados há os Cirilos, Teodoreto, os dois papas, Leão I e Gregório I, e, bem no fim do período patrístico, João de Damasco e Isidoro de Sevilha. Mas esses nomes são apenas uma seleção de dentro do grande exército de escritores que, por toda uma frente ampla e complexa, deram à igreja sua primeira tentativa magnífica de tratar da teologia.

G. W. BROMILEY

Veja também AGOSTINHO DE HIPONA; AMBRÓSIO; CLEMENTE DE ALEXANDRIA; CRISÓSTOMO, JOÃO; CIPRIANO; CIRILO DE ALEXANDRIA; PAIS CAPADÓCIOS; HIPÓLITO; GREGÓRIO I, MAGNO; ORÍGENES; TERTULIANO.

Bibliografia. LCCI-VIII; *ANF* e *NPNF*; G. W. Bromiley, *Historical Theology*; Pt. I; G. W. H. Lampe em *A History of Christian Doctrine*, ed. H. Cunliffe-Jones; J. N. D. Kelley, *Early Christian Doctrines*; B. Altaner, *Patrology*.

PALAVRA, PALAVRA DE DEUS, PALAVRA DO SENHOR. Dos três termos hebraicos usados no AT para expressar as comunicações de Deus, o termo *peh* ("boca"), geralmente traduzido como "palavra" nesses contextos, é o mais vívido. Especifica a origem das declarações, que provêm diretamente do próprio Deus. Tanto Moisés (Nm 3.16, 51; cf. Js 22.9) como Josué (Js 19.50) receberam instruções da boca do Senhor para o povo deles. Como conseqüência, declaravam que as palavras que repetiam eram as de Deus.

Cada ocorrência do termo *'imrâ*, inclusive a ocorrência da sua única forma no plural (Sl 12.6), tem em vista a palavra de Deus, ao passo que o termo propriamente dito tem em foco o ato da fala como tal. Apenas quatro das suas vinte e sete referências estão fora dos Salmos (Dt 33.4; 2 Sm 22.31; Pv 30. 5; Is 5.24). Como a fala de Deus, a Sua palavra é "provada" (Sl 18.30; 105.19; 2 Sm 22.31), no sentido de "revelar-se verdadeira", o que também é expressado pela tradução "puríssima" (Sl 119.140), que também significa que "é comprovada" (Pv 30.5, Bíblia de Jerusalém). Essa palavra, guardada no coração, é uma salvaguarda segura contra o pecado.

Há 394 ocorrências da palavra *dābār* para caracterizar uma comunicação como sendo a *palavra* "de Deus" ou "do Senhor". Aqui, a ênfase recai sobre o conteúdo daquilo que foi pronunciado, sobre aquilo que foi dito. Como *dābār*, a palavra de Deus é a expressão virtualmente concreta da Sua personalidade. Deus é aquilo que Ele diz. Foi por isso que o Senhor Se revelou a Samuel pela "palavra do SENHOR" (1 Sm 3.21). Como a expressão da existência e do caráter do Senhor, a Sua palavra é o meio supremo mediante o qual Ele Se torna conhecido às Suas criaturas. Por uma palavra dessas, o mundo foi levado a existir e a história foi colocada em andamento. Essa *dābār* do Senhor é digna de confiança (Sl 119.42) como a fonte de vida (Sl 119.25), da luz (Sl 119.105) e do entendimento (Sl 119.169).

Na LXX as palavras *rhēma* e *logos* são usadas para traduzir a palavra hebraica *dābār*. Na frase bem-conhecida "veio a palavra do SENHOR", é traduzida por *logos* em 2 Sm 24.11; 1 Rs 6.11; etc., e por *rhēma* em 1 Sm 15.10; 2 Sm 7.4; 1 Rs 17.8; etc. Nos livros proféticos, os tradutores da LXX favorecem *logos* para indicar a mensagem de Deus aos profetas que deve ser proclamada ao povo.

O NT usa ambas, *rhēma* e *logos*, com aparente indiferença a qualquer variação

relevante de significado. Além da palavra "de Deus" e "do Senhor" há a palavra "de Jesus" (Mt 26.75; cf. Jo 2.22; 4.50; etc.) e "de Cristo" (Cl 3.16; cf. Jo 5.24; 17.17; etc.). Por isso, o "Verbo" ("Palavra") — o *logos* — de Jesus Cristo é idêntico à "palavra de Deus" e à "palavra do Senhor"; sendo assim, as Suas palavras (*rhēmata*) são espírito e vida (Jo 6.63).

Em três contextos no NT, aparece a designação "a palavra de Deus". É assim que se refere à palavra pregada do evangelho. Houve um tempo quando o NT, conforme agora o possuímos, não existia. Mas "a palavra de Deus" existia — a mensagem salvífica de Cristo. Os primeiros discípulos falavam "a palavra de Deus" com ousadia (At 4.31) e assim "a palavra de Deus" crescia (At 6.7; cf. 19.20). Em Salamina, Paulo e Barnabé "anunciavam a palavra de Deus nas sinagogas" (At 13.5), e foi essa "palavra de Deus" que Sérgio Paulo desejava ouvir (v. 7). Essa "boa palavra de Deus" (Hb 6.5) é "a palavra da verdade" (Cl 1.5) e, conseqüentemente, é o evangelho de Deus (Rm 1.1; 15.16; 1 Ts 2.2, 8, 9; 1 Pe 4.17; cf. 1 Tm 1.11; At 20.24) e de Cristo (Mc 1.1; Rm 1.16; 15.19, 29; 1 Co 9.18; 2 Co 2.12; etc.). É o *logos* da promessa (Rm 9.9) e da sabedoria e conhecimento (1 Co 12.8), e, portanto, o *rhēma* da fé (Rm 10.8). Mediante esse *logos* de Deus, que "vive e é permanente", o homem é regenerado (1 Pe 1.23) e por esse *rhēma* de Deus o homem vive (Fp 2.16; cf. Mt 4.4.; Jo 6.63). Essa "palavra de Deus" é "a palavra que vos foi evangelizada" das boas-novas apostólicas (1 Pe 1.25), sendo preeminentemente a palavra da reconciliação (2 Co 5.19) e a palavra da salvação (At 13.26), que acham o seu resumo e a sua dinâmina na "palavra da cruz" (1 Co 1.18).

A palavra de Deus proclamada oralmente pelas suas primeiras testemunhas está de acordo com a palavra finalmente concretizada na forma escrita no NT.

Em Ap 19.13 o Cristo exaltado é especificamente designado "o Verbo de Deus". O título naturalmente se associa com a doutrina do *logos* ensinada pelo mesmo autor, como uma abordagem a ela, ou como uma aplicação dela. Em Jo 1.1-2 o termo *logos* — Verbo, ou Palavra — é usado num sentido absoluto em referência a Cristo como o Filho encarnado de Deus. Portanto, João afirma que na pessoa de Cristo a existência essencial de Deus se torna concreta, abrangente e histórica. Como o Verbo — *logos* — Cristo estava entre os homens como a fala encarnada de Deus; e, nessa condição, Ele comunica a vida eterna àqueles que o recebem. João declara que esse Verbo existia além dos limites do tempo. Ele ressalta a Sua personalidade distinta — "O Verbo estava com [*pros*, 'em direção de'] Deus" na intimidade de um relacionamento eterno — tanto quanto a Sua divindade verdadeira — "o Verbo era Deus" por Sua própria natureza essencial. Exatamente porque o Verbo era distinto de Deus na Sua Pessoa, sem por isso deixar de ser verdadeiramente Deus, Ele pôde tornar Deus conhecido.

Em todo o prólogo de João, portanto, o *logos* é apresentado como a auto-revelação pessoal de Deus na totalidade do Seu ser. Desse modo, o Verbo é mais do que a razão divina. Em Jesus Cristo, o Verbo que Se fez carne, há uma encarnação real de Deus; a deidade eterna, em toda a sua profundidade, apareceu de modo concreto na realidade humana. Jesus Cristo, portanto, é o veículo perfeito da auto-revelação de Deus. Falar a respeito dEle como "o Verbo" é, conseqüentemente, afirmar mais a respeito dEle do que dizer que Ele é *ho legōn*, "Aquele que fala". Ele não era apenas um professor enviado por Deus. Como *Logos*, Jesus Cristo é o Filho de Deus em Seu relacionamento com Seu Pai Divino e em Sua contínua função de Revelador Divino.

A origem da doutrina joanina do Verbo-*logos* tem sido muito debatida. Pelo fato de João ter sido um judeu da Palestina, alguns consideram que a doutrina se originou no AT, porque a idéia da auto-manifestação de Deus através de um agente intermediário, mais ou menos pessoal, em harmonia com a personalidade divina, estava claramente

presente no pensamento judaico. A "sabedoria" em Pv 8, por exemplo, recebe atributos pessoais e, ao mesmo tempo, se reveste dos aspectos da divindade. Outros entendem que a doutrina joanina do *logos* depende grandemente de Filo, o filósofo judaico alexandrino, que, por sua vez, foi muito influenciado por Platão. Desde os tempos de Heráclito foi desenvolvida uma doutrina do *logos* no pensamento grego, com o propósito de explicar como a deidade poderia relacionar-se com o mundo, mas o *logos* grego era geralmente considerado uma razão impessoal.

Foi sob esse ponto de vista que ele foi introduzido no pensamento cristão pelos apologistas gregos do século II. Assim, Teófilo e Atenágoras diziam que o *logos* era imanente em Deus, mas foi pronunciado, ou "expelido", antes da criação a fim de tornar-se o agente do processo criador. Justino Mártir também se refere a Jesus, o Cristo "sendo o *Logos*,... agora, pela vontade de Deus, tornou-se homem por amor à raça humana". Entre os alexandrinos, a doutrina do *logos* atingiu seu clímax. Segundo Orígenes, o *logos*-Verbo existia eternamente em Deus, mas foi trazido à luz pela vontade do Pai para uma existência como Filho de Deus, para assim cumprir o propósito de Deus na redenção do mundo. Olhado retrospectivamente, no entanto, o uso que os apologistas e os alexandrinos fizeram da logologia foi um recurso desesperado que, no curso do desenvolvimento cristológico, resultaria na noção inaceitável de que o *logos*-Filho foi, de alguma maneira, *causado* por Deus. Dessa maneira, o subordinacionismo filial do NT foi substituído pela inferioridade essencial do Filho em relação ao Deus Pai, sendo, para Orígenes, na melhor das hipóteses, "um segundo Deus", e, na pior, "uma coisa criada". Essa cristologia do Verbo-*logos* não conseguiu assegurar aquilo que os ditames da revelação bíblica requerem — a preexistência hipostática de Cristo e a realidade do fato de Ele ser pessoa divina eterna e essencial.

Em várias passagens do NT, "a palavra de Deus" é usada para designar em princípio as próprias Escrituras. Nosso Senhor autenticou esse uso ao declarar que a Escritura, como a Palavra de Deus, não pode falhar (Jo 10.35). É a palavra profética tão perfeitamente confirmada da qual Pedro fala (2 Pe 1.19), porque é resultado da "expiração" de Deus (2 Tm 3.16; cf. 2 Pe 1.21).

Jesus, ao caracterizar as Escrituras do AT como a Palavra de Deus, afirmou a identidade de modo eventual porém específico: o que é Escritura é a Palavra de Deus, e vice-versa. Os escritos canônicos do NT também vieram a se classificar nessa categoria. Seus escritores freqüentemente aludem à revelação divina preservada no AT como a Palavra de Deus e consideravam a mensagem do evangelho como o verdadeiro significado e cumprimento daquele testemunho anterior. Tinham aprendido diretamente do seu Senhor, que Moisés e todos os profetas escreveram a respeito dEle (Lc 24.27). Os pais da igreja primitiva e, posteriormente, os reformadores da igreja eram unânimes em afirmar a fé nos escritos bíblicos como a Palavra de Deus. Agostinho de Hipona declara a convicção geral deles. "O que é a Bíblia senão uma carta de Deus Onipotente endereçada às Suas criaturas, carta esta em que ouvimos a voz de Deus e vemos o coração do nosso Pai Celestial?" A reforma enfatizou de novo essa valorização da Bíblia como a Palavra de Deus. Geralmente é tomado por certo e às vezes declara-se especificamente que Lutero identificava as Sagradas Escrituras com a Palavra de Deus. Na realidade, na abertura das suas *Conversas à Mesa* ele declara: "A Bíblia é a Palavra e o Livro de Deus, e comprovo isso". Em outro lugar, pergunta retoricamente: "Onde achamos a Palavra de Deus a não ser nas Escrituras?", requerendo a resposta: "Em lugar nenhum". Para Calvino, também, a Bíblia é especificamente a Palavra de Deus, ao mesmo tempo certa e verdadeira. Os Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana declaram que a Bíblia é "a Palavra de Deus escrita" (XX), enquanto a Confissão de Westminster afirma posteriormente que, visto que Deus é o Autor das Escrituras, "elas

devem ser recebidas por serem a Palavra de Deus". O Catecismo Maior faz a pergunta: "O que é a Palavra de Deus?" A resposta é explícita: "As Sagradas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento são a Palavra de Deus, a única regra de fé e obediência". Para os puritanos, era constante a mesma fé firme nas Escrituras. E dos seus sucessores evangélicos tem havido afirmações renovadas da confiança na Bíblia como a verdadeira e plena Palavra de Deus. Falar das Escrituras é empregar um termo que especifica etimologicamente a Palavra de Deus na forma escrita. Sem a escrita não haveria Escrituras e, portanto, não haveria Palavra de Deus. A Bíblia é a Palavra de Deus escrita.

É, no entanto, essa identificação das Escrituras com a Palavra de Deus que tem sido questionada recentemente. Alguns argumentam que a Bíblia apenas contém a Palavra de Deus, e mesmo então, somente à medida que fala de modo inspiracional à alma humana como indivíduo. Considerar a Bíblia inteira como a Palavra de Deus seria postular para a sua composição a ação soberana do Espírito Santo. Mas essa ação do Espírito nos autores das Escrituras é exatamente aquilo que eles mesmos reivindicam e que exige para o que produziram a designação de "a Palavra de Deus".

Outros consideram que os escritos bíblicos são, no máximo, uma testemunha da revelação de Deus feita no momento do encontro divino. Aquelas passagens na Bíblia que "me tocam" podem ser consideradas a Palavra de Deus *para mim*; mas objetivamente, e por si mesmas, não podem merecer essa designação. Afirma-se atualmente que nenhuma linguagem do tipo "Palavra de Deus" é apropriada. Na melhor das hipóteses, o AT pode ser tido como a palavra de Israel, e o NT como a palavra de alguns cristãos de destaque no século I. Mas os profetas do AT tinham a certeza de que estavam registrando a Palavra de Deus para Israel, e os cristãos de destaque no NT, tais como Paulo, acreditavam que estavam declarando a Palavra de Deus para as igrejas.

A designação "a Palavra de Deus, Palavra de Deus", aparece, pois, em três contextos distintos. Refere-se a Jesus Cristo em particular, e em geral à mensagem divinamente revelada através dos porta-vozes escolhidos por Deus, e em princípio aos escritos bíblicos. No entanto, não deixa de haver um relacionamento entre esses três significados. Pelo contrário, estão colocados uns dentro dos outros em três círculos concêntricos. O próprio Cristo é a derradeira Palavra total. Como a expressão normativa de Deus, Ele é, conseqüentemente, a Palavra num sentido absoluto e pessoal. Para a igreja apostólica, o AT, lido do ponto de vista do Verbo que Se fez carne, validava Sua presença como "Aquele que estava para vir", e que, portanto, é corretamente designado Verbo/Palavra de Deus. Nesse contexto, e obedecendo ao mandamento do seu Senhor, os pregadores apostólicos saíram com o evangelho da salvação divina com a convicção certa de que estavam proclamando a Palavra de Deus. Em suma, portanto, "a Palavra de Deus, Palavra do Senhor" pertence, sucessivamente, à revelação que o próprio Deus fez de Si mesmo na pessoa de Cristo, à proclamação de Cristo no ministério apostólico e à verdade de Cristo materializada na forma escrita nas Escrituras.

H. D. McDONALD

Veja também LOGOS.

Bibliografia. A. Debrunner *et al., TDNT*, IV, 69ss.; H. Haarbeck *et al., NDITNT*, III, 389ss.; G. Bornkamm, "God's Word and Man's Word in the NT," in *Early Christian Experience*; R. E. Brown, *The Gospel According to John*, I, 519ss.; G. Vos, "The Range of the Logos Title in the Prologue to the Fourth Gospel," *PTR* 11:36ss., 557ss.; S. Wagner, *TDOT*, I, 238ss.

PALAVRAS DE JESUS. A erudição neotestamentária freqüentemente trata de duas questões principais quanto aos ditos de Jesus. (1) Tem sido feito um esforço sério para averiguar a autenticidade das palavras, e freqüentemente esta maneira de expressar o assunto pressupõe os resultados do esforço: descobrir os ditos genuínos de Jesus. (2) Os estudiosos têm procurado descobrir um centro unificante para os ditos de Jesus. Ou seja: Qual é a essência da mensagem de Cristo? Não é necessário dizer que a erudição evangélica tem adotado uma postura mais ou menos defensiva quanto à questão inicial e tem focalizado a maior parte das suas energias numa exposição teológica do significado das palavras de Cristo.

Depois de os resultados severamente negativos e céticos de Rudolf Bultmann e dos antigos críticos da forma terem sido reavaliados (esp. E. Käsemann, J. Robinson), os estudiosos se lançaram numa "nova busca do Jesus histórico" em que as evidências puderam ser peneiradas mais uma vez — mas esta vez com maior otimismo. Tipicamente, enquanto Bultmann mal chegou a oferecer trinta páginas sobre os ensinos de Jesus na sua teologia do NT, Joaquim Jeremias conseguiu fornecer um volume inteiro. Günther Bornkamm, aluno de Bultmann, até mesmo produziu um livro inteiro chamado *Jesus of Nazareth* (1956), exibindo, assim, a crescente confiança neste campo.

O estudo moderno interessou-se especialmente em descobrir uma metodologia para revelar os ditos autênticos de Jesus. Neste campo, foram empregados os bem-conhecidos critérios de autenticidade. O principal entre eles (e o mais empregado) é o critério da dessemelhança, em que somente aqueles ditos de Jesus que não se assemelham ao judaísmo e à igreja primitiva são considerados "autênticos". Mas este critério, como os demais, é severamente limitante. Jesus pode ser divorciado do Seu meio-ambiente? A igreja primitiva não usava os pensamentos dEle? Conforme Morna Hooker, uma estudiosa de Cambridge, tem alegado com exatidão, podemos descobrir apenas aquilo que é distintivo nos ditos de Jesus — não aquilo que é característico e essencial.

Nesta discussão, torna-se evidente que é importante a predisposição que a pessoa tem para com os ditos. Na realidade, a pergunta mais importante é: Quem fica com o ônus da prova? As palavras de Jesus são inautênticas até prova em contrário? Ou o crítico deve primeiramente demonstrar os fundamentos das suas dúvidas? Para o evangélico, os relatos dos evangelhos são claramente inocentes até que se provem culpados.

Felizmente, encontramos uma concordância maior quando examinamos o conteúdo das palavras de Jesus. Os estudos geralmente tenderão a começar pesquisando a forma dos ensinos de Jesus (parábolas, paradoxos, poesias, etc.), e acham nela uma chave que destrava um fundo semítico ou possíveis antecedentes aramaicos. Neste aspecto, a obra recente de estudiosos tais como J. Jeremias tem sido indispensável.

Pode estar perto um consenso a respeito da mensagem central de Jesus. O "reino de Deus/do céu" é um tema freqüente nos evangelhos (descontando paralelos, aparece cerca de oitenta vezes) e os evangelistas subentendem que esta mensagem inaugura o ministério de Jesus (Mt 4.17; Mc 1.15; Lc 4.43) além de oferecer um resumo dele (Mt 9.35; Lc 8.1). Até mesmo os Doze e os Setenta são ordenados a proclamá-la (Mt 10.5-7; Lc 10.8-9).

Mas quando procuramos uma definição para este "reino", categorias concisas parecem intangíveis. Certamente não é mais possível voltar para o século XIX e negar a escatologia nesta palavra. Jesus está anunciando um irrompimento progressivo do governo soberano de Deus na história. Mas esta figura de linguagem depende

inteiramente das expectativas futuristas da apocalíptica judaica (A. Schweitzer), ou devemos achar aqui uma operação presente de Deus dentro de uma crise "escatológica" para o crente (C. H. Dodd; existencialismo)? Sem dúvida, os dois elementos devem ser mantidos em paralelo. Empregando as categorias de George Ladd, o reino de Deus já irrompeu na história, nos corações dos homens e mulheres que são obedientes a Cristo. Mas por outro lado, o reino de Deus ainda é futuro. A igreja espera ansiosamente um *eschaton* genuíno quando Cristo trará para a história o Seu reino consumado. Enquanto a igreja desfruta da promessa deste reino, aguarda o cumprimento futuro do reino (como Kümmel).

Mas as palavras de Jesus vão até mesmo além desta descrição de Deus operando na história. Jesus revela que Deus está operando nEle. As palavras de Jesus trazem uma auto-revelação sem igual. Ele é o Filho, o único que conhece o Pai de modo íntimo (Mt 11.27ss.) e, por Sua vez, pode revelar plenamente ao Pai (Jo 1.18; 14.8-11). Dessa maneira, o reino depende inteiramente de Jesus: Ele inaugura o reino e exibe a presença dele através das Suas obras poderosas (Lc 11.20; cf. 17.20-21). Portanto, a mensagem principal dos ditos de Jesus pode ser que Deus não somente está poderosamente operando em Israel, como também opera mediante o Seu Filho, o Messias.

G. M. BURGE

Veja também LOGIA, PALAVRAS DE JESUS; PARÁBOLAS DE JESUS.

Bibliografia. T. W. Manson, *The Saying of Jesus* e *O Ensino de Jesus*; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment*; H. Anderson, *Jesus and Christian Origins*; C. F. H. Henry, ed., *Jesus os Nazareth, Savior and Lord*; C. C. Anderson, *Critical Quests of Jesus;* C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*; J. Jeremias, *Teologia do NT, A Pregação de Jesus*; M. Hooker, "On Using the Wrong Tool," *Theol* 75:575-81; A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus;* G. E. Ladd, *The Presence of the Future*; P. Henry, *New Directions in NT Study*; I. H. Marshall, "Jesus in the Gospels," *in The Expositor's Bible Commentary*, I, 517-41; R. H. Stein, "The Criteria of Authenticity," in *Gospel Perspectives,* ed. R. T. France e D. Wenham; D. E. Aune, *Jesus and the Synoptic Gospels: A Bibliographic Study Guide.*

PALEY, WILLIAM (1743-1805). Teólogo anglicano. Formado em Cambridge, obteve ali uma bolsa de estudos pós-graduados em Christ's College e dava preleções sobre filosofia e teologia. Sustentava que os Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana continham "cerca de duzentas e quarenta proposições distintas, sendo muitas delas inconsistentes entre si". Definia a virtude como "a prática do bem à humanidade, em obediência à vontade de Deus, visando a felicidade eterna". Foi um escritor prolífico, especialmente depois de deixar Cambridge em 1775, quando assumiu uma sucessão de cargos eclesiásticos, cada um mais lucrativo do que o anterior, no Condado de Cumberland, onde foi arcediago de Carlisle a partir de 1782. Sua obra mais notável foi *A View of the Evidence of Christianity* ("Panorama das Evidências a Favor do Cristianismo" — 1794), que durante mais de um século foi leitura obrigatória para o vestibular da Universidade de Cambridge. Sua *Natural Theology* ("Teologia Natural" — 1802) argumentava teleologicamente a favor da existência de Deus. Os pormenores primorosos de um inseto ou olho humano podiam ser explicados somente em termos de um Artífice Supremo. Somente um relojoeiro divino poderia ter concebido a regularidade mecânica de um relógio que mantinha o horário exato.

Paley, freqüentemente acusado de falta de originalidade e até mesmo plágio, retorquiu em certa ocasião que estava escrevendo um livro-texto, e não uma dissertação. Longe de fazer alegações sobre sua própria criatividade, Paley aconselhava seus estudantes a "produzir um sermão e furtar cinco". Sua teologia às

vezes ia além do liberalismo chegando ao unitarismo. Era bom jogador de uíste (jogo de cartas), tinha consciência das distinções sociais (deixou uma fortuna considerável) e é imortalizado na história secular por uma única pergunta melancólica: "Quem pode refutar um sorriso desdenhoso?"

J. D. DOUGLAS

Bibliografia. G. W. Meadley, *Memoirs of William Paley*; D. L. LeMahieu, *The Mind of William Paley*; M. L. Clarke, *Paley: Evidences for the Man.*

PANENTEÍSMO. Uma doutrina a respeito de Deus, que procura combinar os pontos fortes do teísmo clássico com os do panteísmo clássico. O termo está especialmente associado com a obra de Charles Hartshorne. Hartshorne, no entanto, argumenta que outros filósofos e teólogos têm elaborado doutrinas panenteísticas de Deus, especialmente Alfred North Whitehead, mas também Nikolai Berdyaev, Martin Buber, Gustaf T. Fechner, Mohammad Iqbal, Charles S. Peirce, Otto Pfleiderer, Sarvepalli Radhakrishnan, Friedrich W. J. von Schelling, Allan Watts e Paul Weiss.

Segundo Hartshorne, Deus, embora inclua um elemento que pode ser descrito como simples, é uma realidade complexa. Deus conhece o mundo — um mundo em que a mudança, o processo e a liberdade são elementos reais. Para essa liberdade e mudança serem reais e para o conhecimento que Deus tem dessa liberdade e mudança ser perfeito, Hartshorne raciocina que o próprio conhecimento que Deus possui também terá que crescer e passar por mudanças. Ou seja: à medida que novos fatos vêm a existir, Deus passa a conhecer esses novos fatos (alguns dos quais são o resultado de genuíno livre arbítrio), e assim cresce o conhecimento que Deus possui. Quem conhece com perfeição inclui dentro de si mesmo o objeto que é conhecido. Conhecendo perfeitamente o mundo, Deus o inclui (conforme este chega a ser) dentro de Si mesmo. À medida que o mundo cresce, Deus cresce. Deus vem a ser. Através de conhecer com perfeição o mundo e de incluir o mundo, Deus é o Efeito Supremo. Isto quer dizer que tudo quanto acontece afeta a Deus e altera a Deus — *e.g.*, o conhecimento possuído por Deus é alterado. Por isso, o Deus concreto, o Deus complexo que é real, é o Deus que conhece o mundo, que o inclui e que é alterado por ele. É este, segundo Hartshorne, o Deus que ama o mundo e que compartilha as alegrias e as tristezas de toda criatura no mundo.

Para ser o Efeito Supremo, Deus deve não somente ser afetado por todo o evento no mundo, como também Ele deve manter Sua própria integridade e inteireza durante esse processo. Se a realidade de Deus fosse destruída ou Seu propósito (visando o bem) desviado pelos eventos no mundo, Deus não seria o Efeito Supremo, o receptáculo perfeito para o mundo. Deve, portanto, haver algum elemento em Deus que permanece igual independentemente daquilo que acontece no mundo — *i.e.*, um elemento que não é afetado por qualquer evento específico no mundo. Este elemento, visto que não é mudado por qualquer evento, é eterno. Além disso, é abstrato. (O fato de que a identidade-própria eterna, abstrata e essencial de Deus é compatível com qualquer estado de coisas no mundo é a base para a bem-conhecida reapresentação do argumento ontológico feita por Hartshorne). Visto que a identidade-própria eterna e abstrata de Deus é pressuposta por qualquer estado de coisas que venha a existir, segue-se que Deus é a Causa universal e suprema.

Deve-se notar que embora Deus (como identidade-própria eterna, abstrata e essencial) seja independente de qualquer estado de coisas no mundo em particular, Ele (mesmo como identidade-própria abstrata) ainda requer que um mundo (de um tipo

ou outro) exista. Podemos explicar da seguinte maneira. Deus como Causa Suprema refere-se à identidade-própria eterna, abstrata e essencial, que é pressuposta por todo evento no mundo. Mas aquilo que é eterno e abstrato é deficiente em qualidades concretas e pode existir somente como um elemento num conjunto maior que é temporal e concreto. Sendo assim, a identidade-própria eterna, abstrata e essencial de Deus existe somente como um elemento na realidade temporal, concreta e complexa que é Deus na Sua plenitude. Mas Deus pode ser temporal, concreto e complexo somente se há estado de coisas contingentes com os quais Ele Se relaciona. Esses estados de coisas são o mundo (que está incluído dentro de Deus). Esses estados de coisas são qualificadores acidentais (em contraste com essenciais) do caráter de Deus. Sendo assim, Deus, mesmo como identidade-própria eterna, abstrata e essencial requer algum mundo em que existir, sem exigir que exista qualquer mundo específico.

Alguns dos eventos no mundo são maus. Deus conhece aqueles eventos e os inclui dentro de Si mesmo. Segue-se que Deus é mau? Hartshorne responde que não. Considere a seguinte analogia. Certo evento acontece no meu corpo. Conheço e incluo aquele evento dentro de mim mesmo. Mesmo assim, como pessoa, embora eu inclua aquele evento, permaneço, num sentido importante, distinto daquele evento. Não somente minha essência abstrata e intemporal como homem é distinta daquele evento, mas até minha consciência concreta e mutável (embora inclua aquele evento) é distinta dele. Semelhantemente, Deus, embora inclua aquele evento mau dentro de Si mesmo, não deixa de ser distinto daquele evento. Deus é distinto do evento não somente na Sua identidade-própria abstrata, eterna e essencial, como também na Sua consciência concreta, temporal e complexa. Isto quer dizer que a consciência de Deus, embora tenha conhecimento do evento mau, e embora o inclua, é mais do que aquele evento e distinto dele.

É possível que um Deus panenteístico seja perfeito? O problema é o seguinte. Se Deus muda e se a perfeição total não é compatível com a mudança, a conclusão lógica seria que o Deus panenteístico não é perfeito. A resposta de Hartshorne é a seguinte, em linhas gerais. O desafio, conforme ele é colocado, toma por certo que existe um só tipo de perfeição – especificamente, a perfeição imutável. Mas, na realidade, há dois tipos de perfeição: a perfeição imutável e a perfeição mutável. Deus é perfeito nos dois sentidos. A identidade-própria abstrata, essencial e eterna de Deus é perfeita. Seu impulso em direção à bondade em geral não vacila. Até aí, a perfeição de Deus é imutável, mas essa perfeição é abstrata. Como uma realidade concreta, Deus muda, assim como Sua perfeição; isto é, em qualquer tempo, Deus supera de modo infinito a perfeição do mundo, independentemente de considerarmos a perfeição do mundo naquele tempo, em algum tempo anterior, algum tempo futuro, ou em qualquer combinação desses fatores. À medida que o tempo progride, no entanto, Deus realmente supera Seus próprios estados prévios de perfeição – *e.g.*, o Seu conhecimento cresce, e Ele tem mais oportunidades para amar as Suas criaturas. A perfeição de Deus muda nisto: Ele supera com perfeição Seus próprios estados anteriores de perfeição.

Embora a doutrina de Deus mantida por Whitehead seja muito semelhante à de Hartshorne, Whitehead realmente tem vários aspectos distintivos que merecem destaque. Na metafísica de Whitehead, os tijolos básicos para construir o universo são chamados entidades reais. As entidades reais são unidades de energia/experiência. Elétrons, rochas, estrelas e pessoas são compostos de entidades reais. Para Whitehead, Deus é uma entidade real, única e eterna (mas continuamente em desenvolvimento). O teólogo contemporâneo John B. Cobb Jr., argumenta que, segundo os seus próprios princípios, Whitehead deveria ter tido um conceito de Deus

como uma série de entidades reais. A proposta de Cobb tornaria Deus mais semelhante à pessoa humana que, segundo Whitehead, é uma série de entidades reais. Deve-se notar, ainda mais, que no sistema de Whitehead é da própria natureza de uma entidade real incorporar outras entidades reais (passadas) na sua própria identidade. Por isso, quer segundo a definição original de Whitehead que diz que Deus é uma única entidade real eterna, quer segundo o modo revisionista de Cobb de compreender Deus como uma série de entidades reais, é da própria natureza de Deus incluir o mundo (passado) dentro de Si mesmo como parte da Sua própria identidade.

Talvez o aspecto mais marcante da doutrina de Deus mantida por Whitehead seja a sua distinção entre Deus e a criatividade. A criatividade é, na metafísica de Whitehead, o poder de ser/tornar-se. Dessa maneira, o fato de alguma coisa existir é atribuído não a Deus, mas à criatividade (que, em conjunção com as noções do "um" e dos "muitos" se constitui na categoria da Causa Ulterior, segundo Whitehead). Em contraste, a função primária de Deus é ajudar a moldar o caráter do mundo. Assim, o *fato* de uma coisa existir deve ser referido à criatividade; *aquilo* que uma coisa é deve ser parcialmente referido a Deus. Como conseqüência, no sistema de Whitehead a própria existência de Deus é explicada com uma referência não a Deus, mas à criatividade. Em termos francos, podemos dizer que tanto Deus quanto o mundo são criaturas da criatividade.

A postulação que Whitehead fez da criatividade (em conjunção com o "um" e os "muitos") como uma causa ulterior que é mais fundamental do que Deus talvez seja o aspecto mais problemático da sua doutrina de Deus, não somente para os teólogos evangélicos, como também para outros pensadores cristãos. Embora uns poucos estudiosos cristãos, tais como John Cobb, afirmem a distinção de Whitehead entre Deus e a criatividade, outros, tais como Langdon Gilkey, insistem que a criatividade deve ser "recolocada" dentro de Deus antes de a doutrina panenteísta de Deus realmente poder ser colocada à disposição da teologia cristã.

S. T. FRANKLIN

Veja também TEOLOGIA DO PROCESSO.

Bibliografia. J. B. Cobb, Jr., *A Christian Natural Theology*; J. B. Cobb, Jr., e D. R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*; B. Z. Cooper, *The Idea of God: A Whiteheadian Critique of St. Thomas Aquinas' Concept of God*; L. Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language* e *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History*; C. Harshorne e W. L. Resses, eds., *Philosophers Speak of God*; R. C. Neville, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology;* R. E. James, *The Concrete God: A New Beginning for Theology.*

PANTEÍSMO. Essa palavra, derivada do grego *pan* e *theos*, significa "tudo é Deus". Foi cunhada por John Toland em 1705, para referir-se aos sistemas filosóficos que tendem a identificar Deus com o mundo. Tais doutrinas têm sido consideradas uma posição intermediária entre o ateísmo e o teísmo clássico por alguns, ao passo que outros têm chegado à conclusão de que o panteísmo é na verdade uma forma polida do ateísmo, porque Deus é identificado com tudo.

O panteísmo pode ser contrastado com o teísmo bíblico a partir de várias perspectivas. O panteísmo abafa ou rejeita o ensino bíblico sobre a transcendência de Deus em favor de Sua iminência radical. É tipicamente monista em relação à realidade, ao passo que o teísmo bíblico faz uma distinção entre Deus e o mundo. Por causa da tendência de o panteísmo identificar Deus com a natureza, há uma minimização do tempo, que muitas vezes fica sendo ilusório. O modo bíblico de entender Deus e o mundo é que Deus é eterno e o mundo é finito, embora Deus aja no tempo e saiba o

que nele acontece. Nas formas do panteísmo em que Deus literalmente abrange o mundo, o homem é uma parte do universo que é totalmente sujeita à fatalidade, e esse universo é *necessariamente* do modo como é. Em um mundo como esse, a liberdade é uma ilusão. O teísmo bíblico, do outro lado, sustenta a liberdade do homem e insiste que essa liberdade é compatível com a onisciência de Deus.

Seria errôneo concluir, no entanto, que o panteísmo é uma posição monolítica. As formas mais importantes são as seguintes:

Panteísmo hilozoísta. O divino é imanente no mundo e é caracteristicamente considerado o elemento básico do mundo, que empresta movimento e mudança à totalidade. O universo, no entanto, continua sendo uma pluralidade de elementos separados. Esse ponto de vista era popular entre alguns dos filósofos gregos mais antigos.

Panteísmo imanentista. Deus faz parte do mundo e é imanente nele, embora Seu poder seja exercido por toda a inteireza do mundo.

Panteísmo monista absolutista. Deus é tanto absoluto quanto idêntico com o mundo. Sendo assim, o mundo também é imutável, embora seja real.

Panteísmo monista relativista. O mundo é real e mutável. Está, no entanto, *dentro* de Deus como, por exemplo, o Seu corpo. Deus, apesar disso, é imutável e não é afetado pelo mundo.

Panteísmo acósmico. Deus é absoluto e constitui a totalidade da realidade. O mundo é mera aparência e, em última análise, irreal.

Panteísmo da identidade dos opostos. Qualquer dissertação a respeito de Deus deve necessariamente apelar aos opostos. Isto é: Deus e o Seu relacionamento com o mundo devem ser descritos em termos formalmente contraditórios. A realidade não é passível de descrição racional. É necessário ir além da razão para uma compreensão intuitiva da realidade ulterior.

Panteísmo neoplatônico ou emanacionista. Nessa forma do panteísmo, Deus é absoluto em todos os aspectos, removido do mundo e transcendente sobre ele. Difere do teísmo bíblico por negar que Deus é a causa do mundo, pois sustenta, pelo contrário, que o universo é uma emanação de Deus. O mundo é o resultado de intermediários. Esses intermediários são, para um neoplatonista tal como Plotino, ideais ou formas. Plotino também procurava manter a ênfase na imanência, postulando uma alma mundial que contém e anima o universo.

Do ponto de vista bíblico, o panteísmo é deficiente em maior ou menor grau por causa de duas considerações. A primeira é que o panteísmo geralmente nega a transcendência de Deus e defende Sua imanência radical. A Bíblia apresenta um equilíbrio. Deus está ativo na história e na Sua criação, mas não é idêntico a elas, em menor ou maior grau. A segunda é que, por causa da tendência de identificar Deus com o mundo material, surge outra vez uma negação menor ou maior do caráter pessoal de Deus. Nas Escrituras, Deus não somente possui os atributos de uma pessoa, como também, na encarnação, Ele assume um corpo e se torna o Deus-homem. Deus é retratado supremamente como uma Pessoa.

P. D. FEINBERG

Veja também NEOPLATONISMO; TEÍSMO.

Bibliografia. C. E. Plumptre, *History of Pantheism*, 2 vols.; W. S. Urquart, *Pantheism and the Value of Life*; J. Royce, *The Conception of God*.

PAPADO. Esta instituição que dura há quase 2 milênios está em crise. O centro da crise é a forma hierárquica da Igreja, de onde emana toda a autoridade na Igreja Católica Romana. No topo dessa hierarquia está o papa com autoridade final e absoluta. Em todo o mundo caíram os ditadores de todos os tipos, da direita e da esquerda. Os reis que ainda possuem tronos têm poder apenas simbólico. A democracia impera nesta última década do século XX, como nunca antes.

São várias as formas sugeridas hoje para resolver esta crise de autoridade dentro da Igreja. Alguns bispos advogam uma espécie de democracia internacional, a partir das conferências nacionais de bispos. Já a nível de diocese, os padres gostariam de ter uma forma democrática para resolver os problemas entre eles e seus bispos. O protestantismo que se livrou dessa autoridade central fragmentou-se de várias maneiras. Só o tempo dirá se o papa conseguirá manter a unidade da Igreja Católica Romana em torno de sua autoridade absoluta.

Mas crise não é novidade para Roma. Aliás, uma história do papado poderia ser escrita a partir das crises enfrentadas e vencidas ao longo destes dois milênios. Faremos uma breve história das origens e do desenvolvimento do papado, passando pelo apogeu de sua influência política na Idade Média. Depois de tratar de sua decadência política posterior, passaremos pelos grandes momentos do período pós-tridentino, até o período contemporâneo. Haverá destaque particular para dois movimentos que ameaçaram particularmente a autoridade do papado: o conciliarismo e o padroado. O verbete terminará com uma avaliação contemporânea do papado.

A História do Papado. A autoridade monárquica do papa, hoje patente sobre a Igreja Católica Romana, é fruto de um longo processo. De um bispo como qualquer outro, o de Roma passou a ser o primeiro entre os demais e, finalmente, cabeça incontestável da igreja. Uma série de elementos históricos contribuiu para este desenvolvimento. Eis alguns deles: uma linha contínua de bispos ortodoxos, com poucas exceções, nos séculos de formação e expansão do poder papal; e vários papas de grande envergadura que conseguiram imprimir sua autoridade sobre a igreja toda. Do lado civil, a situação caótica da administração do império ocidental deu oportunidade aos papas não só de escaparem da tutela do imperador, como também de serem elevados ao nível de representantes deste. Isto foi acompanhado pelo uso, devido ou não, dos escritos de Irineu e Cipriano, que destacavam a primazia de Roma. Mais tarde seriam acrescentados documentos falsos, tais como a "Doação de Constantino" e as "Decretais de Isidoro". Tomou-se como base o conceito agostiniano da Cidade de Deus, sendo esta dirigida a partir de Roma, a Nova Jerusalém. E, por fim, deve-se mencionar a conversão dos povos que posteriormente formariam a Inglaterra, França, Alemanha e norte da Itália, que sempre esteve intimamente ligado ao apostolado da Igreja de Roma.

Há uma confusão nas listas dos primeiros bispos de Roma. Algumas dão a seguinte linha de sucessão, sendo as datas apenas aproximadas: Lino; Anacletus, Clemente (91-100), Evaristo, Alexandre (109-119), Sixto I (119-127), Telésforo (127-138), Higino (139-142), Pio I (142-157) e Aniceto (157-168). Outros começam a partir de Clemente. O cardeal Danielou, em sua história da igreja, inicia a lista dos papas propriamente dita com Vítor I (193-202). É possível que a confusão surja justamente do fato de o bispo de Roma, cuja posição é tão notável no segundo século, ser pouco distinguível entre o corpo de presbíteros do primeiro século. De fato, o episcopado individual que apareceu cedo no Oriente não se desenvolveu em Roma até bem tarde no segundo século.

O desenvolvimento do poder do papado ocorreu em dois estágios: o primeiro em relação às igrejas; o segundo, aos estados. Até o fim do século II, o episcopado em

Roma evoluiu a ponto de Vítor I (193-202) interferir nas dioceses de outras igrejas fora da Itália. Ele sentiu ter autoridade suficiente para excomungar as igrejas da Ásia Menor. Embora a posição de Vítor sobre a data da Páscoa tenha finalmente prevalecido em Nicéia (325), os bispos do leste não capitularam. A questão levou mais de 100 anos para ser resolvida e, quando foi, isto não se deveu à autoridade papal. Aliás, este acontecimento demonstra que até o fim do século II a autoridade do bispo de Roma não se estendia além das fronteiras da Itália (Eusébio, *H.E.*, V, 24).

O imperador Constantino considerava-se bispo e até bispo dos bispos, em assuntos formais ou mesmo doutrinários. Sem sua permissão, não se podia reunir um sínodo. Sua atuação preparou o caminho para que o bispo de Roma se tornasse *episcopum episcoporum*. A mudança do governo para Constantinopla também contribuiu para fortalecer o bispo de Roma, levando para longe a interferência do imperador. Com sua independência relativa, Roma exerceu o papel de árbitro entre as igrejas. No conflito entre os arianos e Atanásio, este contribuiu para fortalecer a Júlio, por ter recorrido ao bispo de Roma, pedindo que convocasse um concílio. Esta e outras querelas entre as igrejas do leste e da África foram exploradas pelos papas para fortalecer sua própria posição.

Inocêncio I (402-417) demonstrou grande ousadia em explorar as reivindicações de Roma, exigindo submissão universal à sua autoridade. A primeira vez que um bispo de Roma nomeou um bispo para o Ilírico foi quando Inocêncio I nomeou Rufo bispo de Tessalônica. Ele insistia em afirmar que todas as igrejas ocidentais eram obrigadas a se conformar aos costumes de Roma. Dizia que todas as questões eclesiásticas no mundo devem ser, por direito divino, remetidas à sé apostólica para lá serem decididas. Esta nova reivindicação foi imediatamente rejeitada pelas igrejas da África. Mesmo assim, é a Inocêncio I que se deve a grandeza final da sé de Roma.

Leão I (440-461), homem humilde, insistia que era sucessor de Pedro, cuja autoridade não pode ser desrespeitada. Conseguiu do jovem e fraco Imperador Valentínio III um édito em que este reconhecia a primazia da sé de Pedro e insistia que ninguém pode agir sem a permissão desta sé. No Concílio de Calcedônia (451), os legados de Leão condenaram um bispo em nome dele, como se fosse por sua autoridade. Leão reclamou bastante perante este mesmo concílio, porque em um de seus cânones Constantinopla é elevada ao nível de Roma em direitos e privilégios. A estatura de Leão foi bastante fortalecida em 455, quando conseguiu interceder perante o inimigo e, assim, salvar Roma de ser destruída pelos vândalos.

Gregório I (589-604) talvez tenha sido o maior papa deste período. Filho de um senador, adotou o costume monástico. Pretendia ser missionário aos ingleses, quando foi consagrado papa aos 49 anos de idade. Reclamou que Máximo foi eleito patriarca de Constantinopla no lugar de seu candidato e suspendeu todos os bispos que o consagraram, sob pena de anátema de Deus e do apóstolo Pedro. Repreendeu o patriarca de Constantinopla por ter assumido o título de bispo ecumênico. Por fim, Máximo foi humilhado pela pressão de Gregório, a quem teve que se submeter. O desenvolvimento do papado foi um processo longo iniciado no fim do século II com Vítor, terminando com Gregório I, no princípio do século VII. Foram necessários mais de 400 anos para que se consolidassem o privilégio e o direito de Roma.

Passemos para o desenvolvimento do poder político do papado. Com a oficialização do cristianismo por Constantino, as igrejas adquiriram influência temporal. O clero passou a exercer funções civis. Isto foi verdadeiro especialmente no oeste, longe do centro do Império. Com a passagem do tempo cresceram as ambições políticas. Aos próprios invasores de Roma (Átila, Alarico e Genserico) o papa impusera veneração no meio das ruínas. Mais tarde, a luta contra os lombardos, que durou 200 anos, foi

crucial para a questão do poder temporal do papa. Esta tribo que se instalou no norte havia conquistado boa parte da Itália, incluindo a província de Ravena, ameaçando a própria cidade de Roma. Os francos eram seus aliados naturais contra os lombardos. O papa Zacarias (741-752) contribuiu para a ruína dos merovíngios, legitimando a entronização de Pepino, o Breve. Pepino, por sua vez, presenteou o papa com o território lombardo por ele subjugado. Assim foi inaugurado o poder temporal do papa.

Depois veio a ascensão papal sobre os próprios francos. Carlos Magno, filho de Pepino, reinou quase meio século. No dia de Natal de 800, Carlos foi coroado imperador romano pelo papa e colocou o império ao serviço do papa. Mesmo assim, Carlos interveio em questões religiosas, convocou concílios, depôs bispos e de várias maneiras impediu que o papa usufruísse do império. Seu filho Luiz, porém, humilhou-se diante do papa. Mais tarde, o papa Gregório IV (827-844) proclamou: "O papa é o senhor das coroas e tem poder para desobrigar os súditos do juramento de fidelidade ". Mas era cedo demais. Foram apenas palavras dirigidas ao vento, uma vez que o papa não tinha com que sustentá-las. Neste período, o feudalismo reduziu dramaticamente o poder central do império, e o feudalismo episcopal, que refletia o feudalismo civil, retardou nos dois séculos seguintes a concentração do poder político papal. Aliás, foi um período de fraqueza que durou quase três séculos.

Então Gregório VII (Hildebrando) assumiu o trono papal (1073-1085). Seu gênio era ao mesmo tempo enérgico e flexível. Ele conduziu o papado ao apogeu de seu poder temporal. O *Dictatus Papae*, que Latourette diz ser obra de Gregório, trata da posição administrativa e disciplinar do papa na Igreja, exaltando-o acima de todos. Gregório pôs em prática as reivindicações levantadas desde Vítor I. Todas as soberanias da Europa foram abaladas, invadidas ou usurpadas, e travou-se uma guerra contra Henrique IV, rei da Alemanha, porque este recusou se curvar perante as reivindicações do *Dictatus*. Excomungado, Henrique ficou descalço durante 3 dias na neve, em Canossa, até que Gregório revogasse a excomunhão. Mas este ponto alto do poder papal é o começo do fim. A controvérsia sobre a investidura leiga começou em 1075 e só foi resolvida em 1121.

Alexandre III (1159-81) e Inocêncio III (1198-1216) concluíram a obra iniciada por Gregório VII. Foram os criadores do novo direito da igreja, o das decretais. Inocêncio foi dominado pelo conceito de o papa ser o representante de Deus na terra, mais do que Gregório VII. Ele sonhou com uma cristandade em que o o ideal cristão seria realizado sob a orientação do papa. É geralmente admitido que em Inocêncio o papado chegou ao apogeu de seu poder político. Na disputa entre Frederico Barbarossa, Imperador da Alemanha, e Alexandre, a vitória foi de Roma. Frederico beijou os pés do papa e permitiu que este pisasse em seu pescoço. Entretanto, Inocêncio em sua briga pelo poder na Inglaterra excomungou o rei João e todo o povo ficou isento de lealdade à coroa. No fim, João capitulou e tornou-se vassalo do papa. Foi durante seu pontificado que Constantinopla caiu diante dos cruzados. Inocêncio estabeleceu uma hierarquia latina para aquela cidade e os demais territórios bizantinos.

Os papas medievais basearam suas reivindicações político-religiosas em uma série de documentos, alguns dos quais foram fabricados através dos séculos, e só bem mais tarde se demonstrou que eram falsos. Entre eles, estes são os principais: a "Doação de Constantino" (c. 750), a "Doação de Carlos Magno" (c. 774), as "Decretais de (pseudo) Isidoro" (c. 850), o *Dictatus Papae* (c. 1080) e os "Decretos de Graciano" (c. 1150). O autor de *O papa e o concílio* afirma que "tem-se inculcado que, não fora o pseudo-Isidoro, não teria existido Gregório VII". E pode-se acrescentar Alexandre III e Inocêncio III, com os quais o papado chegou ao apogeu de seu poder absoluto, tanto no campo civil como no eclesiástico.

A Retração do Poder Papal. No século inaugurado por Inocêncio III, os papas continuavam a insistir em suas reivindicações político-religiosas. Mas os tempos eram outros e o papado entrou em declínio gradual que prevaleceu em todo o século XIII. A fraqueza política cada vez maior tornou-se clara diante do crescente poder centralizado dos reis da França e Alemanha. Assim, Bonifácio VIII (1294-1303) fez as mesmas reivindicações de Gregório e Inocêncio, e até maiores! Sua bula *Unam Sanctam* proporcionou fundamento bíblico-dogmático às teorias que consagram a dominação universal dos papas. Insistiu, entre outras coisas, que a salvação de cada pessoa depende de sua sujeição ao bispo de Roma. Mas não foi capaz de fazer prevalecer sua vontade contra Filipe IV, da França.

O declínio do poder papal é assunto muito complexo. Resultou de um série de mudanças que se processaram na mentalidade européia da época e que tornaram inviável o projeto de uma cristandade controlada por Roma. Logo depois de Bonifácio, os papas foram levados à Avignon (1309-1377), onde ficaram sob influência e até domínio dos franceses. Logo após a volta dos papas para Roma, houve o Grande Cisma que resultou em dois papas e, finalmente, três. Na luta pelo trono de Pedro, toda a Europa foi dividida. Apenas um concílio ecumênico poderia resolver a situação. O Concílio realizado em Constança (1414-1418) é duplamente famoso por ter resolvido o cisma e queimado João Huss. Embora abalado pelo cisma e pela necessidade de recorrer a um concílio, o poder eclesiástico do papa firmou-se nos séculos seguintes. Nunca mais recuperou o poder político, mas sua hegemonia sobre a igreja não tem sido abalada. No século XVII, o teólogo jesuíta Gretzer disse: "Quando falamos em igreja, nosso propósito é designar o papa". Em seus escritos, Belarmino e outros jesuítas levaram alguns a classificarem o papa como "vice-Deus".

Para manter seu primado dentro da igreja, os papas precisavam vencer três fatores que tentavam abalá-los. *Primeiro*, o movimento conciliar que cresceu e se fortaleceu devido aos problemas e abusos da Igreja. Os defensores deste movimento achavam que tais assuntos poderiam ser resolvidos apenas por concílios. O primeiro apareceu no século X. Em 1276, o Concílio de Lião tentou resolver o cisma Leste-Oeste. Em 1324, o *Defensor Pacis* advogou a superioridade de um concílio ecumênico sobre a autoridade papal. Como vimos acima, foi o Concílio de Constança que resolveu a questão entre três papas rivais. Entre os partidários do conciliarismo havia duas posições. Os conciliaristas propriamente ditos colocaram a autoridade do concílio acima da autoridade papal. Os moderados, por sua vez, não duvidavam da supremacia papal. Apenas achavam que os abusos particulares de papas precisavam ser sanados por concílios. Logo depois de sua eleição pelo Concílio de Constança, Martinho V declarou que este e todos os demais concílios estavam sujeitos aos papas.

O conciliarismo fracassou em seu propósito de limitar o poder papal. Nos concílios posteriores (Trento, Vaticano I e Vaticano II), as constituições e os decretos tinham valor apenas após a assinatura de autenticação do papa. O Vaticano II instituiu o conceito de colegiatura (sínodos dos bispos, CNBB). Dentro das próprias dioceses apareceu o desejo dos padres de serem ouvidos. Mesmo assim, o conceito de colegiatura ficou amarrado pelo firme controle exercido pelo papa.

O *segundo* fator que os papas precisavam vencer foi o dos abusos dentro da igreja, que sempre existiram. Mas a luxúria dos papas em Avignon (1309-1377), bem como dos papas renascentistas (1447-1521), espantava o povo europeu. No século XV havia uma sede de Deus bem como uma expectativa de que os homens de Deus vivessem de acordo com seus votos. Esta preocupação com uma reforma moral da Igreja estava ligada à perda de respeito pelo papado e pelo clero em geral, sendo o estopim que deu ocasião à Reforma Luterana, no século XVI, e um dos principais

objetivos do Concílio de Trento.

O *terceiro* fator que ameaçou o papado absoluto é o padroado. Mas como? Os papas de bom grado deram seus direitos aos reis de Espanha e Portugal, no século XV. Estes controlavam totalmente a evangelização das Américas, incluindo a nomeação de bispos e sacerdotes. O papa só recuperou sua ascendência sobre a Igreja no Brasil em 1890, quase 400 anos depois! É bem possível que os problemas do papa atual, João Paulo II, com o catolicismo latino-americano tenham sua origem nesta longa ausência de supremacia papal.

Opiniões Contemporâneas. A Igreja Ortodoxa Oriental, desde os primeiros concílios ecumênicos, sempre entendeu que a igreja estava organizada em torno dos cinco patriarcados e reconheceu que a Sé de Roma tinha certa primazia de honra, sem admitir qualquer autoridade final. Para ela, a autoridade magisterial reside nos ensinos dos concílios ecumênicos. A resistência às reivindicações papais chegou ao ponto de rompimento entre as igrejas oriental e ocidental, em 1054, em torno da questão do *filioque*. A divisão teve uma série de causas, incluindo o apoio papal às cruzadas e o estabelecimento de uma hierarquia latina no Oriente. Entretanto, por trás de tudo, estavam as reivindicações papais. Após quase mil anos e várias tentativas de reaproximação, o abismo entre as duas igrejas permanece intransponível. Os ortodoxos acham que a fé confessada é o fundamento sobre o qual a igreja é edificada, não o próprio Pedro, nem tampouco seus sucessores (Mt 16.16-18). A antiga reivindicação de infalibilidade, definida em 1870 no Concílio Vaticano I, é considerada ofensiva. Enquanto Roma não abrir mão de nenhuma das reivindicações que criaram barreira entre leste e oeste, não há esperança de que o cisma de 1054 seja resolvido.

O cisma criado pela Reforma no século XVI é bem mais recente, mas aparentemente tão duradouro quanto o da Igreja Ortodoxa. E, novamente, as reivindicações papais estão no centro da disputa. Desde a ruptura definitiva de Lutero com Leão X, os protestante têm tido apenas críticas ao papado. Na segunda metade do século XX, porém, têm havido tentativas dos dois lados para sanar a situação. Aqui na América Latina, onde a perseguição dos protestantes pelos católicos durou até o Concílio Vaticano II, ainda há muita distância em relação a Roma. Deve demorar até que desapareça a mentalidade de "sitiado" que permeia nossa apreensão da Igreja Católica Romana. O papa com suas reivindicações simboliza toda esta luta passada. No atlântico-norte, particularmente na Europa, foi criada uma abertura para a Igreja Católica, e isto tem sido fomentado pelo Conselho Mundial de Igrejas. Grupos tradicionalmente anti-papais, como a Aliança Batista Mundial, têm participado de encontros de aproximação. Mesmo assim, as reivindicações papais, particularmente as de primazia absoluta e infalibilidade tornam-se barreiras intransponíveis para estes também.

Os próprios católicos romanos não são unânimes quanto à questão do papado. Reconhecem no papa o elo unificador da igreja. Mesmo assim, há uma crescente tendência prática de rejeição da infalibilidade papal. O povo simplesmente ignora o que o papa proclama sobre planejamento familiar, por exemplo. Os teólogos resmungam, mas são cautelosos no que escrevem. O papa, por sua vez, não troveja como Bonifácio VIII, nem excomunga com arrogância como no caso de Galileu. O tratamento dado a Hans Küng e Leonardo Boff, embora sutil, demonstra que permanecem vivas todas as reivindicações papais.

R. J. STURZ

Veja também CHAVES DO REINO; CONCÍLIO DE TRENTO; CONCÍLIO VATICANO I; CONCÍLIO VATICANO II; INFALIBILIDADE; PEDRO, PRIMAZIA DE.

Bibliografia. Danielou e Marrou, *Nova História da Igreja*; W. S. Kerr, *A handbook on the papacy*; R. W. Thompson, *The Papacy and the civil power*; K. S. Latourette, *A History of Christianity*; P. Schaff, *History of the Christian Church*; Janus (Doellinger), *O papa e o concílio*; R. J. Sturz, "A Conquista das Américas", em E. E. Cairns, *Cristianismo Através dos Séculos.*

PARÁBOLAS DE JESUS. Parábolas são apresentadas no AT, na literatura rabínica e nos evangelhos do NT. As parábolas ensinadas por Jesus, em comparação com as demais, são *sui generis*. Alguns estudiosos contam um total de sessenta parábolas e ditos parabólicos nos Evangelhos Sinóticos. Ao todo, essa cifra perfaz cerca da terça parte de todas as palavras de Jesus que foram registradas. Quanto à quantidade e à variedade, portanto, Jesus é o originador principal das parábolas.

As parábolas que Jesus ensinava são marcadas pela brevidade e pela simplicidade. Apenas poucas delas são mais longas do que a média — *e.g.*, a parábola dos talentos (Mt 25.14-30) e a parábola do filho pródigo (Lc 15.11-32). As parábolas de Jesus cintilam na sua brevidade; ganham vida; são os veículos que transmitem uma mensagem profunda em termos simples — a proverbial estória terrestre com uma mensagem celeste.

Uma parábola é uma forma de discurso, ou uma estória ou um dito para ilustrar uma lição que se deseja ensinar. Por conveniência, as parábolas podem ser divididas em três classes: parábolas verídicas, parábolas em forma de estórias, ilustrações. A parábola verídica é uma ilustração tirada da vida diária, e seu ensino é universalmente reconhecido. Exemplos da parábola verídica são: os meninos que brincam na praça (Mt 11.16-19; Lc 7.31-32), a ovelha separada do rebanho (Mt 18.12-14; Lc 15.4-7), uma moeda perdida numa casa (Lc 15.8-10). Parábolas na forma de estórias referem-se a um evento que ocorreu no passado e que se centralizam numa só pessoa — o mordomo sagaz que endireitou a sua situação depois de ter esbanjado o patrimônio do seu senhor (Lc 16.1-9), o juiz que acabou finalmente administrando justiça como respostas às repetidas súplicas de uma viúva (Lc 18.2-8). Ilustrações são estórias que projetam um exemplo que deve ser imitado; a parábola do bom samaritano (Lc 10.30-37) termina com a admoestação: "Vai, e procede tu de igual modo".

Além dessas três categorias, parábolas também se referem a ditos breves e sábios que talvez tenham circulado como provérbios nos dias de Jesus: "Médico, cura-te a ti mesmo" (Lc 4.23); "Pode porventura um cego guiar a outro cego? Não cairão ambos no barranco?" (Lc 6.39).

As parábolas de Jesus são estórias que retratam a vida real, embora em alguns casos haja um exagero deliberado (*e.g.*, dez mil talentos, segundo qualquer cálculo, é uma soma astronômica de dinheiro, Mt 18.24) ou implicações alegóricas possam ser detectadas (veja a parábola dos maus viticultores, Mt 21.33-44; Mc 12.12; Lc 20.9-19). As parábolas que Jesus ensinava, no entanto, não são alegorias em que cada nome, lugar ou pormenor é simbólico no sentido de exigir uma interpretação. As parábolas incluem metáforas e símiles, mas nunca estão longe da realidade e nunca transmitem idéias fictícias. São estórias tiradas do mundo em que Jesus vivia e são contadas com o propósito de transmitir uma verdade espiritual.

Dos três evangelhos sinóticos, Mateus e Lucas registram a maior parte das parábolas; Marcos inclui apenas seis parábolas, das quais somente uma é peculiar ao seu evangelho (aquela da semente que cresce secretamente, 4.26-29). Muitas das parábolas em Mateus são apresentadas como parábolas do reino: o trigo e o joio (13.24-30), o Grão de Mostarda (13.31-32), o Fermento (13.33), o Tesouro Oculto (13.44), a Pérola (13.45-46), a Rede (13.47-50), o Credor Incompassivo (18.21-35), os

Trabalhadores da Vinha (20.1-16), as Bodas (22.1-14) e as Dez Virgens (25.1-13). Essas dez parábolas são introduzidas pela expressão familiar: "O reino dos céus é semelhante a...". A Parábola dos Talentos pode, por implicação, ser considerada uma parábola do reino (25.14-30). E o contexto de Mt 13, onde Jesus ensina o significado da vinda do reino, talvez forneça um motivo para considerar a Parábola do Semeador como uma parábola do reino (13.3-8).

As parábolas do reino freqüentemente revelam uma perspectiva escatológica, especialmente as do Trigo e do Joio, da Rede, das Bodas, das Dez Virgens e dos Talentos. Mateus completa seu tema escatológico na Parábola do Juízo Final que retrata o pastor separando as ovelhas dos cabritos (25.31-33). Mateus agrupou parábolas em certas partes do seu evangelho: o capítulo 13 tem sete parábolas ao todo, e os capítulos 24 e 25 têm mais cinco.

Nas parábolas que Lucas registrou, destaca-se o tema do arrependimento e da salvação. Lucas retrata o interesse que Jesus demonstra pelos proscritos, pobres, perdidos, desprezados. Lucas declara seu tema usando as palavras de Jesus: "Porque o Filho do homem veio buscar e salvar o perdido" (19.10). A ênfase no amor de Jesus pelos pobres é exemplificada na Parábola da Grande Ceia (14.15-24). Os convidados apresentam desculpas e se recusam a ir, mas os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos são trazidos para dentro, "para que fique cheia a minha casa". Lucas descreve Lázaro com pormenores vívidos: "coberto de chagas... e desejava alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do rico; e até os cães vinham lamber-lhe as úlceras" (16.21). Lázaro foi levado pelos anjos para o céu; o rico morreu e foi para o inferno. Os ricos são advertidos de que devem chegar ao arrependimento e à fé. O rico que construiu celeiros maiores para suas colheitas excepcionalmente grandes confiava nas riquezas do mundo e não em Deus. O homem é exortado a viver, não para sua própria vantagem, mas para o seu próximo e para Deus, obedecendo ao resumo da lei: Ama ao Senhor teu Deus, e ama ao teu próximo como a ti mesmo. Este resumo recebe expressão prática na Parábola do Bom Samaritano (10.25-37). O mandamento do amor ao próximo não é invalidado pelas barreiras que a raça, a nacionalidade, a língua e a cultura têm erigido.

Temas adicionais ressaltados por Lucas são a fidelidade, expressa na parábola do servo do fazendeiro que arava os campos durante o dia, preparava o jantar para seu senhor no fim da tarde, e que nem sequer recebia uma palavra de agradecimento (17.7-10); a lealdade, conforme é retratada na Parábola das Dez Minas, em que nove servos colocaram o dinheiro que lhes foi emprestado em empreendimentos lucrativos, ao passo que o décimo o enterrou no solo (19.11-27); e oração, descrita nas Parábolas do Amigo Importuno (11.5-8), da Víuva e do Juiz Injusto (18.1-8), e do Fariseu e do Publicano (18.9-14).

Jesus conhecia a vida humana em todas as suas formas e manifestações, em todos seus modos e meios. Estava familiarizado com a vida do agricultor, do vinhateiro, do pescador, do construtor e do mercador. Conhecia, também, as profissões do ministro da fazenda, do juiz, do cobrador de impostos e do administrador de propriedades. Conhecia os fariseus e os peritos na lei. Jesus sentia-se à vontade em todos os níveis sociais e sabia ministrar a todas pessoas independentemente da posição social, formação e profissão de cada uma. Por meio de parábolas, Jesus levou a todos a mensagem da salvação, conclamava Seus ouvintes a se arrependerem e a crerem, desafiava os crentes a porem a sua fé em prática, e exortava Seus seguidores a exercerem a vigilância.

As parábolas de Jesus nem sempre eram facilmente compreendidas pelos Seus discípulos. Para algumas delas, Ele ofereceu a interpretação. A questão de Jesus ter

ocultado, ou não, o significado das parábolas de todos, exceto os iniciados, pode ser solucionada por um exame do contexto mais amplo da Parábola do Semeador (Mc 4.3-8). Em Mc 3, Jesus teve um encontro com os escribas, os mestres da lei, que O acusaram de estar possesso por demônios: "É pelo maioral dos demônios que expele os demônios" (3.22). Por causa da sua total falta de fé, aqueles que se opunham a Jesus eram incapazes de entender o significado dos Seus ensinos em parábolas e nem tinham disposição para isso. Os crentes aceitavam a palavra de Deus e recebiam Seu ensino parabólico com fé e compreensão, embora a compreensão total talvez não se tenha tornado evidente desde o início. Os discípulos ficavam perplexos com os ensinos de Jesus, porque eles ainda não tinham visto o pleno significado da Pessoa de Jesus, o Messias.

Mateus apresenta Jesus como o Cristo, o Filho de Deus, em todas as partes do seu evangelho. Este fato se percebe claramente na sua seleção das parábolas. A aplicação da parábola dos meninos brincando na praça diz respeito ao Filho do homem que veio comendo e bebendo e que foi chamado de glutão, beberrão, amigos de publicanos e "pecadores". Na Parábola do Trigo e do Joio, Jesus explicou os pormenores, dizendo: "O que semeia a boa semente é o Filho do homem" (13.37). Os lavradores maus mataram o filho do dono da vinha (21.38-39). O banquete foi dado para celebrar as bodas do filho do rei (22.2). E na parábola escatológica da separação entre as ovelhas e os cabritos, Jesus é descrito como o Filho do homem que vem na Sua glória para julgar as nações e separar as pessoas (25.31-33). A aplicação da Parábola do Ladrão refere-se ao Filho do homem que virá "à hora em que não cuidais" (24.44; Lc 12.40). Numerosas parábolas, inclusive a das Dez Virgens e a dos Talentos, falam da volta iminente de Jesus.

Mateus retrata Jesus em muitas das parábolas — algo que Lucas não faz. Cada escritor emprega sua própria perícia e demonstra seus próprios interesses ao registrar as parábolas de Jesus. Apesar disso, essas parábolas tiveram a sua origem em Jesus, porque Ele as criou: elas pertencem a Jesus.

S. J. KISTEMAKER

Veja também PALAVRAS DE JESUS.

Bibliografia. K. E. Baley, *As Parábolas de Lucas* e *Through Peasant Eyes*; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*; M. A. Hunter, *Interpreting the Parables;* J. Jeremias, *As Parábolas de Jesus*; W. S. Kissinger, *The Parables of Jesus*; S. J. Kistemaker, *The Parables of Jesus*; R. H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*; D. O. Via, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension.*

PARADOXO. Um paradoxo é (1) uma asseveração que é uma contradição em si, ou (2) duas ou mais asseverações que são contraditórias entre si, ou (3) uma asseveração que contradiz alguma posição muito comumente sustentada sobre a questão em pauta.

Os paradoxos podem ser retóricos ou lógicos. Um paradoxo retórico é uma figura de linguagem usada para derramar luz sobre um tópico, desafiando a razão de outra pessoa, dando-lhe um susto. O NT contém muitos exemplos eficazes desse uso do paradoxo (*e.g.*, Mt 5.39; 10.39; Jo 11.24; 2 Co 6.9-10).

Os paradoxos lógicos surgem da tentativa da mente humana no sentido de unificar ou coordenar as múltiplas facetas da experiência. Por causa da diversidade e da complexidade da realidade, e também por causa das limitações da razão humana finita e pecaminosa, os melhores esforços do homem no sentido de conhecer a realidade fazem-no produzir apenas verdades igualmente razoáveis (pelo menos aparentemente) porém irreconciliáveis (pelo menos aparentemente). Em tais casos, o homem talvez

esteja mais perto da verdade quanto esposa os dois lados de uma questão paradoxal, do que quando abre mão de um lado em favor do outro.

Duas interpretações diferentes do paradoxo lógico têm emergido na história da igreja. Uma delas assevera paradoxos reais, em que aquilo que é realmente verdadeiro também contradiz realmente uma aplicação correta das leis do pensamento humano. A outra sustenta que as asseverações paradoxais são apenas contradições aparentes. Freqüentemente, esta diferença se resolve com uma mera diferença de atitude psicológica. Aqueles que adotam a primeira interpretação do paradoxo estão dispostos a achar paz de espírito mesmo abrigando elementos incoerentes sem solução nos seus pensamentos. Aqueles que adotam a segunda interpretação acreditam que toda verdade deve se harmonizar com as leis do pensamento humano tais como a lei da contradição e, portanto, não conseguem achar descanso mental nas incoerências.

O pensamento medieval não era uniforme na questão do paradoxo, mas na sua rejeição final de verdades duplas parece que ele se afastava de uma aceitação de paradoxos reais, preferindo os paradoxos aparentes. A objeção de Martinho Lutero contra a negação de verdades duplas pela Universidade da Sorbonne era, na realidade, uma defesa de paradoxos reais.

Na teologia moderna, o conceito do paradoxo tem assumido um papel de destaque nos escritos de Søren Kierkegaard e dos seus seguidores no século XX: Karl Barth, Reinhold Niebuhr e outros. O Deus infinito, intemporal e oculto pode estender-Se para dentro do tempo finito da história humana por meio de eventos que podem ser discernidos somente pela fé, e mesmo assim, necessariamente parecem ser paradoxos lógicos.

É claro que, para teístas de qualquer período, entende-se que as leis da lógica são "deixadas de lado" de modo paradoxal apenas provisoriamente: sempre se acha uma síntese real na mente de Deus.

K. S. KANTZER

Bibliografia. E. J. Carnell, *A Philosophy of the Christian Religion*; H. De Morgan, *A Budget of Paradoxes*; V. Ferm, ed., *Encyclopedia of Morals*; *HDB*, 632; H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*; D. Runes, *Dictionary of Philosophy*.

PARAÍSO. Uma palavra provavelmente de origem persa, que surge três vezes no AT como *pardēs* ("pomar", Ct 4.13; "matas", Ne 2.8; "jardins", Ec 2.5). A palavra grega *paradeisos* é achada desde os tempos de Xenofonte e aparece nos papiros, nas inscrições, na LXX (vinte e sete ocorrências, algumas das quais se referem ao Éden, *e.g.*, Gn 2.8, 9, 10, 15, 16), em Filo e em Josefo. O NT usa *paradeisos* três vezes, para denominar o lugar de bem-aventurança prometido ao ladrão arrependido (Lc 23.43), o terceiro céu (2 Co 12.4) e a localização da árvore da vida que foi prometida (Ap 2.7).

Visto que o paraíso do Éden foi o lugar de bem-aventurança que o homem perdeu, a literatura rabínica usava o termo para retratar o lugar de bem-aventurança para os mortos justos, em contraste com Geena, o lugar de tormento. Faziam-se descrições elaboradas e altamente imaginativas.

Jesus empregou o termo uma só vez (Lc 23.43), e alguns vêem aqui apenas uma referência ao céu. Porém Jesus pode estar mostrando concordância essencial com a opinião judaica tradicional ao empregar "o seio de Abraão" como um termo alternativo para "paraíso" em Lc 16.22. Nesse caso, o paraíso é visto como a habitação dos justos, como uma seção separada do Hades (termo este que equivale a Sheol, Sl 16.10; cf. At 2.27, 31). Porque as demais referências ao paraíso no NT dizem respeito ao céu, alguns

têm concluído que, a partir da ressurreição e da ascensão de Cristo, o paraíso foi removido do Hades para o terceiro céu, e que "o cativeiro" que subiu com Cristo para o céu é termo coletivo que representa os santos do AT (Ef 4.8).

Se o paraíso significa céu como morada de Deus em todas as ocorrências no NT, logo, a escolha do termo "seio de Abraão" pode ter sido deliberada. Conseqüentemente, Jesus prometeu ao ladrão arrependido a bem-aventurança do céu naquele mesmo dia, perspectiva esta que pertence a todos os crentes em Cristo (Lc 23.43; Fp 1.23; 2 Co 5.8).

H. A. KENT, JR.

Veja também SEIO DE ABRAÃO; CÉU.

Bibliografia. L. S. Chafer, *Systematic Theology*, VII, 247-48; H. Bietenhard e C. Brown, *NDITNT*, III, 465ss.; J. Jeremias, *TDNT*, V, 765ss.; H. K. McArthur, *IDB*, III, 655ss.

PASCAL, BLAISE (1623-1662). Matemático, cientista e pensador religioso; uma das maiores figuras na história intelectual do Ocidente. Pascal nasceu em Clermont, na França, e foi criado por seu pai viúvo, um brilhante advogado e oficial cívico. Passou seus anos de formação em Paris e em Rouen, onde freqüentava os círculos intelectuais e fez suas primeiras descobertas científicas e matemáticas. Nos seus trabalhos, confiava no método experimental, e entre suas contribuições havia o primeiro calculador mecânico, pesquisas básicas sobre vácuos e hidráulica, a formulação da teoria da probabilidade e a formação dos alicerces para o cálculo diferencial e integral. Seu treinamento religioso era apenas nominal, mas em 1646 passou por uma "conversão" para um ensino austero de renúncia do mundo e de submissão a Deus, conforme propunham os discípulos de Jean du Vergier. O resultado foi uma cessação temporária das suas labutas intelectuais, mas logo deixou o grupo. Em 1654 experimentou uma "segunda conversão", muito mais significativa, à doutrina jansenista em Port Royal, e aceitou fervorosamente a fé cristã, como se vê em suas obras posteriores, as *Cartas Provinciais* (1657) e sua obra publicada postumamente *Pensées* (Pensamentos sobre a Religião e Alguns Outros Assuntos).

Nos seus escritos religiosos, Pascal era mais um apologista do que um pensador sistemático. Ao argumentar a favor da existência de Deus, não era um fideísta completo, pois achava possível demonstrar aos descrentes que a religião não era contrária à razão, mas rejeitava provas metafísicas como as de Descartes por serem insuficientes para levar alguém ao Deus vivo. Na verdade, argumentava psicologicamente, acreditando que o coração era a chave. Deus podia ser percebido pela intuição do coração, mas não pela razão. Tratava-se de combinar o conhecimento, o sentimento e a vontade, e de estabelecer um relacionamento místico vivificante com Cristo. Quando Pascal apresenta seu argumento da aposta, a probabilidade nos obriga a correr o risco da fé em Deus. Além disso, ele via a condição humana como de "grandeza e miséria". Rejeitando o pelagianismo jesuíta, Pascal aceitou a reafirmação jansenista do conceito agostiniano do pecado original. Disse que o homem possui uma condição moral e religiosa especial que o eleva muito acima dos animais, mas ele é controlado pelo pecado e necessita desesperadamente da graça especial de Deus a fim de ser salvo. Embora ele achasse que "o coração tem razões que a própria razão desconhece", não deixou de sustentar que as Escrituras, que se validam a si mesmas, as profecias, a existência dos judeus, os milagres e o testemunho da história, todos servem para autenticar o cristianismo.

R. V. PIERARD

Veja também APOSTA DE PASCAL; JANSEN, CORNELIUS OTTO.

Bibliografia. Pascal, *Oeuvres complètes*, 14 vols.; M. Bishop, *Pascal: The Life of Genius*; M. Ernest, *Blaise Pascal: The Life and Work of a Realist*; E. Caillet, *Pascal: The Emergence of Genius;* R. Hazelton, *Blaise Pascal: The Genius of His Thought*; H. M. Davidson, *The Origins of Certainty; Encyclopedia of Philosophy, VI, 51-55; NCE*, X, 1046-48; P. M. Bechtel, *NDICC*, 749.

PÁSCOA. A primeira das três festas anuais em que todos os homens tinham a obrigação de comparecer no santuário (Ex 23.14-17). O substantivo *pesaḥ* é derivado do verbo *pāsaḥ*, "passar por cima", no sentido de "poupar" (Ex 12.12-13). A páscoa é associada com a festa dos pães asmos (*ḥag hammaṣṣôt*), a semana durante a qual a levedura era rigidamente excluída da dieta dos hebreus (Ex 23.15).

A páscoa histórica relaciona-se com a décima praga — a morte dos primogênitos no Egito. Israel recebeu a ordem de preparar um cordeiro para cada lar. O sangue devia ser aplicado na verga e nas ombreiras das portas (Ex 12.7). O sinal do sangue garantiria a segurança de cada casa assim indicada.

No entardecer do dia 14 de Nisã (Abibe), os cordeiros da páscoa eram mortos. Depois de assados, eram comidos com pães asmos e ervas amargas (Ex 12.8), enfatizando a necessidade de uma saída apressada e relembrando a amarga escravidão no Egito (Dt 16.3). A páscoa era uma observância familiar. No caso de famílias pequenas, os vizinhos podiam ser convidados para compartilharem da refeição pascal.

As instruções iniciais diziam respeito à preparação para o Êxodo histórico (Ex 12.21-23). As orientações subseqüentes foram dadas para a observância dos sete dias da festa dos pães asmos (Ex 13.3-10). A experiência da páscoa devia ser repetida a cada ano, como forma de instrução para gerações futuras (Ex 12.24-27).

Nos anos subseqüentes, desenvolveu-se um ritual pascal que incorporou aspectos adicionais. Quatro cálices sucessivos de vinho misturado com água eram usados. Os Salmos 113-18 eram cantados em momentos apropriados. Frutas, misturadas com vinagre na consistência de argamassa, serviam como lembrança da argamassa usada durante a escravidão.

O primeiro e o sétimo dia dessa semana eram observados como sábados. Todo o trabalho cessava e o povo se reunia em santa convocação (Ex 12.16; Nm 28.18, 25). No segundo dia da festa, um molho das primícias da cevada era movido pelo sacerdote para comemorar o início da colheita (Lv 23.10-14). Além dos sacrifícios regulares, dois novilhos, um carneiro e sete cordeiros eram oferecidos como holocausto, e um bode como oferta pelo pecado, todos os dias (Nm 28.19-23; Lv 23.8).

As observâncias da páscoa eram freqüentemente negligenciadas nos tempos do AT. Depois do Sinai (Nm 9.1-14) nenhuma ocorreu, a não ser depois da entrada em Canaã (Js 5.10). Os reis reformadores Ezequias (2 Cr 30) e Josias (2 Rs 23.21-23; 2 Cr 35) deram atenção à observância da páscoa. Depois da dedicação do segundo templo, foi celebrada uma páscoa notável (Ed 6.19-22).

A morte de Cristo na época da páscoa era considerada significativa pela igreja primitiva. Paulo chama Cristo de "nossa Páscoa" (1 Co 5.7). A ordem de não se quebrar nenhum osso do cordeiro da páscoa (Ex 12.46) é aplicada por João à morte de Cristo — "Nenhum dos seus ossos será quebrado" (Jo 19.36). O cristão deve lançar fora o "velho fermento" da maldade e da malícia, e colocar no lugar dele "os asmos da sinceridade e da verdade" (1 Co 5.8).

C. F. PFEIFFER

Veja também FESTAS E FESTIVIDADES DO ANTIGO TESTAMENTO; CORDEIRO DE DEUS; PÁSCOA CRISTÃ.

Bibliografia. A. Edersheim, *The Temple: Its Ministry and Services;* W. H. Green, *The Hebrew Feasts in Their Relation to Recent Critical Hypotheses*; T. H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions*; S. M. Lehrman, *The Jewish Festivals*; J. Lightfoot, *The Temple Service*; The Mishna, ed. H. Danby, tractate *Pesahim*; R. Schaefer, *Das Passah-Mazzoth-Fest*; H. Schauss, *The Jewish Festivals.*

PÁSCOA CRISTÃ. O dia e a época de cada ano quando é comemorada a ressurreição de Cristo. Sendo a mais antiga e a mais importante das festas móveis, sua data determina a disposição de todo o ano litúrgico cristão.

Nas línguas germânicas, as palavras empregadas (inglês: *Easter*; alemão: *Ostern*) são derivadas, segundo se pensa, ou do nome de uma deusa obscura germânica da primavera, Eastre (opinião que foi popularizada pelo monge inglês Bede), ou mais provavelmente, de uma raiz alemã antiga que significa "aurora" ou "leste" (o tempo e o lugar do sol nascente). Desde uma data remota e por motivos obscuros, essas palavras germânicas vieram a traduzir a palavra grega *pascha* (do hebraico *pesah*), a palavra bíblica para a festa pascal (da Páscoa) usada pela maioria das línguas latinas (francês: *pâques*; italiano: pasqua).

O desenvolvimento precoce da celebração da Páscoa e as conseqüentes disputas sobre o respectivo calendário eram, em grande medida, o resultado do esforço do cristianismo para emancipar-se do judaísmo. O domingo já tinha tomado o lugar do sábado judaico no começo do século II, e a despeito de esforços feitos na Ásia Menor para conservar a data da páscoa judaica, 14 de Nisã, para a páscoa cristã (daí o nome de Quartodecimanos), o Concílio de Nicéia adotou o domingo de cada ano logo depois da lua cheia após o equinócio da primavera (21 de março). Infelizmente, métodos diferentes de calcular a páscoa cristã, elaborados para harmonizar o calendário lunar judaico e o calendário solar romano levaram a várias disputas, tais como aquela na Grã-Bretanha, entre o cristianismo celta e o romano. Até mesmo a notável reforma de calendário patrocinada pelo papa Gregório XIII, em 1582, era primariamente uma tentativa de conservar a páscoa cristã dentro da primavera, corrigindo o desvio (de onze dias na época) do calendário juliano, menos exato. Visto que as Igrejas Ortodoxas Orientais ainda seguem o calendário antigo, pode haver até cinco semanas de diferença entre a sua celebração da páscoa cristã e a das demais igrejas. Nos últimos anos, a preocupação com a unidade cristã tem levado a propostas em favor de uma data fixa universal, tal como o segundo domingo em abril. Tal decisão, por sua vez, possibilitaria a criação de uma liturgia mundial uniforme.

Originalmente, a páscoa cristã era uma única celebração noturna (como a páscoa judaica), que relembrava tanto a morte quanto a ressurreição de Cristo. A cerimônia incluía o acendimento da vela pascal, orações, leituras das Escrituras e a celebração jubilosa da eucaristia. Esta também veio a ser a ocasião ideal para batismos (com a vida ressurreta simbolizada por vestes brancas) e isto, por sua vez, levou para a extensão do breve período de preparação para os quarenta dias da Quaresma (formando um paralelo com o jejum de quarenta dias que Cristo fez antes da Sua paixão). Sendo assim, a festa única foi dividida em várias partes e a ressurreição veio a ser celebrada separadamente na manhã do domingo da Páscoa, enquanto a estação pascal estendia-se por mais quarenta ou cinqüenta dias. Ao longo dos séculos, têm sido acrescentados muitos costumes populares (os ovos e coelhos da Páscoa) que

refletem o folclore pagão da primavera bem como tradições judaicas e cristãs antigas.

R. K. BISHOP

Veja também CONTROVÉRSIAS PASCAIS; ANO CRISTÃO.

Bibliografia. L. Cowie e J. Gummer, *The Christian Year*; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*; D. Jones, G. Wainwright, e E. Yarnold, *The Study of the Liturgy*; F. Weiser, *The Easter Book*; E. Zerubavel, "Easter and Passover: On Calendars and Group Identity," *ASR*, abril, 1982.

PATRIARCA. Esse termo, que relembra os patriarcas do AT, que eram chefes das suas famílias ou tribos, é um título eclesiástico usado nas Igrejas Católica Romana e Ortodoxa Oriental. Descreve um bispo que foi exaltado acima de outros bispos. A autoridade e os deveres do patriarca são diferentes nas Igrejas Oriental e Ocidental. Onde o patriarca tem autoridade relevante (mormente nas Igrejas Orientais), tratam da legislação, da administração e do ensino. O patriarcado não é um ofício universal: poucas cidades, apenas, têm patriarcas. Até ao século IV/V, havia somente cinco dessas cidades: Roma, Alexandria, Antioquia, Constantinopla e Jerusalém.

W. L. LIEFELD

Veja também BISPO; OFICIAIS ECLESIÁSTICOS.

PAULICIANOS. Uma seita cristã altamente independente que surgiu no seio da Igreja Oriental cerca de 750 d.C. Os membros são freqüentemente interpretados como "protestantes primitivos" ou "dualistas radicais orientais", sendo que nenhuma dessas opiniões oferece toda a verdade. Era a seita mais influente dos seus tempos, mas sua força formativa sobre partidos reformadores posteriores é problemática. Embora tenham sido muito caluniados na literatura polêmica contemporânea, podem ser vistos na antiga obra pauliciana: *A Chave da Verdade*, traduzida para o inglês por F. C. Conybeare em 1898, como um verdadeiro partido reformista.

Eram anti-romanistas e repudiavam a mariolatria, a intercessão dos santos e o uso de relíquias e imagens. Desprezavam fortemente a hierarquia romana, e eles mesmos só tinham um grau de ministério. Ao rejeitarem o batismo de crianças, ensinavam que trinta anos era a idade para a imersão, sendo que durante essa ordenança o Espírito Santo era recebido. O arrependimento também era um sacramento, e o Ágape era praticado com o sacramento "do corpo e do sangue".

Na cristologia, eram adocianistas, mas não docetas (como freqüentemente tem sido imaginado). Davam alto valor aos escritores paulinos, mas faziam uso de outros livros do NT e do AT em *A Chave da Verdade.*

W. N. KERR

Bibliografia. W. F. Adeney, *The Greek and Eastern Churches*; R. A. Knox, *Enthusiasm*; C. A. Scott, *HERE*; C. H. Williams, *The Radical Reformers.*

PAULINISMO. O termo é usado para o tipo de teologia que procura em Paulo, mais do que nos outros autores do NT, sua inspiração principal. A reforma foi essenciamente um reavivamento do paulinismo, porque a doutrina paulina distintiva da justificação pela fé foi, e tem sido para todas as igrejas protestantes, "o artigo de fé pelo qual a Igreja fica em pé ou cai" (Lutero). Em termos mais amplos, porém, toda a Igreja Ocidental pode ser considerada "paulina" em contraste com as Igrejas Ortodoxas Orientais, que

procuram mais em João o fundamento neotestamentário da sua teologia. Neste assunto, a influência de Agostinho faz com que as Igrejas Ocidentais — católica e protestantes igualmente — sejam parceiras numa tradição teológica que dá valor às categorias de pensamento jurídicas e às metáforas como o modo mais frutífero de falar a respeito de Deus e do mundo, e que, portanto, considera a justificação como a questão soteriológica central, embora os católicos e os protestantes interpretem o ensino de Paulo de modo diferente.

Os teólogos luteranos geralmente têm tido consciência da prioridade que dão a Paulo, mas recentemente três fatores contribuíram para um sentimento crescente de que essa exaltação é questionável. Eclesiasticamente, o movimento ecumênico tem deixado os teólogos ocidentais mais conscientes da tradição teológica oriental com sua abordagem bem diferente da justificação e da teologia paulina de modo geral. Teologicamente, cresceu a consciência de que a linguagem religiosa apenas pode dar indícios e sugestões, e nunca descrever — de modo que talvez a linguagem jurídica seja apenas um de vários grupos possíveis de metáforas que possam ser validamente usados para falar a respeito de Deus e do mundo. E na erudição neotestamentária, uma consciência mais nítida do desenvolvimento histórico paralelo, porém distinto, das várias correntes históricas dentro do NT (paulina, joanina, sinótica, etc.) tem levado a um desejo de interpretar cada um dentro dos seus próprios termos, ao invés de procurar um "cânon dentro do cânon" como base para interpretação do restante da Bíblia. As conversações ecumênicas, portanto, acham-se espelhadas dentro do próprio NT, de modo que a questão da diversidade e da unidade no NT tem tremenda relevância moderna.

Várias abordagens a esse problema estão disponíveis hoje. A solução tradicional luterana-protestante ainda é bem representada: faz uma distinção entre um evangelho paulino puro e original e o "catolicismo primitivo", termo usado para descrever os movimentos mais antigos, dos quais há sinais dentro do próprio NT, em direção a uma ênfase católica nos sacramentos, no ministério ordenado e um cristianismo ético (considerado como uma degeneração da verdade). Alguns estudiosos acham essa degeneração até mesmo no próprio Paulo e, assim, localizam o paulinismo puro somente nas epístolas mais antigas. Outra abordagem identifica um denominador comum entre Paulo e os demais autores do NT, e duvida da possibilidade de se achar uma harmonia teológica fora desse centro. Segundo Dunn, os autores do NT concordam em identificar Jesus de Nazaré com o Cristo ressurreto e exaltado, mas fora disso, demonstram uma diversidade de pensamentos bastante substancial, de modo que o paulinismo é apenas uma das versões do cristianismo, existindo inevitavelmente uma tensão com outras versões. Recentemente, surgiu uma terceira abordagem, associada especialmente como os estudiosos alemães Martin Hegel e Peter Stuhlmacher, que assevera uma unidade substancial entre as correntes principais do NT, ao achar nelas as mesmas idéias teológicas centrais expressadas e aplicadas de modos diferentes. O âmago da teologia paulina, bem como da joanina é, portanto, a proclamação de Jesus como o Reconciliador messiânico que passa pela morte sacrificial em favor do povo de Deus.

A erudição neotestamentária está num estado de considerável movimento, acompanhando aquilo que está acontecendo na área paralela do ecumenismo. Seja qual for a conclusão, devemos afirmar que aqueles que, assim como Lutero, acham que a Epístola aos Romanos contém "o evangelho mais puro" não depositaram a sua fé em idéia errada.

S. MOTYER

Veja também PAULO, TEOLOGIA DE; JUSTIFICAÇÃO.

Bibliografia. J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the NT*; E. Käsemann, "The Problem of a NT Theology," *NTS* 19:235-45; J. W. Drane, "Tradition, Law and Ethics in Pauline Theology," *NovT* 16:167-78; M. Hengel, *The Atonement*.

PAULO DE SAMOSATA. Bispo de Antioquia de 260 até 272. Dúvidas a respeito de sua ortodoxia geraram esforços sinodais contra ele já nos primeiros tempos do seu período de posse. Em 268, foi realizado em Antioquia um grande sínodo que, sob o domínio de Malquiom, um presbítero local, excomungou-o. As porções da carta sinodal preservadas por Eusébio tratam somente da má conduta de Paulo, mas outras fontes revelam que a questão real era a sua cristologia. Paulo se recusou a ser deposto, mas finalmente foi tirado à força do edifício da igreja pelo Imperador Aureliano em 272.

Embora as crenças de Paulo sejam obscurecidas pela natureza polêmica dos documentos que as conservam, certos aspectos realmente se destacam. Sua teologia era monarquista, e sua cristologia uma forma de adocionismo. Jesus era um mero homem, gerado pelo Espírito Santo e nascido da Virgem Maria, corretamente chamado Cristo porque foi ungido pelo Espírito Santo. O Logos (sabedoria) era uma qualidade impessoal de Deus que veio juntamente com o homem Jesus Cristo e que habitava nEle, mas, na sua essência, permanecia distinta. Tendo capacitado Jesus Cristo a tornar-se grande, o Logos voltou para Deus. Por causa da Sua impecabilidade, Jesus Cristo recebeu os títulos de Redentor e Salvador e obteve uma união eterna da Sua vontade com a de Deus. A doutrina do Espírito Santo mantida por Paulo de Samosata não fica clara.

A atenção atualmente dada à controvérsia tem se centralizado tanto na teologia dos seus oponentes, que se assemelhava ao apolinarismo posterior, quanto na de Paulo. Eusébio considerava Paulo como o herdeiro teológico da heresia de Artemão/Artemas, e parece ter havido alguma ligação entre os seguidores de Paulo e os arianos posteriores.

G. T. BURKE

Veja também MONARQUIANISMO.

Bibliografia. Eusébio, *História Eclesiástica*, V. 28.1-2, VII. 27.1-30.19, 32.5 e 21; H. J. Lawlor, "The Sayings of Paul of Samosata," *JTS* 19:20-45; H. Chadwick, review of *Les actes du procès de Paul de Samosate*, *JTS* n.s. 4:91-94; R. L. Sample, "The Christology of the Council of Antioch (268 c.e.) Reconsidered," *CH* 48:18-26.

PAULO, TEOLOGIA DE. Paulo dá duas explicações diferentes da origem da sua teologia. Em Gl 1.11-12, insiste que não a recebeu de homem algum, mas "mediante revelação de Jesus Cristo", referindo-se à sua experiência na estrada de Damasco. Mas em 1 Co 15.3-8 ele se retrata como pessoa que apenas transmite a tradição que recebeu a respeito da morte expiadora de Cristo, Seu sepultamento e Sua ressurreição. Alguns estudiosos (*e.g.*, Drane) sustentam que dois Paulos diferentes estão falando nessas passagens: o primeiro, um individualista entusiasta, cuja teologia era baseada na inspiração imediata do Espírito Santo; o último, um Paulo mais velho e mais sóbrio, cujo individualismo tinha sido refreado pela experiência de conflitos e pela necessidade de chegar a um acordo com o modo de os outros apóstolos entenderem a fé. Outros (*e.g.*, Bruce) argumentam que o fato de Paulo aceitar a tradição radicalmente nova a respeito de Jesus, em contraste com "as tradições de meus pais" (Gl 1.14), foi um resultado direto da revelação na estrada de Damasco, de modo que um complementa o outro.

De qualquer maneira, é um problema saber por que Paulo apresenta o evangelho em termos tão diferentes daqueles que o próprio Jesus usava. Por exemplo, por que a "justificação pela fé" — quase totalmente ausente do ensino de Jesus — é tão destacada no de Paulo, e por que Paulo virtualmente desconsidera o grande tema de Jesus que é o reino de Deus? Evidentemente, Paulo sentia-se autorizado, como apóstolo de Cristo, a falar em nome dEle (2 Co 13.3) sob a inspiração do Espírito Santo (1 Co 2.12-13, 16) de maneiras diferentes daquelas que o Cristo terrestre já tinha falado. Na realidade, seu pensamento é uma combinação fantasticamente criativa de elementos reunidos de muitas origens diferentes, sob a orquestração do Espírito Santo: os ensinos terrestres de Jesus (*e.g.*, 1 Co 7.10-11; 9.14), os seus próprios antecedentes no farisaísmo (*e.g.*, Rm 10.6-9; Gl 4.22-26), as tradições cristãs mais antigas (*e.g.*, 1 Co 15.3-7; Rm 3.24-25; Fp 2.6-11), o pensamento grego secular (*e.g.*, Rm 2.15; Cl 3.18-4.1), o seu próprio discernimento (Ef 3.4) e, acima de tudo, o AT (Rm 15.4; 2 Tm 3.15-16). É claro que há divergência de opiniões quanto à possibilidade de Paulo ter ou não distorcido a mensagem de Jesus com isso.

A Natureza de Deus. Morris indica que em Romanos há 153 menções de Deus, enquanto Cristo aparece 65 vezes. As estatísticas podem enganar, mas nesse caso, parece que demonstram onde se acha o fundamento real do pensamento paulino. Duas palavras-chaves iluminam o centro do seu pensamento a respeito de Deus:

Criação. A fé no Deus único que criou tudo quanto existe moldou fundamentalmente a teologia de Paulo.

Ele não podia aceitar a idéia de Deus não ter propósito algum para as nações gentias. "É, porventura, Deus somente dos judeus? Não o é também dos gentios? Sim, também dos gentios, visto que Deus é um só" (Rm 3.29-30). Sua crença na igualdade entre os judeus e os gentios diante de Deus (Rm 1.16; 10.12; Gl 3.28) baseia-se nessa unicidade de Deus (cf. Dt 6.4) que, diferente das divindades pagãs, não pode ser limitado a uma determinada área geográfica ou nação, mas estende Seu amor salvífico igualmente a todos os homens (1 Tm 2.3-5). Todo o ministério de Paulo como apóstolo aos gentios (rejeitado por muitos cristãos judaicos) desenvolveu-se a partir dessa pressuposição.

O fundamento para essa nova união entre judeus e gentios achava-se na Pessoa de Cristo, que, para Paulo, era um segundo Adão (1 Co 15.47), a cabeça de uma humanidade criada de novo, que contrabalançava e remediava a antiga. O pensamento da "nova criação" freqüentemente se expressa em Paulo (veja especialmente Rm 5.12-21; 1 Co 15.42-50): os judeus e os gentios foram unidos no "novo homem", o Cristo crucificado que rompe todas as barreiras antigas (Ef 1.11-16). Esse novo homem foi elevado até à destra de Deus (Ef 1.20), onde Ele desempenha o papel previsto para o homem no AT: Ele tem todas as coisas debaixo dos Seus pés (Sl 8.6; Ef 1.22; 1 Co 15.25-27). Como a cabeça de uma nova humanidade, Ele fornece um padrão a ser gravado nos Seus descendentes, assim como a raça de Adão foi marcada por sua queda (1 Co 15.49; Rm 5.18-19; Ef 4.22-24; Cl 3.10).

Deus é Aquele que "chama à existência as coisas que não existem" (Rm 4.17). A luz do evangelho, brilhando nos corações dos crentes, é comparável à luz original da criação (2 Co 4.6). Com esse pano de fundo, o pensamento de Paulo avança numa escala cósmica; Deus tem em mente algo mais glorioso do que apenas uma nova humanidade: a transformação da criação é Seu alvo ulterior (Rm 8.18-25; Cl 1.15-20; Ef 1.9-10).

História. Para Paulo, a história tem um propósito: desenvolve-se em direção a um alvo por um caminho predeterminado por seu único Senhor. Por isso, Paulo continuava a aceitar o AT como a Palavra de Deus e argumentava enfaticamente que o "novo" em

Cristo deve ser integrado ao "antigo" previamente dado. Travava batalhas tremendas em relação à natureza exata dessa integração. Os cristãos judaicos que pensavam que a vinda de Jesus não introduzia nenhuma alteração nos propósitos de Deus com relação a Israel foram informados que, pelo contrário, Cristo marca o início de uma nova era em que as portas da salvação são abertas a todos igualmente (Rm 10.13). Os cristãos gentios que argumentavam que os propósitos de Deus para Israel tinham sido anulados ou que a nova era fora plenamente manifestada na vida e na adoração deles foram informados que, pelo contrário, a palavra de Deus para Israel ainda permanece em pé (Rm 9.6; 11.1, 26), e que ainda haverá uma consumação final: o Espírito Santo dá o penhor de alguma coisa ainda mais gloriosa no porvir (2 Co 1.22; 5.5; Ef 1.14). Por detrás de todas as epístolas de Paulo, há a sua preocupação de estabelecer esse equilíbrio sutil entre o antigo e o novo nas várias situações de desequilíbrio.

O Filho de Deus. O AT ajudou Paulo a compreender como Cristo é o último Adão nos propósitos de Deus e levou-o a ver a morte de Cristo como o momento decisivo vital entre as duas eras. Is 53 mostrou-lhe que a morte de Cristo era substitutiva, pelos nossos pecados, de modo que o povo de Deus pudesse ser justificado pela justiça dEle (Rm 4.25; 5.18; Fp 2.7-8). A reflexão sobre Dt 21.23, que parecia de início falar contra Cristo, produziu o conceito revolucionário de que Cristo Se fez "maldição" por nós (Gl 3.13). O ritual do Dia da Expiação (Lv 16) ajudou-o a perceber que Cristo era a oferenda e o lugar de expiação determinados por Deus e o meio pelo qual Seu povo é totalmente purificado (Rm 3.24; 8.3; 2 Co 5.21). O ritual da páscoa em Ex 12 mostrou como Cristo era o nosso "cordeiro da páscoa", sacrificado para redimir da escravidão o povo de Deus e colocá-lo no duro caminho para a glória (1 Co 5.7-8; 11.23-32; Ef 1.7; Cl 1.11-14). Sua reflexão sobre o uso que Jesus fez da visão do "Filho do homem" em Daniel (Dn 7) levou-o a ver que, paradoxalmente, a morte que parecia uma derrota final foi, na realidade, uma vitória tremenda sobre os poderes deste mundo (Gl 6.14; Cl 2.15; 1 Co 2.6-8; Rm 8.31-39). Paulo aprendeu a ver que a ressurreição foi a resposta de Deus à morte de Cristo (Rm 1.4; 6.4; 1 Co 15.15; Fp 2.9-11) e, portanto, a resposta de Deus para a nova humanidade como um todo, que da mesma forma será ressuscitada para a glória (1 Ts 4.14; 1 Co 6.14; 15.20-22; Rm 6.5; 8.11; Fp 3.8-11; Ef 2.4-7; Cl 2.13-14) e que deve começar agora mesmo a expressar aquela nova vida (Rm 6.4, 11; Cl 2.20-3.5).

O Povo de Deus. A conversão de Paulo levou-o de um "povo de Deus" para outro. A tensão inevitavel produzida por essas reivindicações rivais forçou-o a estabelecer a sua teologia da igreja tomando por base os princípios fundamentais. A questão mais importante nesse esforço foi a justificação, por causa da convicção de que Deus julgará o mundo algum dia (cf. Rm 3.6). Quem, então, será inocentado, "justificado"? Paulo rejeitou o conceito dos seus contemporâneos judaicos (que ele aceitara anteriormente) que a aliança de Deus com Israel era uma garantia de que esse povo receberia o perdão e a absolvição. Se essa fosse a única coisa necessária, por que Cristo havia morrido (Gl 2.21)? O simples fato de o Filho de Deus ter morrido demonstrou a Paulo que a justificação não poderia vir através das "obras da lei" (Gl 2.16; 3.10; Rm 3.20) — *i.e.*, através da dependência, por mais sincera e zelosa que fosse, da condição especial outorgada pela lei que foi dádiva de Deus. Mesmo os antecedentes judaicos mais impecáveis, como o próprio Paulo possuía (Gl 1.14; Fp 3.4-7), eram inúteis. Embora fosse levado a esse ponto de vista por seu encontro repentino com Cristo, Paulo ainda veio a perceber que o AT indica sua própria fraqueza por não oferecer nada mais seguro do que uma existência precária "debaixo de maldição" (Gl 3.10), onde a fraqueza humana pode, a qualquer momento, disparar as maldições alistadas em Dt 28.15-68. Somente Cristo podia dar a certeza da justificação, porque somente Cristo tinha vencido o pecado que tornou a lei incapaz de dar a bênção prometida (Rm 7.7-8; 8.3). Mas essa

destronização da lei como o princípio salvífico central demoliu as barreiras de Israel e franqueou a justificação a todos quantos simplesmente aceitassem a Cristo e, mediante o recebimento do Seu Espírito Santo, começassem a evidenciar a fé e o amor a Deus, coisas que o AT ansiava em vão (Dt 6.4; 9.13-14; 29.4; Ez 18.31; 36.26; Rm 5.5; 6.17; Gl 3.14, 23-26). Paulo, portanto, podia declarar que ele, com seu "evangelho livre da lei" oferecido a todos igualmente, estava sendo mais fiel à lei (Rm 3.31) do que aqueles que insistiam que a salvação poderia ser desfrutada somente dentro das fronteiras de Israel. Mediante Cristo, que é o "fim da lei" (Rm 10.4), a lei é liberta da sua escravidão ao pecado (Rm 7.10-11) e das suas limitações nacionalistas (Gl 5.3), sendo restaurada ao seu papel correto de orientadora do povo de Deus. Daí o modo confiante de Paulo lidar com o AT.

Alguns estudiosos (*e.g.*, Knox) argumentam que a teologia de Paulo não contém nenhuma ética essencial, porque seu evangelho da justificação diz respeito à condição escatológica da pessoa diante de Deus, e não afeta a vida diária. Esta opinião só pode ser sustentada se a justificação for tirada do seu contexto essencial na atividade missionária de Paulo — a saber: o debate sobre quem forma o povo de Deus. Pois o povo de Deus não existe apenas escatologicamente: ele também é uma realidade terrestre. Existirá supremamente no fim, na "revelação dos filhos de Deus" (Rm 8.19), mas sua justificação também é presente (Rm 5.1) e o constitui numa entidade distintiva. Quando Paulo escreve que os gentios, que não buscavam a justificação, vieram a alcançá-la (Rm 9.30), ele se refere a algo que é óbvio aqui e agora, quando os gentios se incorporam no novo estilo de vida distintivo da igreja. Deste modo, o "pois" (ou "portanto") de Rm 12.1 (que introduz a seção prática da epístola) é verdadeiramente lógico e continua a exposição da justificação feita em Rm 1-11.

O novo estilo de vida do cristão é, portanto, inerente à teologia de Paulo. Suas notas tônicas são o desenvolvimento do princípio do amor (Rm 12.9-21; 1 Co 13; Cl 3.14; Ef 5.2), através da formação de uma mente cristã (Rm 8.5; 12.2, 17; 1 Co 2.15-16; Fp 4.8; Ef 4.17-24), com a presença do Espírito Santo que dá forças para isso (Rm 8.13; 12.11; 1 Ts 1.6; Gl 5.22-25; Ef 3.14-18; 5.18-20), no contexto de uma vida comunitária interdependente (Rm 12; 1 Co 12; Ef 4.1-16; Cl 3.12-4.1), inspirada por uma consciência constante do alvo escatológico iminente (1 Co 7.29-31; Rm 8.23-25; 13.11-14; 2 Co 5.9-10; Gl 6.8; Fp 3.12-14; 1 Ts 5.4-11).

S. MOTYER

Veja também PAULINISMO.

Bibliografia. J. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* F. F. Bruce, *Paul and Jesus*; L. L. Morris, "The Theme of Romans," *in Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque e R. P. Martin; J. Knox, *Chapters in a Life of Paul;* V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*; H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology;* J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*; G. Bornkamm, *Paul.*

PAZ. A idéia principal e básica da palavra bíblica "paz" (At *šālôm*; NT *eirēnē*) é a de ser completo, sadio, inteiro. É uma saudação bíblica predileta (Gn 29.6; Lc 24.36), e se acha no começo ou no fim de todas as epístolas do NT, exceto Tiago e 1 João. Até hoje, continua sendo uma das palavras mais comuns entre os semitas. A despedida também é expressada por essa palavra (1 Sm 1.17). Significa a cessação da guerra (Js 9.15). A amizade entre companheiros é expressada por ela (Gn 26.29; Sl 28.3), bem como a amizade com Deus mediante uma aliança (Nm 25.12; Is 54.10). O contentamento ou qualquer coisa que coopere para a segurança, o bem-estar e a felicidade está incluído

no conceito (Is 32.17-18).

A paz se refere à saúde, prosperidade, bem-estar, segurança, bem como à quietude na ausência de guerra (Ec 3.8; Is 45.7). O profeta Isaías indicou repetidas vezes que não haverá paz para os ímpios (Is 48.22; 57.21), embora muitos dos ímpios procurem continuamente encorajar a si mesmos com uma paz falsa (Jr 6.14).

A paz é uma condição de estar livre de contendas internas ou externas. Inclui segurança contra os inimigos externos (Is 26.12), bem como a tranqüilidade no coração para aqueles que confiam em Deus (Jó 22.21; Is 26.3). A paz agrada tanto ao Senhor que os piedosos são conclamados a buscá-la com diligência (Sl 34.14; Zc 8.16, 19). Deve ser também uma característica do crente neotestamentário (Mc 9.50; 2 Co 13.11). A paz é uma dádiva completa e preciosa de Deus, e a bênção prometida que culminará os tempos messiânicos (Is 2.4; 9.6-7; 11.6; Mq 4.1-4; 5.5).

No NT, a palavra faz referência à paz que é dádiva de Cristo (Jo 14.27; 16.33; Rm 5.1; Fp 4.7). A palavra é usada muitas vezes para expressar as verdades da missão, do caráter e do evangelho de Cristo. O propósito da vinda de Cristo ao mundo era trazer paz espiritual com Deus (Lc 1.79; 2.14; 24.36; Mc 5.34; 9.50). Há um sentido em que Ele veio, não para trazer a paz, mas uma espada (Mt 10.34). Trata-se de uma referência à luta contra todas as formas de pecado. A vida de Cristo retratada nos evangelhos é de calma e serenidade majestosas (Mt 11.28; Jo 14.27). A essência do evangelho pode ser expressada no termo "paz" (At 10.36; Ef 6.15), inclusive a paz da reconciliação com Deus (Rm 5.1) e a paz da comunhão com Deus (Gl 5.22; Fp 4.7).

As bênçãos incontáveis do cristão giram em torno do conceito de paz. O evangelho é o evangelho da paz (Ef 6.15). Cristo é a nossa paz (Ef 2.14-15). Deus Pai é o Deus da paz (1 Ts 5.23). O privilégio inalienável de todo cristão é a paz de Deus (Fp 4.9) por causa do legado da paz deixada por Cristo na Sua morte (Jo 14.27; 16.33). Essas bênçãos não são benefícios guardados somente na glória eterna, são também uma possessão presente (Rm 8.6; Cl 3.15). Sendo assim, a paz é "um conceito distintamente peculiar ao cristianismo, o estado tranqüilo de uma alma que tem a certeza da sua salvação mediante Cristo e, portanto, nada teme da parte de Deus, e está contente com seu destino na terra, qualquer que seja" (Thayer).

C. L. FEINBERG

Bibliografia. W. Foerster e G. von Rad, *TDNT*, II, 400-401; H. Beck e C. Brown, *NDITNT*, III, 474ss.; E. Stauffer, *NT Theology*.

PECADO. O Conceito Bíblico de Pecado. Na perspectiva bíblica, o pecado não é somente o ato de praticar o mal, como também um estado de alienação de Deus. Para os grandes profetas de Israel, o pecado é muito mais do que a violação de um tabu ou a transgressão de um estatuto externo. Significa o rompimento de um relacionamento pessoal com Deus, a traição da confiança que Ele tem em nós. Nós nos tornamos mais conscientes da nossa pecaminosidade quando estamos na presença do Deus santo (cf. Is 6.5; Sl 51.1-9; Lc 5.8). Atos pecaminosos têm a sua origem no coração corrupto (Gn 6.5; Is 29.13; Jr 17.9). Para Paulo, o pecado (*hamartia*) não é apenas uma transgressão consciente da lei, mas um estado contínuo e debilitante de inimizade contra Deus. Na teologia de Paulo, o pecado quase se torna personificado. Pode ser concebido em termos de um poder maligno e pessoal que segura a humanidade nas suas garras.

O testemunho bíblico também afirma que o pecado é universal. "Todos pecaram e carecem da glória de Deus", declara Paulo (Rm 3.23). "Não há homem justo sobre a

terra, que faça o bem e que não peque" (Ec 7.20). "Quem pode dizer: Purifiquei o meu coração, limpo estou do meu pecado?" (Pv 20.9). "Todos se extraviaram e juntamente se corromperam", queixa-se o salmista; "não há quem faça o bem, não há nem um sequer" (Sl 14.3).

Na teologia reformada, a essência do pecado é a descrença. Há firme apoio bíblico para esse conceito: em Gn 3, onde Adão e Eva confiam na palavra da serpente mais do que na palavra de Deus; nos evangelhos, onde Jesus Cristo é rejeitado pelos líderes dos judeus; em At 7, onde Estêvão é martirizado por uma multidão amotinada; em Jo 20.24-25, onde Tomé rejeita com arrogância o relato da ressurreição de Jesus.

A dureza de coração, que está estreitamente ligada com a descrença (Mc 16.14; Rm 2.5), também pertence à essência do pecado. Significa recusar-se a se arrepender e a crer nas promessas de Deus (Sl 95.8; Hb 3.8, 15; 4.7). Denota tanto a indisposição teimosa de nos abrirmos ao amor de Deus (2 Cr 36.13; Ef 4.18) quanto seu corolário – a insensibilidade às necessidades do nosso próximo (Dt 15.7; Ef 4.19).

A essência do pecado é a descrença ou a dureza de coração, as manifestações principais do pecado são o orgulho, a sensualidade e o medo. Outros aspectos relevantes do pecado são a auto-piedade, o egoísmo, o ciúme e a ganância.

O pecado é tanto pessoal como social, individual como coletivo. Ezequiel declarou: "Eis que esta foi a iniqüidade de Sodoma, tua irmã: soberba, fartura de pão e próspera tranqüilidade teve ela e suas filhas; mas nunca amparou o pobre e o necessitado" (16.49). De acordo com os profetas, não são apenas uns poucos indivíduos que são infectados pelo pecado, mas a nação inteira (Is 1.4). Entre as formas coletivas do pecado que são as pragas do mundo hoje estão o racismo, o nacionalismo, o imperialismo, o conflito de gerações e o sexismo.

Os efeitos do pecado são a escravidão moral e espiritual, a culpa, a morte e o inferno. Tiago explicou: "Cada um é tentado pela sua própria cobiça, quando esta o atrai e seduz. Então a cobiça, depois de haver concebido, dá à luz o pecado; e o pecado, uma vez consumado, gera a morte" (1.14-15). De acordo com Paulo, "O salário do pecado é a morte" (Rm 6.23; cf. 1 Co 15.56).

Segundo a teologia paulina, a lei não é mero freio contra o pecado, mas até mesmo instiga ao pecado. O coração humano é tão perverso que as próprias proibições da lei que visavam refrear o pecado servem, ao invés disso, para despertar o desejo pecaminoso (Rm 7.7-8).

A fé bíblica também confessa que o pecado é inerente à condição humana. Não se trata simplesmente de termos nascido num mundo pecaminoso: nós nascemos com uma propensão para o pecado. Conforme diz o salmista: "Desviam-se os ímpios desde a sua concepção; nascem e já se desencaminham, proferindo mentiras" (Sl 58.3; cf. 51.5). A tradição da igreja fala do pecado original, mas esse conceito visa expressar não uma mancha biológica nem uma deformidade física, mas uma infecção espiritual que, de alguma maneira misteriosa, é transmitida mediante a reprodução. O pecado não tem sua origem na natureza humana, mas corrompe essa natureza.

A origem do pecado realmente é um mistério e está ligada com o problema do mal. A história de Adão e Eva não nos oferece uma explicação totalmente satisfatória do pecado nem do mal (não foi essa a intenção da história), mas certamente lança luz sobre a dificuldade humana universal. Essa história nos conta que antes do pecado humano havia o pecado demoníaco que forneceu a ocasião para a transgressão humana. A teologia ortodoxa, tanto católica como protestante, fala de uma queda dos anjos antes da queda do homem, atribuída ao abuso do dom divino da liberdade. O consenso geral entre os teólogos ortodoxos é que o mal moral (o pecado) monta o palco para o mal físico (as desgraças naturais), mas o modo exato como aquele provoca

este provavelmente permanecerá sempre um assunto de especulação humana.

O Pecado e a Hubris. O modo bíblico de entender o pecado tem certos paralelos com o conceito grego trágico de "hubris", mas também há diferenças profundas. "Hubris", que às vezes é traduzida por "soberba" (não totalmente exata), não deve ser equiparada com a soberba idólatra que provém de um coração corrompido. Pelo contrário, é a auto-revelação tola que procede da natureza humana. Enquanto "hubris" significa a tentativa de transcender às limitações determinadas pelo destino fatal, o pecado se refere a uma falta de disposição para rompermos nossas limitações estreitas em obediência à visão da fé. Enquanto "hubris" sugere imoderação, o pecado consiste de uma lealdade mal colocada. "Hubris" é procurar ser sobre-humano; o pecado é tornar-se desumano. "Hubris" significa subir até ao nível dos deuses; o pecado significa procurar desalojar a Deus ou viver como se não houvesse Deus.

Na tragédia grega, o herói tem uma condição bem diferente daquela do pecador retratado na Bíblia. O herói trágico é castigado por sua grandeza autêntica, e não por exaltar-se de modo injustificável. Embora o herói trágico seja admirável, o pecador, enquanto persistir no pecado, deve ser condenado por justo motivo. Ambos devem ser lastimados, mas por razões diferentes. O herói trágico é uma vítima do destino fatal, e não é realmente culpado de sua situação difícil. O pecador, por sua vez, conhece o bem mas não o pratica. O herói trágico é atormentado pela tristeza de estar cego diante das forças que causaram a sua desgraça. O pecador é perturbado pela culpa de saber que não pode condenar ninguém senão a si mesmo. A falta cometida pelo herói trágico é inevitável; a do pecador é indesculpável. O herói trágico é um joguete nas mãos da fatalidade. O pecador é um cúmplice voluntário do mal. Na tragédia grega, a falha essencial é a ignorância. Na perspectiva bíblica, a falha trágica é a dureza do coração.

Controvérsia Histórica Sobre o Pecado. No século V, Agostinho desafiou as opiniões do monge britânico Pelágio, que entendia que o pecado era basicamente um ato externo de transgredir a lei, e considerava o homem livre para pecar ou para desistir do pecado. Agostinho, apelando ao testemunho das Escrituras, sustentava que o pecado incapacita o homem para a prática do bem e, pelo fato de nascermos pecadores, não possuímos o poder de praticar o bem. Mas, porque deliberadamente escolhemos o mal e não o bem, temos que sofrer as conseqüências do nosso pecado. Agostinho deu a ilustração do homem que, ao abster-se da comida necessária para a saúde, enfraqueceu-se de tal maneira que já não conseguia comer. Embora continuasse sendo um ser humano, criado para sustentar a sua saúde comendo, já não tinha a capacidade de comer. Semelhantemente, no evento histórico da queda, toda a humanidade tornou-se incapaz de fazer aquele movimento em direção a Deus — a própria vida por causa da qual ela foi criada.

Pelágio sustentava que a pessoa podia elevar-se pelos seus próprios esforços em direção a Deus e, portanto, a graça seria a recompensa pela virtude humana. Agostinho respondeu que o homem é incapaz de fazer o bem até que a graça venha sobre ele, e, quando a graça assim é dada, ele é atraído irresistivelmente para Deus e para o bem.

Na ocasião da Reforma, Lutero reafirmou poderosamente a doutrina paulina e agostiniana do cativeiro da vontade contra Erasmo, que sustentava que o homem ainda tem a capacidade de praticar o bem, embora necessite da ajuda da graça para chegar à salvação. Lutero entendia que o homem estava totalmente preso aos poderes das trevas — o pecado, a morte e o diabo. Sua necessidade maior é ser liberto da escravidão espiritual, mais do que ser inspirado à ação heróica.

Em nosso próprio século, o debate entre Karl Barth e Emil Brunner sobre o livre-arbítrio humano é outro exemplo da divisão na igreja quanto a essa questão ao longo dos séculos. Embora estivesse firmemente convicto de que o homem é um

pecador que somente pode ser salvo pela graça imerecida, conforme é revelada e transmitida por Jesus Cristo, Emil Brunner não deixou de referir-se a uma "receptividade à palavra" no homem, uma "capacidade para a revelação", que capacita o homem a apreender o evangelho e corresponder à oferta que ele faz. Na opinião de Barth, nem sequer uma capacidade de receber a Deus permanece dentro da nossa natureza caída; é necessário, portanto, que nos seja dada não somente a fé, como também as condições de recebermos a fé. Segundo esse conceito, não há nenhum ponto de contato entre o evangelho e a humanidade pecaminosa. Brunner discordava veementemente, argumentando que, nesse caso, não haveria utilidade nenhuma na pregação. Barth argumentava que o Espírito devia criar esse ponto de contato antes de podermos crer e obedecer. Em contraste com Brunner, afirmava a depravação total do homem; mas não acreditava que a natureza humana fosse tão desfigurada a ponto de já não refletir a glória de Deus. Nos seus escritos posteriores, Barth argumentava que o pecado é estranho à natureza humana, ao invés de pertencer a essa natureza. Mesmo assim, continuava a afirmar que cada parte da nossa natureza é infectada pelo contágio do pecado, e assim somos totalmente incapazes de chegarmos a Deus por conta própria.

Reavaliações Modernas do Pecado. No século XIX, os teólogos que estavam fascinados pela nova cosmovisão associada com o iluminismo e o romantismo começaram a reinterpretar o pecado. Segundo Friedrich Schleiermacher, o pecado não é tanto a revolta do homem contra Deus, mas o domínio da natureza inferior dentro de nós. É a resistência da nossa natureza inferior contra a consciência universal de Deus, que precisa ser reconhecida e cultivada em cada alma humana. O pecado é basicamente um sinal de subtração, a inércia da natureza que impede o crescimento da consciência que temos de Deus. Schleiermacher até mesmo via o pecado de maneira positiva, sustentando que o mal foi colocado na vida humana corporativa como um portão de entrada para o bem. O pecado ocorre como um preparativo para a graça, ao invés de a graça advir para reparar o dano do pecado. Schleiermacher reconhecia, porém, uma dimensão corporativa no pecado.

Albrecht Ritschl, no mesmo século, entendia que o pecado era o produto do egoísmo e da ignorância. Não considerava que a raça humana estava escravizada ao poder do pecado, mas, pelo contrário, acreditava que as pessoas podiam ser desafiadas de modo eficaz a viverem vidas éticas e heróicas. Deu destaque aos pecados reais ou concretos, e não ao fato de o homem estar *no* pecado. Até mesmo admitia a possibilidade de vidas sem pecado, embora não negasse a necessidade da graça divina para atingir o ideal ético. Para Ritschl, a religião é fundamentalmente a experiência da liberdade moral, uma liberdade que capacita o homem a ser vitorioso sobre o mundo. Ao mesmo tempo, reconhecia a presença do mal radical, embora, como no caso de Kant, isso não alterasse notavelmente a visão de uma nova ordem social caracterizada pelo domínio do espírito sobre a natureza. Procurava, também, tratar devidamente a natureza coletiva do mal, mas nunca de modo muito convincente.

Nos Estados Unidos, no Século XX. Reinhold Niebuhr foi pioneiro na reinterpretação do pecado. Rejeitando o modo de a reforma entender o pecado, por causa do seu literalismo bíblico e determinismo, contestava, também, o ponto de vista liberal que confundia o pecado com a fraqueza e finitude humanas. Segundo Niebuhr, o pecado é inevitável por causa da tensão entre a liberdade e a finitude humanas, mas não é uma implicação necessária da natureza humana. A ansiedade por causa da nossa finitude fornece ocasião para o pecado; nossa capacidade de transcender a nós mesmos é a origem da possibilidade do pecado. Somos tentados a negar o caráter contingente da nossa existência (na soberba) ou a fugir das responsabilidades da nossa

liberdade (na sensualidade). Niebuhr procurou preservar o paradoxo da inevitabilidade do pecado e da culpabilidade pelo pecado.

Paul Tillich entendia que o pecado humano consistia na alienação do seu eu verdadeiro e do fundamento da sua existência pessoal. Ao virtualmente fazer do pecado um concomitante invariável da finitude humana, falava de uma Queda ontológica além de uma queda imanente. Tillich fazia uso generoso das categorias psicológicas e sociológicas (tais como "alienação" e "separação") para iluminar o mistério do pecado. Assim como o pecado é uma queda do nosso fundamento ontológico, também a salvação se acha no reatamento com esse fundamento. Para Tillich, a experiência universal da alienação do fundamento e profundeza criativos de toda a existência é o elo de ligação entre os cristãos e os não-cristãos.

Na teologia da libertação, o pecado é redefinido em termos de opressão social, exploração e aquiescência à injustiça. É visto, também, como a ganância por ganhos financeiros às custas dos pobres. Assim como o pecado é aquilo que desumaniza e oprime as pessoas, a salvação é aquilo que as humaniza, aquilo que as liberta para vidas relevantes e criativas.

A teologia feminista tem estreita conexão com a da libertação: entende que a essência do pecado está na passividade diante do mal, na timidez e na covardia diante da intimidação. O pecado não consiste tanto na auto-afirmação, mas no desprezo de si mesmo. A necessidade das mulheres que foram subjugadas por um sistema patriarcal é auto-afirmação, e o pecado delas está na resignação diante do sistema social que as relega a uma condição inferior.

O conceito de pecado também tem passado por uma transformação profunda na religião entre as culturas populares, onde a psicologia tem mais relevância do que a teologia. Sob a influência do "novo pensamento" e outros movimentos neotranscendentalistas, a religião dos veículos de comunicação reinterpreta o pecado como pensamento negativo ou derrotismo. Em alguns outros segmentos da religião de cultura popular, que também revelam o impacto do "novo pensamento", o pecado é equiparado à doença ou à instabilidade. A cura encontra-se na terapia individual ou grupal, e não num sacrifício pelo pecado. A maneira de vencer a culpa é a catarse, e não o arrependimento. A expiação é reinterpretada no sentido de significar a reintegração consigo mesmo ou com o mundo.

Vencendo o Pecado. A fé cristã ensina que o pecado não pode ser vencido pela engenhosidade ou esforço humanos. A solução do problema está naquilo que Deus fez por nós em Jesus Cristo. A pena pelo pecado é a morte, o juízo e o inferno, mas o evangelho é esse: Deus determinou pagar Ele mesmo essa pena na vida e morte sacrificiais do Seu Filho, Jesus Cristo (cf. Jo 3.16-17; At 20.28; Rm 3.21-26; 5.6-10; 2 Co 5.18, 19; Cl 2.13-15).

Mediante o Seu sacrifício expiador no Calvário, Cristo libertou a humanidade, tomando sobre Si a retribuição pelo pecado. Sofreu a agonia e a vergonha que nós merecemos sofrer por causa dos nossos pecados. Ele, portanto, satisfez as exigências justas da lei de Deus e, ao mesmo tempo, desviou a ira divina da humanidade caída. Seu sacrifício era tanto uma *expiação* da nossa culpa como uma *propiciação* da ira de Deus. Esse sacrifício também significa a *justificação* do pecador aos olhos de Deus, pois a justiça de Cristo é imputada àqueles que têm fé. Da mesma forma, representa a *santificação* do pecador, em virtude de ele ser enxertado no corpo de Cristo mediante a fé. A cruz e a ressurreição de Cristo também consumam a *redenção* do pecador, porque este foi trazido de volta da escravidão do pecado para a nova vida de liberdade.

A humanidade é objetivamente liberta por meio de Cristo que, na cruz e na ressurreição, venceu os poderes do pecado, da morte e do diabo; mas essa libertação

não tem contato com o pecador até que seja dado o dom do Espírito Santo no despertar para a fé. O derramamento do Espírito completa a atividade salvífica de Cristo. Sua obra expiadora já foi completada, mas os frutos da Sua redenção precisam ser aplicados pelo Espírito ao povo de Deus, a fim de esse povo ser salvo de fato e não somente de direito. É mediante a *regeneração* pelo Espírito, a transmissão da fé e do amor, que o pecador é liberto da escravidão do pecado e capacitado para obter a vitória sobre o pecado na vida diária.

A teologia da reforma insiste que Cristo nos salva, não somente do poder do pecado, como também das suas terríveis conseqüências — a morte física e eterna. Recebemos a imortalidade, bem como a remissão dos pecados. O cristão não sofre penalidades adicionais pelos pecados cometidos depois do batismo e da conversão, porque o castigo pelo pecado já foi suportado por Cristo. O cristão foi liberto da culpa do pecado mas ainda sente a dor interna da culpa, ou sentimentos de culpa, enquanto continuar a pecar mesmo no estado da graça. O remédio está, não nos atos de penitência impostos pela igreja, mas no ato de arrependimento mediante o qual reivindicamos de novo a certeza do perdão que o evangelho promete. O sofrimento que acompanha o pecado do cristão deve ser entendido, não como uma penalidade pelo pecado, mas como um aguilhão que o faz lembrar da sua libertação do pecado e, também, como uma espora que o desafia a perseverar e a vencer.

O Pecado na Religião Evangélica e Legalista. Há uma grande diferença entre o significado do pecado numa religião baseada no evangelho e numa religião baseada na lei. O pecado, na perspectiva evangélica, não é tanto a transgressão de um código moral, mas a quebra de uma aliança. O pecado não é tanto um delito contra a lei, mas contra o amor. Na religião legalista, o pecado é a violação de um tabu moral. Na religião evangélica, o pecado magoa o próprio coração de Deus. O antônimo de "pecado" não é "virtude", mas "fé".

A fé bíblica reconhece a dimensão jurídica do pecado, e entende que as exigências justas da lei têm que ser satisfeitas. No entanto, também percebe que o pecado é basicamente o rompimento de um relacionamento entre Deus e o homem, e que a maior necessidade não é o pagamento de uma dívida, mas a reconciliação.

O significado mais profundo da cruz é que Deus, no Seu amor incomparável, escolheu identificar-Se com nosso triste estado e aflição. O sofrimento de Cristo era o sofrimento do amor vicário, e não simplesmente um sofrimento penal que cancelava a dívida humana. A salvação significa que os méritos de Cristo são transferidos ao pecador deficiente e também que o perdão divino é estendido ao pecador que nada merece. Cristo não somente paga a penalidade pelo pecado, como também faz mais do que a lei requer: Ele aceita o pecador para Si mesmo e adota aquela pessoa na Sua família como irmão ou irmã. Ele dá ao pecador um título de perdão e o abraça assim como o bom pastor abraça a ovelha perdida quando a encontra.

Assim como o pecado é mais profundo do que a transgressão da lei, também o amor é mais profundo do que as exigências da lei. A resposta para o pecado é um perdão que não era condicionado pelo sacrifício de Cristo, mas que foi responsável por esse sacrifício. Deus perdoou, não porque Sua lei foi satisfeita; mas porque resolveu perdoar, tomou as providências para que as exigências da Sua lei fossem cumpridas.

D. G. BLOESCH

Veja também AGOSTINHO DE HIPONA; CULPA; IDOLATRIA; JUSTIFICAÇÃO; OMISSÃO, PECADOS DE; PELÁGIO, PELAGIANISMO; ORGULHO; SANTIFICAÇÃO.

Bibliografia. D. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, I, 88-99; G. P. Hutchinson, *The Problem*

of Original Sin in American Presbyterian Theology; E. Brunner, *Man in Revolt*; E. Brunner e K. Barth, *Natural Theology*; K. Barth, *Church Dogmatics* IV/1; G. C. Berkouwer, *Sin*; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* e *Moral Man and Immoral Society*; E. La B. Cherbonnier, *Hardness of Heart*; J. Haroutunian, *The Lust for Power*; Agostinho, *On Original Sin*; M. Lutero, *The Bondage of the Will*; J. Calvino, *Institutas*; F. R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*; P. Schoonenberg, *Man and Sin*; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II.

PECADO, CONVICÇÃO DE. O ensino bíblico que gira principalmente em torno de *elenchō peri hamartias* e seus equivalentes. O conceito de "convicção" não abrange todos os matizes do significado de *elenchō*. A palavra às vezes inclui as idéias de "desmascarar" e "corrigir", além de "provar o erro" ou "demonstrar a culpa".

Uma pessoa sem pecado não pode ser o objeto dessa convicção (Jo 8.46; 1 Pe 2.22). Mas o mundo o pode, especialmente por causa da sua falta de fé em Cristo (Jo 16.8-9). Um membro da comunidade cristã, quando peca, também pode ser objeto dessa convicção (Mt 18.15; Ef. 5.11). De modo semelhante, uma congregação inteira pode ser reprovada (1 Tm 5.20; 2 Tm 3.16; Tt 1.9, 13; 2.15; Tg 2.9; Ap 3.19).

A convicção tem sua origem nas Pessoas de Deus: o Pai (Hb 12.5), o Filho (Jd 15; Ap 3.19) e o Espírito Santo (Jo 16.7-11). É mediada por testemunhas cristãs, especialmente pelos pregadores que espalham e praticam a Palavra de Deus (Mt 18.15; Jo 16.7, 8; Ef 5.11, 13; 1 Tm 5.20; 2 Tm 4.2; Tt 1.9, 13; 2.15), como uma expressão do amor fraternal (Lv 19.17-18, LXX). Seu testemunho intensifica a obra de convicção já presente através da lei Mosaica (Tg 2.9) e da auto-revelação à consciência que resulta da iluminação proveniente do primeiro advento de Cristo (Jo 3.20).

O resultado dessa obra da convicção varia. Em certo sentido, é sempre eficaz, porque o objeto invariavelmente recebe a iluminação divina para ver as questões com clareza (Jo 16.7-8). Em outro sentido, é somente relativamente eficaz, porque o objeto pode responder com arrependimento (Mt 18.15; 1 Co 14.24) ou com rejeição (Lc 3.19). O que a convicção deixa claro é que haverá resultados drásticos se a pessoa culpada persistir na prática do mal. Sem a convicção, permanece vítima da cegueira satânica (2 Co 4.4). Uma vez convicto, deve responder com uma escolha.

Pecados típicos que provocam a convicção incluem casamento ilegítimo, ações ímpias e falso ensino. Aos culpados é demonstrado como certas atividades são erradas, e lhes é mostrado o caminho para sair delas e avançar em direção ao arrependimento. A convicção do pecado implica numa disciplina educativa. O padrão inflexível da justiça divina é aplicado ao pecado, e demonstra-se que o voltar a Deus, com obediência, é mais desejável do que permanecer num estado pecaminoso.

R. L. THOMAS

Veja também PECADO.

Bibliografia. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*; R. E. Brown, *Gospel According to John*, II, 705-6, 711-14; F. Büchsel, *TDNT*, II, 473-76; L. S. Chafer, *Systematic Theology*, VII, 94-96; H.-G. Link, *NDITNT, I, 572ss.*

PECADO ETERNO. Esta expressão ocorre em Mc 3.29 (ARA). Os manuscritos gregos mais antigos registram *hamartēmatos* ("pecado"), em lugar de *kriseōs* ("julgamento"). Assim, a melhor tradução é "réu de pecado eterno" e não "réu do eterno juízo" (ARC). Moralmente, o "pecado eterno" é, realmente, muito pior. Trata-se do pecado da blasfêmia contra o Espírito Santo, para o qual não há perdão (Mt 12.31; Mc 3.29; Lc

12.10).

R. EARLE

Veja também BLASFÊMIA CONTRA O ESPÍRITO SANTO.

PECADO IMPERDOÁVEL. O ensino cristão a respeito do pecado imperdoável tem sua origem num dito de Jesus registrado em todos os Evangelhos Sinóticos. Em Mc 3.28-29 Jesus observa: "Em verdade vos digo que tudo será perdoado aos filhos dos homens: os pecados, e as blasfêmias que proferirem. Mas aquele que blasfemar contra o Espírito Santo não tem perdão para sempre, visto que é réu de pecado eterno". Há uma dificuldade adicional quando fazemos uma comparação entre esse dito e os seus paralelos em Lc 12.10 (que evidencia uma tradição Q independente) e Mt 12.31-32 (que, sem dúvida, reflete uma síntese entre Q e Marcos). Mateus e Lucas referem-se ao perdão por "alguma palavra contra o Filho do homem" (a saber: Jesus) ao passo que Marcos menciona as blasfêmias que os filhos dos homens proferem. Os estudiosos freqüentemente resolvem essa dificuldade ao sugerirem que o dito mais antigo envolvia a expressão idiomática genérica para "homem" (*bar nāšā'* = "filho do homem"). Quando essa expressão ganhou importância como um dos títulos de Jesus, Marcos introduziu a forma plural para evitar qualquer confusão (o plural, "filhos dos homens" é sem paralelo em qualquer dos evangelhos; em outro lugar, ocorre só em Ef 3.5). Apesar disso, em Mateus e Lucas a forma genérica está ausente, e o dito declara que uma ofensa contra o Filho do homem será perdoada.

Devemos conservar em mente que o contexto histórico do dito em Marcos e Mateus é a controvérsia sobre Belzebu (cf. Lc 11.14-23). Os exorcismos operados por Jesus despertaram discussões de vulto tanto durante o Seu ministério como dentro da apologética da igreja primitiva. Os oponentes de Jesus deturpavam Sua soberania comprovada sobre os poderes demoníacos, e subentendiam que os exorcismos feitos por Jesus eram evidência de algum tipo de conivência com Satanás. A resposta de Jesus é um repúdio franco da acusação. Seu poder tinha a sua origem no Espírito de Deus. O dito leva consigo uma advertência severa sobre o profundo perigo de atribuir as coisas boas de Deus a um ato de Satanás. "Aqui chegamos à expressão clara do senso de reverente temor de Jesus, da qualidade numinosa, do poder escatológico que O impulsionava. Em Jesus e em Sua ação, Deus estava presente e ativo de uma maneira decisiva e definitiva — rejeitar Seu ministério era rejeitar a Deus e, assim, rejeitar o perdão" (J. Dunn). Segundo Jesus, essa rejeição importava na rejeição e no repúdio total da presença divina (cf. uma desonra severa semelhante em Jo 8.48ss.).

Mas de que maneira um pecado contra o Filho do homem podia ser "perdoável"? No contexto histórico do cristianismo primitivo, o período do ministério terrestre de Jesus era um tempo de ambigüidade *até mesmo para os discípulos* (Mc 9.30-31). Nenhum pecado nesse período ficava fora do âmbito do perdão. Se até mesmo a forma Q do dito incorpora o sentido genérico, é possível que os evangelistas estivessem dizendo que críticas a Jesus como *bar nāšā'* (um homem) eram perdoáveis. Mas após a Páscoa, raramente se fazia distinção entre a presença do Espírito e a presença de Jesus (2 Co 3.18; cf. At 16.7). Esse era um período de entendimento inspirado pelo Espírito (Jo 12.16; 13.7; 16.12-13; cf. 1 Co 2.1-16); a apostasia contra o Filho teria conseqüências igualmente drásticas (Hb 6.4-6; 10.26-31; cf. 1 Jo 5.10, 14ss.; Evangelho de Tomé, lógio 44).

O significado desse pecado no pensamento cristão é considerado mais como uma negação total e persistente da presença de Deus em Cristo. Reflete uma completa obstinação do coração. Ao invés de ser um ato específico, é uma disposição da vontade.

"Esse pecado é cometido quando um homem reconhece a missão de Jesus pelo Espírito Santo, mas a desafia, a amaldiçoa e a ela resiste. O dito demonstra a seriedade da situação. É a última vez... que o senhorio de Deus irrompe" (W. Grundmann).

Tendo dito isto, no entanto, devemos exercer a prudência em dois aspectos, especialmente quando nos relembramos dos graves problemas pastorais que derivam desse ensino. Em primeiro lugar, esse assunto não deve, de modo algum, interpor-se no caminho das plenas implicações da graça de Deus em Cristo. O pecado imperdoável refere-se à apostasia total (Calvino). Se alguém procurar a graça de Deus, poderá ter a certeza de que a descobrirá (1 Jo 2.1ss.). É interessante que em Lc 12 o dito é seguido imediatamente por outro texto sobre o Espírito que traz confiança e certeza (vv. 11-12). Em segundo lugar, esse pecado não se refere a um ato específico por causa do qual alguém pode posteriormente entristecer-se, mas, pelo contrário, descreve uma hostilidade descarada contra Deus e uma rejeição séria de Jesus, depois de a pessoa ter sido exposta ao conhecimento da verdade. Esse corretivo deve ajudar a evitar muitos problemas traumáticos tão freqüentes entre os cristãos e renovar a certeza de que o perdão divino é gratuito e gracioso para todos aqueles que se chegam a Deus com coração contrito.

G. M. BURGE

Veja também PECADO PARA MORTE.

Bibliografia. C. R. Smith, *The Bible Doctrine of Sin*; J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*; O. E. Evans, "The Unforgivable Sin," *ExpT* 68:240-44; P. E. Davies, *IDB*, IV, 733-34; W. Grundmann, *TDNT*, I, 304; O. Procksch, *TDNT*, I, 104; G. C. Berkouwer, *Sin*; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*; I. H. Marshall, *Kept by the Power of God* e *The Epistles of John*.

PECADO MORTAL. O pecado que provoca a morte espiritual. O ensino bíblico é claro: todo o pecado é pecado mortal neste sentido: sua intrusão na experiência humana é a causa da morte de todo ser humano (Rm 5.12; 6.23). A teologia moral católica romana entende que o pecado tem dois lados: o mortal e o venial. O pecado mortal extingue a vida divina na alma; o pecado venial enfraquece, mas não destrói aquela vida. No pecado venial, o agente resolve livremente fazer um ato específico; mesmo assim, não é o seu propósito tornar-se um certo tipo de pessoa. No pecado venial, o indivíduo realiza um ato, mas, bem no íntimo, anseia por ser o tipo de indivíduo que se opõe àquela ação. Sendo assim, no pecado venial há uma tensão entre a ação e o indivíduo que pratica a ação. O pecado mortal envolve totalmente o agente. Ele resolve não somente agir de um modo específico, como expressa nisso o tipo de indivíduo que deseja ser dentro daquela ação e através dela. O resultado é a morte espiritual.

Os cristãos evangélicos levam a sério a avaliação bíblica da natureza grave de certos pecados. Nosso Senhor falou do "pecado que não será perdoado" (Mt 12.31-32; Mc 3.28-30; Lc 12.10); Paulo ensina que aqueles que participam de certos pecados específicos estão excluídos do reino (1 Co 6.9; Gl 5.21; 1 Ts 4.6); João dá instruções claras a respeito da oração em favor daqueles que cometeram o "pecado para a morte" (1 Jo 5.16; cf. Hb 6.4-6). Essas passagens não podem ser desconsideradas levianamente; dizem respeito diretamente ao nosso tema e exigem a mais minuciosa atenção exegética.

F. R. HARM

Veja também PECADO IMPERDOÁVEL; PECADO PARA MORTE.

Bibliografia. J. Greenwood, *Handbook of the Catholic Faith*; R. B. McBrien, *Catholicism*, II; *NCE*,

XIII; L. Berkhof, *Systematic Theology*; C. C. Ryrie, *The Holy Spirit*; A. H. Strong, *Systematic Theology*; H. C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*; J. T. Mueller, *Christian Dogmatics*; F. Pieper, *Christian Dogmatics*, I, 571ss.; C. F. W. Walther, *The Proper Distinction Between Law and Gospel*.

PECADO PARA MORTE O pecado imperdoável. A natureza exata de *hamartia pros thanaton* em 1 Jo 5.16 já não era conhecida nem sequer nos tempos patrísticos, mas, segundo seu contexto exegético, pode ser considerada alguma forma de impenitência final, posto que todo pecado é perdoado caso haja arrependimento. Dois pecados notáveis de impenitência são mencionados no NT, um deles em conexão com a invasão do reino demoníaco por Jesus, pelo exercício do poder do Espírito Santo, cuja presença é rejeitada pelos fariseus e atribuída a Belzebu. Trata-se da blasfêmia contra o Espírito Santo, que é imperdoável (Mt 12.22-32). A outra referência diz respeito àqueles que já tinham sido iluminados pelo Espírito Santo mas que, pela descrença, crucificam a Cristo e O expõem à ignomínia (Hb 6.4-6; 10.26-29). Nesses textos, o Espírito da graça é ultrajado e não há mais nenhum acesso ao perdão. Por detrás do pecado para morte há o espírito do anticristo, fonte do ensino falso e fingido dos oponentes de João (1 Jo 2.18-23; 3.10; 4.1-3; 2 Jo 7-9) e Paulo (2 Co 11.12-15; Gl 1.6-9)

R. G. GRUENLER

Veja também BLASFÊMIA CONTRA O ESPÍRITO SANTO.

PECADO VENIAL (Lat. *venia*, "perdão, favor, bondade, absolvição"). O pecado que pode ser perdoado. O termo não ocorre nas Escrituras, mas a idéia básica, sim. O pecado venial, essencialmente um conceito católico romano, é expressão invariavelmente usada em contraste com o pecado mortal. Os pecados mortais são aqueles que excluem do reino; os pecados veniais são aqueles que não excluem dele (cf. Gl 5.19-21; Ef 5.5; com Tg 3.2; 1 Jo 1.8).

Tomás de Aquino expressava a diferença entre mortal e venial em termos da diferença da desordem vista na essência do ato. Há dois tipos de desordem: (1) aquela que viola o princípio básico da ordem, e (2) aquela que não toca no princípio mas que introduz a desordem no interior da alma. Quando a alma se torna tão desordenada que se desvia de Deus, o pecado mortal já ocorreu. Aquino comparava o desviar-se de Deus no pecado mortal à morte, em que o princípio da vida já se foi; e a desordem do pecado venial à enfermidade, que pode ser remediada porque o princípio da vida permanece.

O pecado venial é diferente do pecado mortal no castigo que acarreta. O pecado venial merece castigo temporal, expiado pela confissão ou pelos fogos do purgatório; o pecado mortal merece a morte eterna.

Para que ninguém se torne complacente, é indicado que o pecado venial pode levar ao pecado mortal. Quando a pessoa se torna absorvida por seu pecado, a ponto de este se tornar uma obsessão que finalmente a leva a desviar-se de Deus, a fonte de sua vida, ela entrou no domínio do pecado mortal — e da morte eterna.

F. R. HARM

Veja também PECADO MORTAL.

Bibliografia. T. Aquino, *Suma Teológica*, I, a2ae, 71-89; J. G. McKenzie, *Guilt: Its Meaning and Significance*; P. V. O'Brien, *Emotions and Morals*; W. E. Orchard, *Modern Theories of Sin*; P. Palazzini, *Sin, Its Reality and Nature*; J. Regnier, *What Is Sin?* H. Rondet, *The Theology of Sin*.

PECADOS MORTAIS, OS SETE. Já no início da vida da igreja, a influência do pensamento grego (com sua tendência de ver o pecado como uma falha necessária da natureza humana) obrigou a igreja a determinar a gravidade relativa de várias falhas morais. O que, finalmente, fez surgir aquilo que costuma ser chamado de sete pecados mortais — um conceito que ocupa um lugar de destaque na ordem e na disciplina da Igreja Católica Romana.

Esses pecados são: a soberba, a cobiça, a concupiscência, a inveja, a glutonaria, a ira e a preguiça. K. E. Kirk ressalta que devem ser entendidos como pecados "capitais" ou "radicais" ao invés de "mortíferos" ou "mortais" (*viz.*, pecados que separam a pessoa do seu verdadeiro destino final). São as "propensões pecaminosas que se revelam em atos pecaminosos específicos". A lista representa uma tentativa de enumerar os instintos primários que têm a maior probabilidade de dar origem ao pecado.

Embora a classificação original talvez tenha sido monástica na sua fonte (cf. Cassiano, *Collationes Patrum*, v. 10), sob a influência de Gregório Magno (que nos deu a exposição clássica sobre o assunto: *Moralia*, sobre Jó, esp. XXXI.45) o escopo foi alargado e, juntamente com as sete virtudes cardinais, vieram a constituir os padrões e testes morais da Igreja Católica primitiva. No escolasticismo medieval, vieram a ser alvo de muita atenção (cf. esp. Aquino, *Suma Teológica*, II, ii).

R. H. MOUNCE

Bibliografia. Fr. Connell, *New Baltimore Catechism*; J. Stalker, *The Seven Deadly Sins*; H. Fairlie, *The Seven Deadly Sins Today.*

PECADOS DE OMISSÃO. Tanto no AT quanto no NT, há um certo número de palavras em hebraico e em grego que são usadas para transmitir o conceito do pecado. Isto quer dizer que nenhuma palavra individualmente tem a capacidade de expor a plena natureza do pecado. À medida que estas palavras são usadas nos vários contextos, ficamos sabendo que pecar é deixar de alcançar o alvo de Deus, desviar-se das exigências de Deus, perverter aquilo que é certo, levantar-se contra a lei de Deus, rebelar-se contra Deus, trair a confiança depositada e deixar de satisfazer as obrigações.

Apesar disso, o pecado não é cometido somente quando a pessoa faz aquilo que é errado; pecado também é deixar de fazer aquilo que é certo. No primeiro caso, seria um pecado de comissão; no segundo, um pecado de omissão. A negligência também pode ser um pecado. A ignorância de um delito não exonera uma pessoa da culpa (Lv 4.13, 22, 27; 5.2-4, 17, 19; 6.4; cf. Tg 4.17).

Nas Escrituras, castigos terríveis são aplicados por causa da ignorância e/ou da negligência. Deixar de "socorrer ao SENHOR" resultou numa maldição (Jz 5.23), e um anátema é pronunciado sobre aqueles que não amam ao Senhor (1 Co 16.22). Deixar de ministrar aos irmãos de Cristo resulta em destruição e condenação eternas (Mt 25.45-46).

R. P. LIGHTNER

PEDRA FUNDAMENTAL, CRISTO COMO. No NT, o povo de Deus é visto como um templo espiritual do qual Jesus Cristo é o alicerce, fundamento ou pedra angular, hb. *'eben pinnâ*, gr. *akrogōniaios* (Is 28.16; Ef 2.20; 1 Pe 2.6). É a partir desse uso da palavra que surge seu significado teológico. A palavra parece ser praticamente equivalente à frase "principal pedra, angular", hb. *rō'š pinnâ*, gr. *kephalē gōnia* (Sl 118.22; Mt 21.42 e paralelos; At 4.11; 1 Pe 2.7). Por exemplo, no Sl 118.22, esta última frase é traduzida

como *akrogōniaios* por Símaco e, por sua vez, Is 28.16 é traduzido pela Peshita como "cabeça da parede". Há uma diferença de opinião, no entanto, a respeito da sua conotação exata. Geralmente tem sido considerada a primeira pedra angular colocada acima do nível do fundamento da construção e, portanto, a pedra pela qual as demais pedras eram medidas ou chanfradas, e à qual o restante do projeto da construção se conformava. Keil e Delitzsch (sobre Sl 118.22 e Zc 4.7) consideram que *rō'š pinnâ* designa a cimalha final do templo. De modo semelhante, J. Jeremias argumenta que *akrogōniaios* é o lajeado (*Abschlussstein*) que completa a construção e que é colocado no cume ou (provavelmente) acima da entrada. Esse uso do termo ocorre em alguma literatura judaica extracanônica e em IV Reis 25.17 (Símaco = 2 Rs 25.17), onde a coroa ou o capitel de uma coluna é designada por essa palavra. De qualquer maneira, a pedra de esquina significa uma pedra-chave na qual "a estrutura inteira é soldada" (Ef 2.21, Moffatt).

A "tipologia do templo", do qual faz parte a pedra da esquina, expressa um conceito teológico bíblico no NT. O verdadeiro templo de Deus, "não feito por mãos", é superior ao templo material (Mc 14.58; At 7.48; 17.24; cf. Mt 12.6). É uma casa espiritual da qual Cristo é o edificador (Mc 14.58; cf. Mt 16.18), a pedra angular e o sumo sacerdote (Hb 9.11). Na realidade, o corpo de Cristo é a própria essência do templo (Jo 2.21), e os cristãos, que são o "corpo" de Cristo, são as "pedras vivas" (1 Pe 2.5) do templo. Não é de somenos, portanto, que os "edificadores" judaicos tenham rejeitado a pedra que Deus destinou para ser a pedra principal, angular. O resultado é a rejeição dos próprios edificadores. É dentro deste contexto que o Senhor cita Sl 118.22 onde Israel, a pedra, é rejeitada pelos construtores gentios. O NT vê Jesus Cristo como a tipificação de "Israel" e os judeus descrentes como "gentios", e assim aplica a passagem.

A "pedra angular" faz parte daquilo que Austin Farrer chama de as grandes figuras de linguagem do NT. O conceito não é menos real por estar escrito em linguagem figurada: podemos crer que, justamente dessa maneira, a idéia é mais bem transmitida.

E. E. ELLIS

Bibliografia. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*; E. E. Ellis, *Paul's Use of the OT*; J. Jeremias, *TDNT*, I, 791ss.

PEDRO, O APÓSTOLO. Simão (ou Simeão) Barjonas (Mt 16.17; Jo 21.15), embora seu nome original continuasse a ser usado (At 15.14; 2 Pe 1.1), era conhecido na igreja apostólica principalmente pelo nome que Jesus lhe deu, "a rocha", na sua forma aramaica *Kêpā'* (Gl 2.9; 1 Co 1.2; 15.5) ou helenizada, *Petros* (Gl 2.7; 1 Pe 1.1; 2 Pe 2.1). Mateus associa esse novo nome com a confissão feita em Cesaréia de Filipe (Mt 16.18), mas não precisamos tomar por certo que essa confirmação solene do nome tenha sido a primeira ocasião em que este lhe foi atribuído (cf. Mc 3.16; Jo 1.42).

Era um pescador de Betsaida (Jo 1.43), mas tinha uma casa em Cafarnaum (Mc 1.29ss.). Seu irmão André, que o apresentou a Jesus, era um discípulo de João Batista (Jo 1.35ss.), e é possível que Pedro também o tivesse sido. O chamado de Jesus na praia (Mc 1.6) não foi, segundo parece, o primeiro encontro entre eles (Jo 1.41ss.).

Um dos doze originais, é retratado pela tradição sinótica como o líder e o porta-voz natural deles (cf. Mt 15.15; Mc 1.36; 9.5; 10.28; 11.20; Lc 5.5), especialmente nas crises. É ele quem faz a confissão em Cesaréia de Filipe, quem expressa a revolta deles diante da idéia do Messias sofredor e quem representa o grupo na declaração jactanciosa (Mc 14.29-31) e na negação (Mc 15.66ss.). Cristo escolhe a ele, juntamente com Tiago e

João, para formar um círculo íntimo dentro dos doze (Mc 5.37; 9.2; 14.32).

Não há dúvida de que Pedro foi o líder da primeira igreja em Jerusalém. É a primeira testemunha da ressurreição (1 Co 15.5; cf. Mc 16.7). Assume a liderança da comunidade reunida antes do Pentecoste (At 1.15ss.), é o primeiro pregador a partir de então (At 2.14ss) e o pregador representativo nos primeiros capítulos de Atos (3.11ss.; 4.8ss.). Preside os julgamentos (At 5.1ss.; 8.20ss.). Paulo o considera uma "coluna" da igreja primitiva (Gl 2.9).

Em certo sentido, Pedro também é o primeiro instrumento da missão aos gentios (At 15.7), e sua experiência ilustra bem a revolução intelectual que os cristãos judaicos sofriam (At 10.1ss.). No Concílio de Jerusalém, argumentou a favor da admissão dos convertidos gentios sem a submissão à lei mosaica (At 15.7ss.), e mantinha comunhão à mesa na igreja de Antioquia (Gl 2.12), até que, para o maior desgosto de Paulo, retirou-se em deferência à opinião judaico-cristã. Essencialmente, era um "apóstolo da circuncisão" (Gl 2.7ss.) mas permaneceu, a despeito das dificuldades óbvias, sendo amigo caloroso dos cristãos gentios, aos quais se dirige em 1 Pedro.

Durante a vida de Pedro, bem como posteriormente, forças anti-paulinas tentavam usá-lo, sem o seu encorajamento. Havia um partido de Cefas em Corinto (1 Co 1.12) e nos romances pseudo-clementinos Pedro derrota Paulo, levemente disfarçado como Simão Mago. É possível que as contendas partidárias em Roma com relação à questão judaica (cf. Fp 1.15) o tenham levado para lá.

Não há evidência alguma de que ele tenha sido bispo de Roma, nem que tenha permanecido muito tempo naquela cidade. 1 Pedro foi escrita ali (1 Pe 5.13 provavelmente indica esse fato), sem dúvida depois da morte de Paulo, porque Silvano e Marcos estavam com ele (cf. Eusébio, *História Eclesiástica*, III.39). O Evangelho de Marcos reflete a pregação de Pedro. Pedro morreu em Roma, na perseguição movida por Nero (1 Clemente 5-6), provavelmente por crucificação (cf. Jo 21.18). Escavações revelam um culto a Pedro já nos tempos primitivos, mas é improvável que a sepultura original venha a ser descoberta.

Escritos espúrios em nome de Pedro, principalmente visando os interesses de hereges, provocavam dificuldades no século II. As obras canônicas que refletem o seu ensino (inclusive o Evangelho de Marcos e os discursos petrinos em Atos) evidenciam, no seu conjunto, uma teologia dominada pelo conceito de Cristo como o Servo Sofredor e pelo pensamento da glória que se seguiu. As crises na vida de Cristo (*e.g.*, a transfiguração, 1 Pe 5.1; 2 Pe 1.16ss.) deixaram nele uma profunda impressão.

A. F. WALLS

Veja também PEDRO, PRIMAZIA DE.

Bibliografia. O. Cullmann, *Pedro, Discípulo, Apóstolo e Mártir;* J. Lowe, *Saint Peter*; F. H. Chase, *HDB*; H. Chadwick, "St. Peter and St Paul in Rome," *JTS* n.s. 8:30ss.; T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*; J. E. Walsh, *The Bones of St. Peter*; E. Kirschbaum, *The Tombs of St. Peter and St. Paul*; F. F. Bruce, *Peter, Stephen, James and John*; E. J. Goodspeed, *The Twelve*.

PEDRO LOMBARDO (c. 1100-1160). Teólogo medieval que ensinava na Escola da Catedral em Paris e que posteriormente veio a ser Bispo de Paris (1159). Um estudante de Pedro Abelardo e de Bernardo de Claraval, combinava no seu trabalho uma perícia no emprego do método escolástico com uma dedicação firme à fé cristã. Talvez por não ser tão polêmico quanto Abelardo ou Bernardo, conseguia elaborar as questões centrais da doutrina sem provocar muita oposição. Sua fama baseia-se no *Livro de Sentenças* (1158), em que ele usava o método lógico para chegar a uma definição da

ortodoxia. Essa obra consiste em citações numerosas dos pais da igreja bem como de escritores medievais tais como Anselmo de Laon, Abelardo, Hugo de São Vitor e Graciano. Sua obra permanente foi a organização dessas matérias numa declaração coerente e objetiva da fé cristã. O livro está dividido em quatro seções que tratam de Deus, da Criação, da Trindade e dos sacramentos. Lombardo foi um dos primeiros daqueles que insistiam na existência de sete sacramentos, e fazia uma distinção entre os sacramentos e os sinais sacramentais.

A obra de Lombardo foi introduzida como livro-texto num curso de teologia por Alexandre de Hales (1222), e sua popularidade aumentou de tal maneira que durante vários séculos os candidatos ao curso teológico nas universidades tinham a obrigação de comentar a obra em preparação ao grau de doutorado. Continuou sendo usada nas instituições católicas romanas até ao século XVII, quando foi substituída pela *Suma* de Tomás de Aquino.

A despeito da sua moderação e popularidade, Lombardo era criticado por alguns dos seus contemporâneos. Uns o acusavam de ter aceito o ensino de Abelardo de que Jesus não era um homem, apenas possuía humanidade, ao passo que outros achavam que as suas declarações trinitarianas eram inadequadas. Esses críticos foram silenciados no Quarto Concílio Laterano (1215), onde foram derrotadas as tentativas de obter a condenação das *Sentenças* e a obra foi reconhecida como ortodoxa.

R. G. CLOUSE

Veja também ESCOLASTICISMO.

Bibliografia. S. J. Curtis, "Peter Lombard, a Pioneer in Educational Methods," *in Miscellanea Lombardiniana*; P. Delhaye, *Pierre Lombard, sa vie, ses oeuvres, sa morale*; E. F. Rogers, *Peter Lombard and the Sacramental System.*

PEDRO MÁRTIR VERMIGLI (1499-1562). Reformador italiano cuja fuga da Itália em 1542 levou uma erudição escolástica, rabínica e patrística sofisticada para ajudar uma variedade de esforços protestantes no norte da Europa. Um confidente de cardeais e humanistas, adotou o nome de Pedro de Verona, que havia sido martirizado em 1252.

Em 1518, ingressou na Universidade de Pádua para estudar Aristóteles. Completou seu doutorado e foi ordenado sacerdote em 1525. Em 1526 foi promovido a pregador público e, de 1526 a 1533 ensinou filosofia e as Sagradas Escrituras nas casas da Congregação Laterana. Em 1533, tornou-se abade de Spoleto durante três anos. McNair argumenta de modo plausível (embora se baseie somente nas circunstâncias) que Pedro ajudou nas propostas de reforma notáveis que Gasparo Contarini e outros apresentaram ao Papa Paulo III em 1537. De 1537 a 1540, Vermigli serviu como abade de S. Pietro ad Aram, em Nápoles. Durante aquele período, pregava para um auditório que coincidia parcialmente com o salão reformista de Juan de Valdés, o reformador espanhol que se tornou seu amigo íntimo. Suas preleções públicas sobre 1 Coríntios só chegaram até 3.9-17 quando, ele foi suspenso do direito de pregar por ter negado a existência do purgatório. Amigos poderosos em Roma derrubaram a sentença local contra ele.

Vermigli foi eleito prior de São Frediano em Lucca em 1541, cargo de muita influência. Fazia preleções sobre as Epístolas Paulinas e os Salmos. O grande evento foi a série de conversações de cúpula realizada em Lucca, em setembro de 1541, entre o papa e o imperador. Josias Simler, o biógrafo contemporâneo, registra que Contarini e Vermigli mantinham conversas diárias sobre religião.

O verão de 1542 levou-o a uma crise de consciência quando a Inquisição foi

estabelecida na Itália em 21 de julho. Vermigli fugiu de Lucca em agosto e passou por Pisa a caminho de Florença. Parou ali por um período suficiente para copiar um manuscrito de Crisóstomo sobre a Eucaristia, para confiar sua biblioteca a um amigo nobre e para escrever uma carta aos cônegos em Lucca, que terminou com as palavras: "Estou livre da hipocrisia, pela graça de Cristo". Ochino, um pregador muito estimado da Ordem dos Capuchinos, acompanhou Vermigli numa fuga através dos Alpes em 25 de agosto.

Depois de passar alguns dias em Zurique, Vermigli permaneceu em Basiléia durante um mês. Em 5 de outubro partiu para Strasbourg, aceitando o convite de Bucer. Durante os cinco anos que passou ali, dava preleções sobre o AT e, posteriormente, sobre Romanos; em 1544 publicou comentários sobre o Credo dos Apóstolos negando claramente o ensino romanista sobre o papado e a Eucaristia.

Thomas Cranmer convidou Vermigli para a Inglaterra em 1547. Na primavera de 1548, passou a residir em Christ Church, Universidade de Oxford, como Catedrático Régio, *i.e.*, custeado pela Coroa Britânica. No meio das preleções de 1549 sobre 1 Coríntios, Vermigli dirigiu uma disputa importante sobre a Eucaristia em Oxford. Deu preleções sobre Romanos, serviu como membro do Comitê para a Reforma das Leis Eclesiásticas e contribuiu com uma oração para Livro de Orações de 1552.

Depois da morte do rei Eduardo VI, Vermigli voltou para Strasbourg em fins de 1553. Ali, deu preleções sobre Juízes aos exilados marianos e foi pressionado pelo luterano João Marbach a conformar-se às restrições doutrinárias sobre o batismo e a Eucaristia. Em 1556 partiu para Zurique.

Enquanto estava em Zurique, Vermigli foi convidado duas vezes por Calvino para pastorear a congregação italiana de Genebra e para dar preleções ali. Em 1559, publicou a obra maciça *Defesa Contra Gardiner* a pedido pessoal de Cranmer. Em 1558, dedicou seu comentário sobre *Romanos* à rainha Elizabeth. Em Zurique, deu preleções sobre Samuel, que Beza e Bullinger usaram na forma de manuscrito, e sobre os Livros dos Reis. Publicou em 1561 um *Diálogo sobre as Duas Naturezas em Cristo* como resposta ao luterano Brenz.

Vermigli mantinha correspondência com bispos elizabetanos, tais como Jewel, Cox e Sandys. Seus escritos em latim foram selecionados e publicados como *Loci Communes* (1576). Posteriormente, a obra foi expandida e traduzida para o inglês em 1583, como *Common Places* ("Lugares Comuns"). *Juízes* e *Romanos* também foram traduzidos para o inglês em 1564 e 1568. Vermigli deixou um acervo literário considerável para os puritanos elizabetanos. Os *Loci* passaram por treze edições em latim até 1656, ao passo que existem comentários em trinta e uma edições, desde *Coríntios* (1551) até *Lamentações* (1629).

M. W. ANDERSON

Bibliografia. P. McNair, *Peter Martyr in Italy*; R. M. Kingdon, *The Political Thought of Peter Martyr Vermigli*; J. C. McLelland, ed., *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform*.

PEDRO, PRIMAZIA DE. A primazia de Pedro é o fundamento da primazia papal. Quanto à pessoa de Pedro entre os apóstolos, sua preeminência é aceita por todos, tanto por evangélicos como católicos romanos. A questão levantada é quanto ao significado permanente dessa primazia e sua relação com a sucessão apostólica. Historicamente, os protestantes têm resistido à admissão de qualquer ligação entre a primazia pessoal de Simão Pedro e as reivindicações do bispo de Roma. Esta posição permanece estável entre a maioria das igrejas evangélicas na América Latina. Há, entretanto, uma abertura

por parte de alguns estudiosos protestantes, mormente os da Europa e os que se acham ligados ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

Desde que o movimento ecumênico recebeu impulso com a formação do CMI em 1948, há uma espécie de namoro entre o CMI e a Igreja de Roma. Mesmo assim, entre as igrejas mais próximas de Roma há um entrave que impede a tentativa. A primazia papal dificulta sobremaneira as conversações entre os católicos: os romanos de um lado e os anglicanos e ortodoxos de outro. A dificuldade jaz justamente no significado dado à primazia: o papa como sucessor de Pedro e vigário de Cristo. Como tal, ele tem autoridade absoluta sobre a igreja, incluindo a possibilidade de definir dogmas com infalibilidade.

Examinemos a questão da primazia de Pedro a partir de três enfoques: bíblico, teológico e histórico. No primeiro, destaca-se a figura histórica de Pedro nos evangelhos, as promessas denominadas petrinas e, por fim, o testemunho de Atos e Paulo. No segundo, analisa-se as passagens chaves que fundamentam as reivindicações papais dentro do NT e na interpretação patrística. Terminaremos com uma visão histórica da relação de Pedro com a Sé de Roma.

O Testemunho Bíblico. Pedro aparece como líder, desde a primeira vez em que cruza o caminho de Jesus. Direto, diz logo o que passa por sua cabeça (Mt 16.22). Sincero, diz que irá até o fim com Jesus, custe o que custar. Impulsivo, age irrefletidamente (Mc 9.5-6). Isto não o deixa parar para calcular o preço de suas decisões. Pedro também é fiel (Jo 6.68; 18.10), embora tenha esmorecido no pátio do sumo sacerdote (Jo 18.17-27). Estas mesmas características levam-no a percorrer seu caminho com Jesus, sem considerar o efeito que suas ações teriam sobre os outros discípulos. Mesmo assim, suas qualidades de líder eram evidentes para os demais discípulos, bem como para Jesus. Ao nomear os Doze, Pedro figura em primeiro lugar (Mt 10.2). Ele é o primeiro do grupo mais íntimo ao redor de Jesus (Mt 17.1). É ele quem primeiro percebe quem é Jesus (Mt 16.16). Apesar de impulsivo, Pedro leva consigo os demais discípulos (Mt 16.16; Mc 14.31; Jo 21.3). Após a ascensão de Jesus, ele aparece como líder e porta-voz dos apóstolos (At 1.15; 2.14; 5.3 etc.).

Além do reconhecimento implícito da liderança petrina sobre o colégio apostólico, há várias promessas vistas como fundamentos da primazia de Pedro. A mais importante é a de Mt 18.18-19. As outras principais são Lc 22.32-3 e Jo 21.15ss. A primeira contém duas partes: a pedra sobre a qual a Igreja de Cristo será edificada e as chaves do reino dadas a Pedro. Lucas registra a tarefa petrina específica de fortalecer os seus irmãos, acrescentando-se, em João, a tarefa de apascentar as ovelhas.

Assim, a uma liderança de fato é acrescentado o mandato de cuidar dos demais apóstolos e, por extensão, de toda a Igreja. Mas contra esta defesa da primazia petrina exagerada pelos exegetas católico-romanos, os protestantes exageraram em vários textos. As mesmas chaves do reino são dadas ao colégio apostólico todo em Mt 18.18. em At 15, é evidente que Tiago, e não Pedro, é o líder da Igreja em Jerusalém. E sempre se lembram de Gl 2.11ss., onde Paulo repreendeu a Pedro.

O Testemunho Teológico. Um exame da totalidade da literatura existente do período anteniceno revela uma exigüidade de referências às promessas dadas a Pedro. De fato é apenas no fim do século II e início do III que há mais do que um ligeiro interesse nessas passagens bíblicas, e mesmo assim apenas no Ocidente. Até Leão I (440-461), não há consenso entre os pais ocidentais quanto à interpretação romana destes versos. O prestígio e o poder do bispo de Roma estavam bem desenvolvidos antes de Calixto (217-218) e Leão I começarem a usá-los. Conforme Doellinger, "Tomás de Aquino foi o primeiro teólogo que formalmente admitiu na dogmática, e com especialidade na escolástica, a doutrina do papa e de sua onipotência, isto é, desde 1274". Só Irineu,

durante os primeiros três séculos, procura harmonizar a preeminência da Igreja Romana com a doutrina eclesiástica (*Contra Heresias*, I, 10; III, 1-3).

Quanto a Mt 16.17-18, há três principais interpretações sobre "que" ou "quem" é a *pedra* sobre a qual Jesus pretende edificar Sua Igreja: a pedra é o apóstolo Pedro (e, por extensão, seus sucessores); a pedra é a confissão de Pedro; a pedra é o próprio Cristo. Tertuliano, o primeiro a tratar da relação entre esta promessa e a sé de Roma, afirma: "Foi retida alguma coisa do conhecimento de Pedro, que é chamado a 'pedra' sobre a qual 'edificarei a minha igreja', tendo obtido também 'as chaves do reino dos céus' com poder para 'ligar e desligar' nos céus e na terra? Novamente, foi cancelada alguma coisa em João, o discípulo mais amado de Jesus..." (*Prescrição c. Hereges* 22). Tertuliano admite que o bispo de Roma reivindica ser "a pedra" com direito de "ligar e desligar", mas rejeita esta reivindicação de supremacia e jurisdição (*Sobre Modéstia*, 1 e 21). Cipriano usa Mt 16.18-19 para indicar que "a Igreja está alicerçada sobre os bispos e que todo ato da Igreja é controlado pelos mesmos governantes" (*Ep.* 24). Cipriano, cujo testemunho é o mais forte na igreja antenicena, insiste que todos os apóstolos receberam "os mesmos poderes de Pedro". A primazia de Pedro é cronológica (ele a recebeu primeiro) para garantir a unidade da Igreja (*Unit. Eccl.*, 4 e 5).

Dos 39 pais antenicenos, cujas obras existentes preenchem dez grandes volumes, há apenas onze referências de seis autores a Mt 16.17ss. Aquelas dadas acima são as que mais se aproximam da interpretação romana. Nenhuma das referências indica que a promessa feita a Pedro foi transferida ao bispo de Roma. As passagens usadas para apoiar as reivindicações do bispo de Roma (Lc 22.31-32 e Jo 21.15ss.) são ainda mais escassas. Apenas a citação de João por Cipriano nos interessa aqui. Ele procura estabelecer a unidade da Igreja em torno da prioridade de Pedro (*Unit. Eccl.*, 4). Mas permanece uma prioridade de tempo, não de posição.

O Testemunho Histórico. Em qualquer discussão da primazia de Pedro é necessário achar uma explicação para a primazia da Sé de Roma. Ela é exercida sobre 963 milhões de membros (1990) da Igreja Católica Romana, incluindo mais de 100 milhões só no Brasil. Como explicar esta preeminência? Os católicos tomam-na como evidência de que seu silogismo está certo: Jesus prometeu o primado de Pedro; a Sé de Roma tem desenvolvido esta primazia ao longo de dois milênios; logo, o bispo de Roma tem de fato a cátedra de Pedro e é seu sucessor como vigário de Cristo.

Já os protestantes procuram rebater este argumento, dando ênfase aos meios escusos usados pelos papas para alcançar esta posição de destaque. Além de intrigas, foi empregada uma série de documentos que só posteriormente demonstraram ser falsos. Entre os mais importantes estão os Decretos de (pseudo) Isidoro, que apareceram em torno de 850 e contêm cerca de 100 pretensas decretais dos mais antigos papas com escritos de outros chefes da Igreja e atas de alguns sínodos. Não fosse o pseudo-Isidoro, não teria surgido Gregório VII. Toda história papal seria diferente. Ao lado dos decretos podemos mencionar a Doação de Constantino (c. 750), a Doação de Carlos Magno (c. 774), o Decreto de Graciano (c. 1150). Todos estes documentos foram de inestimável valor para o crescimento da autoridade religiosa e do poder político do sucessor de Pedro. Todos eram também falsificações, produzidos centenas de anos após as datas que supostamente representam.

Leão I, no caso do bispo Hilário, apela às promessas petrinas. Mas baseia seu argumento em um edito do imperador Valentiniano III dirigido a Aécio, comandante-em-chefe na Gália. O edito reza assim: "Decretamos, através deste edito peremptório, que não será permitido aos bispos da Gália ou de qualquer outra província, contrário ao costume antigo, fazer alguma coisa sem a autoridade do venerável Papa

da Cidade Eterna; e aquilo que foi ou vier a ser decretado pela autoridade da Sé Apostólica será lei para todos".

O Testemunho da Atualidade. Estamos diante de um *fait accompli*. Sendo Deus soberano sobre a História, não seríamos obrigados a considerar a primazia do bispo de Roma como de fato a vontade de Deus e o cumprimento das promessas feitas a Pedro? O papel sócio-religioso que o papa exerce parece dar suficiente evidência de que ele tem a primazia de Pedro.

No passado, a luta entre católicos romanos e protestantes foi travada sem tréguas. Após a formação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, houve uma espécie de namoro entre o CMI e a Igreja Romana. A participação de católicos em comissões do CMI e de protestantes no Concílio Vaticano II contribuiu para uma aproximação. Mas as relações estagnaram devido a dois fatores: de um lado, diferenças de metodologia; de outro, a primazia do papa. Entre os estudiosos também houve tentativas de aproximação. Oscar Cullmann admitiu que Mt 16.18 dá certa primazia a Pedro e que este foi para Roma, onde foi martirizado e enterrado. Só não admite que a primazia de Pedro tenha passado aos bispos posteriores da Sé de Roma. No mesmo ano em que este livro apareceu, o Mons. Charles Journet publicou uma réplica às reticências de Cullmann.

Tem sido esperada até os dias de hoje uma reação católico-romana ao primado do papa. Em João Paulo II surgiu um papa forte e conservador, disposto a travar luta contra os progressistas dentro da igreja. De todas as maneiras, ele tem cercado aqueles que gostariam de minar sua autoridade monárquica, seja pelo conciliarismo ou pela democracia. Basta citar dois autores desta tendência: Hans Küng e Leonardo Boff. O primeiro atacou a doutrina da infalibilidade, alicerce da autoridade papal; o outro procurou minar a estrutura hierárquica da igreja e, portanto, do papa.

A primazia do papa existe de fato. Sua origem e desenvolvimento estão envoltos em atos e interpretações às vezes escusos, tendo sofrido altos e baixos de poder. Mas ela esta aí, exercida sobre 963 milhões de católicos romanos. Como entender e conviver com ela é uma questão tanto para protestantes como para católicos romanos.

R. J. STURZ

Veja também PAPADO; PEDRO, O APÓSTOLO.

Bibliografia. Janus, *O papa e o concílio*; Roberts, Donaldson e Coxe, eds., *Ante Nicene Fathers*, 10 vols.; R. J. Sturz, *Peter and the Papacy* (tese não-publicada apresentada ao Fuller Theological Seminary); R. F. Littledale, *The Petrine Claims*; T. S. Derr, *Barriers to Ecumenism*; O. Cullmann, *Pedro: Discípulo, Apóstolo e Mártir;* C. Journet, *The Primacy of Peter*; H. Küng, *Infallible? An Enquiry*; L. Boff, *Igreja: Carisma e Poder.*

PELÁGIO, PELAGIANISMO. O pelagianismo é aquele ensino, originado em fins do século IV, que ressalta a capacidade de o homem dar os passos iniciais em direção à salvação mediante os seus próprios esforços, à parte da graça especial. O agostinianismo se opõe veementemente a ele, enfatizando a absoluta necessidade da graça interior de Deus para a salvação do homem.

Pelágio era uma pessoa eminentemente moral, tornou-se um professor de sucesso em Roma, nos fins do século IV. Britânico por nascimento, era um asceta zeloso. Não se pode dizer com certeza se ele era um monge, mas claramente apoiava ideais monásticos. Nos seus primeiros escritos, argumentou contra os arianos, mas foi contra os maniqueus que dirigiu seus ataques mais fortes. O fatalismo dualista deles enfurecia o moralista que havia dentro dele.

Quando estava em Roma, Pelágio estudou os escritos anti-maniqueus de Agostinho, especialmente *Do Livre Arbítrio*. Veio a se opor apaixonadamente ao quietismo de Agostinho, refletido na sua oração em *Confissões:* "Dá o que Tu ordenas — e ordena o que Tu queres" (X, 31, 45).

Quando os visigodos avançaram contra Roma em 410/411, Pelágio buscou refúgio na África. Depois de evitar uma confrontação com Agostinho, mudou-se para Jerusalém onde obteve uma boa reputação. Ninguém se escandalizou com os ensinos dele.

Entrementes na África, o aluno de Pelágio, Celéstio, um homem menos cauteloso e mais superficial, deliberadamente expandiu as conseqüências do ensino de Pelágio sobre a liberdade. Os eclesiásticos na área de Cartago acusaram-no solenemente de heresia. Segundo Agostinho, Celéstio não aceitava a "remissão dos pecados" no batismo das crianças. Essa asseveração da "inocência" de crianças recém-nascidas negava o relacionamento básico em que todos os homens se encontram "desde Adão". Era uma alegação de que o homem não-remido é sadio e livre para praticar todo o bem. Tratava-se de tornar supérflua a salvação por meio de Cristo.

Agostinho enviou seu próprio discípulo Orósio ao Ocidente, numa tentativa de obter a condenação de Pelágio. Mas no Ocidente, os eclesiásticos não conseguiam ver nada mais do que uma rixa obstinada acerca de trivialidades. Inocentaram Pelágio, decisão que enfureceu os africanos que apelaram a Roma e obrigaram o papa Inocêncio I a condenar expressamente a nova heresia.

A pedra fundamental do pelagianismo é a idéia do livre arbítrio fundamental do homem e sua responsabilidade moral. Ao criar o homem, Deus não o sujeitou, como as demais criaturas, à lei da natureza, mas deu-lhe o privilégio sem igual de cumprir a vontade divina mediante a sua própria escolha. Esta possibilidade de escolher livremente o bem acarreta a possibilidade de escolher o mal.

Segundo Pelágio, há três aspectos na ação humana: poder (*posse*), querer (*velle*) e a realização (*esse*). O primeiro vem exclusivamente de Deus; os outros dois pertencem ao homem. Sendo assim, conforme o homem age, merece louvor ou censura. Seja o que for que seus seguidores tenham dito, o próprio Pelágio mantinha o conceito de uma lei divina que proclamava aos homens aquilo que devem fazer e que colocava diante deles a perspectiva de recompensas e castigos sobrenaturais. Se um homem desfruta de liberdade de escolha, é pela expressa generosidade do seu Criador; ele deve usá-la para aquelas finalidades que Deus estabelece.

O restante do pelagianismo decorre deste pensamento central da liberdade. Em primeiro lugar, rejeita a idéia de que a vontade do homem tem qualquer tendência intrínseca à prática do mal como resultado da queda. Visto que cada alma é criada diretamente por Deus, conforme Pelágio acreditava, logo, não pode entrar no mundo maculada pelo pecado original transmitido por Adão. Antes de uma pessoa começar a exercer a sua vontade, "há nele somente aquilo que Deus criou". O efeito do batismo das crianças, portanto, não é a vida eterna, mas "a iluminação espiritual, a adoção como filhos de Deus, a cidadania da Jerusalém celestial".

Em segundo lugar, Pelágio considera a graça apenas como uma ajuda externa fornecida por Deus. Não deixa lugar para qualquer ação especial interior de Deus sobre a alma. Com a palavra "graça", Pelágio realmente quer dizer o livre arbítrio em si ou a revelação da lei de Deus através da razão, que nos instrui naquilo que devemos fazer e que nos propõe sanções eternas. Visto que essa revelação se obscureceu através dos maus costumes, a graça agora inclui a lei de Moisés e o ensino e exemplo de Cristo.

Essa graça é oferecida livremente a todos. Deus não faz acepção de pessoas. É somente pelo mérito que os homens avançam na santidade. A predestinação divina opera de acordo com a qualidade das vidas que Deus prevê que os homens terão.

Os teólogos freqüentemente descrevem o pelagianismo como uma forma de naturalismo. Mas este rótulo dificilmente trata com justiça o espírito religioso do pelagianismo. Embora o sistema seja deficiente no seu reconhecimento da fraqueza do homem, realmente reflete uma consciência da sublime vocação do homem e das reivindicações da lei moral. Mesmo assim, a unilateralidade do pelagianismo continua sendo uma interpretação inadequada do cristianismo, o que aconteceu especialmente depois de Celéstio ter empurrado para o primeiro plano a negação do pecado original, o ensinamento de que Adão foi criado mortal e a idéia de que as crianças eram qualificadas para a vida eterna até mesmo sem o batismo. Esse conceito otimista da natureza humana e esse entendimento inadequado da graça divina foram finalmente condenados em 431, no Concílio de Éfeso.

B. L. SHELLEY

Veja também AGOSTINHO DE HIPONA.

Bibliografia. G. Bonner, *Augustine and Modern Research on Pelagianism*; P. Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*; R. F. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*; J. Ferguson, *Pelagius.*

PENA DE MORTE. A pena de morte para quem comete um crime é uma questão que tende a desafiar a aplicação da razão. Quase todas as pessoas têm uma opinião sobre a pena de morte; poucas, porém, têm feito o estudo necessário para compreender a complexidade da questão. Aqueles que apóiam a pena capital citam numerosas passagens das Escrituras para sustentar a posição deles. No AT, as pessoas condenadas à morte incluíam os que faziam sacrifícios a falsos deuses (Ex 22.20), o blasfemo (Lv 24.13), a feiticeira (Ex 22.18), os que trabalhavam no sábado (Nm 15.32) e os que cometiam delitos semelhantes contra a fé e o culto de Israel.

Por outro lado, os que se opõem à pena da morte notam exceções bíblicas. Caim não foi executado por ter assassinado seu irmão Abel. A pena da morte não era apropriada no caso de um homicídio em que não tinha havido nenhuma inimizade prévia (Dt 19.1-7). Aqueles que se opõem à pena capital argumentam que Jesus Se opunha à pena da morte. No caso da mulher adúltera Jesus disse: "Aquele que dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro que lhe atire pedra" (Jo 8.2-11). Ensinando Seus discípulos a respeito do castigo, Ele disse: "Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, vos digo: Não resistais ao perverso; mas a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra" (Mt 5.38-39).

Questões básicas no estudo da pena capital são: a dissuasão, a proteção e a economia. O argumento usado com mais freqüência para apoiar a pena de morte é que a ameaça do castigo dissuade pessoas de cometer delitos. Infelizmente, as alegações da dissuasão são opiniões pessoais baseadas na intuição e no bom senso, que não são apoiadas pelas evidências científicas. Os que apóiam a pena capital, por exemplo, argumentam que esse castigo dissuade os criminosos de matarem os policiais que impõem a lei. Os que se opõem à pena capital citam as pesquisas realizadas por Sellin, que indicaram que o risco de um policial ser assassinado era mais baixo nos Estados em que não havia a pena de morte. Já foi realizado um grande número de estudos a respeito do efeito dissuasivo da pena capital, e não há evidência para sustentar essa posição. Não é de se estranhar. Os criminologistas em geral concordam que a certeza, e não a severidade, leva à dissuasão. A ausência de certeza é óbvia. A contagem de presos nos "corredores da morte" no fim de 1978 nos Estados Unidos foi de 445. Nenhuma sentença capital foi executada naquele ano, e houve uma só execução em

1977. Aqueles que se opõem à pena capital argumentam que essa forma de castigo não é dissuasiva; mas uma ameaça que raramente é cumprida.

Um segundo argumento a favor da pena capital é a proteção. Os que apóiam a pena da morte alegam que ela salva vidas, porque os assassinos sentenciados à prisão perpétua matarão outros presos e guardas, e que se forem soltos sob fiança ou perdoados, provavelmente matarão de novo. Essas suposições parecem razoáveis. Aqueles que se opõem à pena capital notam que as evidências disponíveis não apóiam esse argumento. A maioria esmagadora dos homicídios que ocorrem nas prisões acontecem nos Estados onde não há pena de morte. As pessoas sob fiança depois de condenadas por homicídio deliberado não são aquelas que têm maior probabilidade de assassinar de novo. As pessoas que receberam liberdade condicional após assalto armado, ataques violentos e estupro têm mais tendências homicidas do que aquelas que estão presas por homicídio premeditado.

O terceiro argumento apoiado por aqueles que são a favor da pena capital é baseado na noção utilitária de que é mais barato executar do que encarcerar. Este argumento também possui várias falhas apontadas por aqueles que se opõem à pena capital. Os processos jurídicos no caso de assassinato são caríssimos e freqüentemente duram semanas. O custo de encarcerar uma pessoa no "corredor da morte" é grande. Um criminoso em prisão perpétua, recebendo uma oportunidade através das indústrias nas prisões, pode sustentar a si mesmo e contribuir para o sustento dos dependentes. Em alguns casos, podem pagar às pessoas que merecem uma indenização. Aqueles que se opõem à pena capital perguntam até que ponto se pode levar o argumento da economia. Devemos executar todos os presos que não sustentam a si mesmos? Os sentimentos humanitários do público norte-americano não tolerariam execuções em massa por razões econômicas.

Aqueles que se opõem à pena capital argumentam que os que apóiam a pena de morte deixam de levar em consideração as complexidades do sistema de justiça penal. Argumentam que a maioria dos norte-americanos acredita que o sistema da justiça penal favorece os ricos mais do que os pobres. Não há muito sentido em se executar pessoas num processo que é notório pela sua ineficiência, inépcia e ocasional incompetência. Por causa de uma ampla gama de problemas sistemáticos nas áreas de aplicação da lei nos tribunais e nas casas de correção, aqueles que se opõem à pena capital consideram extremamente injusto este castigo.

A complexidade das questões filosóficas e teológicas é refletida nos argumentos levantados por aqueles que apóiam a pena capital e por aqueles que se opõem a ela. Os que a apóiam argumentam que, mediante a pena de morte, demonstram à sociedade a importância que atribuímos à vida. Aqueles que se opõem à pena capital argumentam que a pena de morte diminui o valor da vida. O fato é que só raras vezes executamos os criminosos. A inexistência de até mesmo um pequeno número de execuções indica problemas sérios com a pena capital quando vem o momento de aplicá-la. Aqueles que se opõem à pena de morte argumentam que esta enorme inconsistência equivale à hipocrisia legislativa, e que se a sanção não é aplicada, deve ser abolida.

R. G. CULBERTSON

Veja também DIREITO CIVIL E JUSTIÇA NOS TEMPOS BÍBLICOS; DIREITO PENAL E PUNIÇÃO NOS TEMPOS BÍBLICOS.

Bibliografia. K. E. Madigan e W. J. Sullivan, *Crime and Community in Biblical Perspective*; J. A. McCafferty, *Capital Punishment*; S. T. Reid, *Crime and Criminology*; T. Sellin, *The Penalty of Death.*

PENITÊNCIA. Derivada do latim *poena* ("pena", "penalidade"), o termo se refere às medidas disciplinares adotadas pela igreja contra transgressores. Nos primeiros tempos, aplicavam-se àqueles que cometiam delitos flagrantes como apostasia, assassinato, adultério, sendo que lhes era permitida uma só oportunidade de restauração depois de uma série de jejuns, etc., com a confissão pública do seu pecado na renovação dos seus votos batismais, e mediante a aceitação de certas proibições permanentes — *e.g.*, a continência no caso dos solteiros. Com as invasões dos bárbaros, essa disciplina severa foi mitigada, e nos Penitenciais Celtas descobrimos que se permitia uma confissão secreta e a restauração passava a anteceder as penitências, que se tornavam muito mais formais e podiam ser substituídas por pagamentos em dinheiro segundo as noções de satisfação então correntes.

Dois desenvolvimentos notáveis ocorreram na Idade Média. Em primeiro lugar, a penitência pelo menos uma vez por ano foi tornada compulsória a partir de 1215. Em segundo lugar, todo o entendimento do assunto foi desenvolvido de um novo modo que finalmente foi codificado no Concílio de Trento, quando a penitência foi oficialmente aceita como um sacramento. Ainda se concordava que a culpa eterna dos pecados mortais depois do batismo poderia ser satisfeita somente pela obra expiadora de Cristo, pela contrição sincera e pela palavra de absolvição. Sob este ponto de vista, a penitência propriamente dita continuou sendo disciplinar. Mas agora se argumentava que a culpa temporal do pecado mortal ou venial podia ser satisfeita parcialmente pelas penitências propriamente ditas, mitigando, assim, a expiação final exigida no purgatório. Além disso, as esmolas voluntárias, as missas e os saques na chamada tesouraria de méritos — *e.g.*, mediante indulgências — podiam ser usados visando o mesmo propósito, e até mesmo podiam tomar o lugar das penitências. Totalmente à parte da natureza obviamente antibíblica de todo esse sistema, cinco males principais podem ser vistos: (1) não entende corretamente o problema do pecado pós-batismal; (2) diminui a expiação; (3) promove erros correlatos, tais como o purgatório, as missas, as indulgências e a invocação dos santos; (4) cria o legalismo e o formalismo; e (5) dá origem aos males morais do confessionário.

Os reformadores cortaram toda essa falsificação de teoria e prática ao insistirem que aquilo que o NT exige não é penitência mas arrependimento, embora percebessem o valor real da restauração da disciplina verdadeira e, naturalmente, do aconselhamento particular, segundo as necessidades individuais daqueles que tinham a consciência perturbada.

G. W. BROMILEY

Entre os protestantes, a penitência é considerada um sinônimo do arrependimento, que é a tristeza por causa do pecado e o abandono deste a fim de viver uma vida nova. Não deve ser confundida com a penitência que é um sacramento na Igreja Católica Romana, que ressalta a realização de atos determinados pela igreja a fim de oferecer satisfação pelos pecados pós-batismais.

A mensagem de Jesus, bem como aquela dos Seus discípulos imediatos, era caracterizada pela chamada dos homens ao arrependimento (Mc 1.15; 6.12; Lc 10.13). O termo grego *metanoeō* contém duas idéias: "mudar de opinião" e "lastimar ou sentir remorso". Assim, o arrependimento é um dos aspectos da conversão, sendo que o outro é a fé. Juntos, formam uma só experiência pela qual a pessoa deixa o pecado e se volta para Cristo.

B. L. SHELLEY

Veja também ARREPENDIMENTO; ABSOLVIÇÃO.

Bibliografia. *HERE*; O. D. Watkins, *A History of Penance*; R. C. Mortimer, *The Origins of Private Penance in the Western Church; Canons and Decrees of the Council of Trent; Cathecism of Trent.*

PENTECOSTALISMO. Um movimento de reforma carismática evangélica que usualmente acha suas raízes num irrompimento do falar em outras línguas em Topeka, Kansas, em 1901, sob a liderança de Charles Fox Parham, que tinha sido um pregador metodista. Foi Parham quem forneceu a doutrina pentecostal básica da "evidência inicial" depois de uma estudante na sua Escola Bíblica de Betel, Agnes Ozman, ter experimentado a glossolalia em janeiro de 1901.

Basicamente, os pentecostais acreditam que a experiência dos 120 no dia do Pentecoste, conhecida como o "batismo no Espírito Santo", deve ser normativa para todos os cristãos. A maioria dos pentecostais acredita, ainda, que o primeiro sinal da "evidência inicial" desse segundo batismo é o falar numa língua desconhecida para quem fala.

Embora o falar em outras línguas tivesse aparecido no século XIX, tanto na Inglaterra quanto na América do Norte, nunca tinha assumido a importância a ele atribuída pelos pentecostais posteriores. Por exemplo, a glossolalia ocorreu em fins da década de 1830, sob o ministério do presbiteriano Edward Irving em Londres, nos cultos do movimento dos "Shakers" de Mãe Ann Lee e entre os seguidores mórmons de Joseph Smith em Nova Iorque, Missouri e Utah. Os pentecostais, no entanto, foram os primeiros que deram primazia doutrinária à prática.

Embora os pentecostais reconheçam ocorrências esporádicas do falar em outras línguas e outros fenômenos carismáticos ao longo de toda a era cristã, ressaltam a importância do reavivamento na Rua Azusa, que ocorreu entre 1906 e 1909 numa igreja episcopal metodista africana abandonada no centro de Los Angeles, e que lançou o pentecostalismo como um movimento de alcance mundial. Os cultos na Rua Azusa eram dirigidos por William J. Seymour, um pregador negro do movimento de santidade de Houston, Texas, e aluno de Parham.

Os eventos em Topeka e Los Angeles ocorreram no ambiente religioso da virada do século, que encorajava o aparecimento de um movimento pentecostal como esse. O meio ambiente principal em que brotou o pentecostalismo foi o movimento mundial da santidade ("Holiness"), que se desenvolvera do metodismo norte-americano do século XIX. Líderes nesse movimento eram Phoebe Palmer e John Inskip, que enfatizavam uma "segunda bênção", uma crise de santificação mediante o "batismo no Espírito Santo". Os evangélicos ingleses também ressaltavam uma experiência separada com o Espírito Santo nas Convenções de Keswick que começaram a partir de 1874.

A partir dos Estados Unidos e da Inglaterra, os movimentos da santidade da "vida mais sublime" espalharam-se para muitas nações do mundo, geralmente sob os auspícios de missionários metodistas e de evangelistas itinerantes. Embora esses reavivamentistas não ressaltassem os fenômenos carismáticos, enfatizavam uma experiência consciente do batismo no Espírito Santo e uma expectativa de uma restauração da igreja no NT como um sinal do fim da era da igreja.

Outros ensinos que chegaram a ter destaque nesse período eram a possibilidade da cura divina como resposta à oração e a expectativa da Segunda Vinda pré-milenar iminente de Cristo. O grande interesse pela Pessoa e obra do Espírito Santo ocasionou a publicação de muitos livros e revistas dedicados a ensinar aos interessados o modo como receber um "revestimento de poder" mediante uma experiência no Espírito Santo subseqüente à conversão.

Na busca do enchimento do Espírito Santo, eram dados muitos testemunhos a respeito de experiências emocionais que acompanhavam a "segunda bênção", conforme era chamada. Na tradição da fronteira norte americana, alguns recebiam a experiência com explosões de alegria ou gritos, enquanto outros choravam ou falavam de paz e quietude sublimes.

Já em 1895, um movimento adicional foi iniciado em Iowa. Este ressaltava uma terceira bênção chamada "o fogo", que seguia as experiências de conversão e santificação já ensinadas pelo movimento da santidade. O líder desse movimento foi Benjamin Hardin Irwin, proveniente de Lincoln, Nebraska, que chamou esse novo grupo de Igreja da Santidade Batizada no Fogo. Outros grupos "batizados no fogo" que foram formados durante esse período incluíam a Igreja da Coluna de Fogo, em Denver, Colorado, e a Sarça Ardente de Mineápolis, Minesota.

Esses propagadores da Santidade não enfatizavam somente experiências religiosas conscientes; aplicavam-se em encorajar as pessoas a procurá-las como experiências de "crise" que podiam ser recebidas instantaneamente mediante a oração e a fé. Já em 1900, o movimento da santidade tinha começado a pensar em experiências religiosas mais como crises do que como categorias gradativas. Dessa maneira, a Igreja da Santidade Batizada no Fogo ensinava a conversão instantânea através do novo nascimento, a santificação instantânea como uma segunda bênção, o batismo instantâneo no Espírito Santo e no fogo, a cura divina instantânea mediante a oração e a Segunda Vinda pré-milenar instantânea de Cristo.

Os mestres da corrente de Keswick dedicavam-se a falar das quatro doutrinas cardinais do movimento. Esse modo de pensar foi formalizado nas quatro doutrinas básicas de A. B. Simpson, da Aliança Cristã Missionária, que ressaltavam a salvação instantânea, o batismo no Espírito Santo, a cura divina e a Segunda Vinda de Cristo.

Quando, portanto, o falar em línguas ocorreu em Topeka em 1901, o único acréscimo relevante aos aspectos mencionados acima foi insistir que o falar em outras línguas era a evidência bíblica do recebimento do batismo no Espírito Santo. Todos os demais ensinos e práticas do pentecostalismo foram adotados inteiramente do ambiente de Santidade onde ele nasceu, inclusive seu estilo de culto, sua hinódia e sua teologia básica.

Depois de 1906, o pentecostalismo espalhou-se rapidamente nos Estados Unidos e no mundo. A despeito das suas origens no movimento da Santidade, a maioria dos líderes do movimento rejeitavam o pentecostalismo, e havia acusações ocasionais de possessão demoníaca e instabilidade mental. Os líderes das denominações de linha Holiness mais antigas rejeitaram totalmente os ensinos pentecostais. Essas denominações incluíam a Igreja do Nazareno, a Igreja Metodista Wesleyana, a Igreja de Deus (Anderson, Indiana) e o Exército da Salvação.

Outros grupos de linha Holiness, no entanto, eram rapidamente pentecostalizados quando seus líderes iam para a Rua Azusa a fim de investigar os fenômenos ali em evidência. Entre os "peregrinos" para a Rua Azusa estavam G. B. Cashwell (Carolina do Norte), C. H. Mason (Tennessee), Glen Cook (Califórnia), A. G. Argue (Canadá) e W. H. Durham (Chicago). Dentro de um ano desde a abertura da reunião na Rua Azusa (abril de 1906), estes e muitos outros espalharam a mensagem pentecostal pela nação. Seguiram-se controvérsias intensas e divisões em várias denominações de linha Holiness. As primeiras denominações pentecostais emergiram dessas lutas entre 1906 e 1908.

Essa primeira onda de grupos Pentecostais-Holiness incluía a Igreja Pentecostal da Santidade, a Igreja de Deus em Cristo, a Igreja de Deus (Cleveland, Tennessee), a Fé Apostólica (Portland, Oregon), a Igreja Santa Unida e a Igreja Batista Pentecostal do

Livre-Arbítrio. A maioria dessas igrejas estavam localizadas no sul dos EUA, e experimentavam um rápido crescimento depois de iniciar sua renovação pentecostal. Duas delas, a Igreja de Deus em Cristo e a Igreja Santa Unida, era predominantemente composta de negros.

O pentecostalismo também se espalhou rapidamente pelo mundo depois de 1906. O principal pioneiro europeu foi Thomas Ball Barratt, um pastor metodista norueguês que fundou movimentos pentecostais florescentes na Noruega, Suécia e Inglaterra. O pioneiro alemão foi o líder do movimento da Santidade, Jonathan Paul. Lewi Pethrus, um convertido de Barratt, começou um movimento pentecostal significante na Suécia que teve sua origem entre batistas. Um movimento pentecostal forte alcançou a Itália através de parentes de imigrantes de descendência italiana na América do Norte.

O pentecostalismo foi introduzido na Rússia e em outras nações eslavas através dos esforços de Ivan Voronaev, um imigrante nascido na Rússia que estabeleceu a primeira igreja pentecostal de língua russa em Manhattan em 1919. Em 1920, começou um ministério em Odessa, Rússia, que foi a origem do movimento nas nações eslavas. Voronaev fundou mais de 350 congregações na Rússia, Polônia e Bulgária antes de ser preso pela polícia soviética em 1929. Morreu na prisão.

O pentecostalismo alcançou o Chile em 1909, sob a liderança de um ministro metodista norte-americano, Willis C. Hoover. Quando a Igreja Metodista rejeitou as manifestações pentecostais, ocorreu um cisma que resultou na organização da Igreja Pentecostal Metodista. O crescimento extremamente rápido depois de 1909 tornou o pentecostalismo a forma predominante do protestantismo no Chile.

O movimento pentecostal no Brasil começou em 1910, sob a liderança de dois imigrantes suecos da América do Norte, Daniel Berg e Gunnar Vingren, que começaram cultos pentecostais numa igreja batista em Belém do Pará. Um cisma se seguiu dentro em pouco e resultou na primeira congregação pentecostal na nação, que tomou o nome de Assembléia de Deus. O crescimento fenomenal levou o pentecostalismo a ser a principal força protestante também no Brasil.

Missões pentecostais bem-sucedidas também foram iniciadas até 1910 na China, África e em muitas outras nações do mundo. O empreendimento missionário acelerou-se rapidamente depois da formação de grandes denominações pentecostais com visão missionária nos Estados Unidos após 1910.

Era inevitável que um movimento tão vigoroso sofresse controvérsias e divisões nos seus estágios formativos. Embora o movimento seja notado pelos seus muitos submovimentos, somente duas divisões são consideradas importantes. Estas envolveram ensinos a respeito da santificação e da Trindade.

A controvérsia da santificação desenvolveu-se da teologia da Santificação sustentada pela maioria dos primeiros pentecostais, inclusive Parham e Seymour. Tendo ensinado que a santificação era uma "segunda obra da graça", antes das suas experiências pentecostais, simplesmente acrescentaram o batismo no Espírito Santo e a glossolalia como uma "terceira bênção". Em 1910, William H. Durham de Chicago começou a ensinar sua teoria da "obra completa", que enfatizava a santificação como uma obra progressiva após a conversão, sendo que o batismo no Espírito Santo se seguia como a segunda bênção.

As Assembléias de Deus, denominação formada em 1914, baseou sua teologia nos ensinos de Durham e logo se tornou a maior denominação pentecostal do mundo. A maioria dos grupos pentecostais que começaram depois de 1914 baseavam-se no modelo das Assembléias de Deus. Entre elas estão a Igreja Pentecostal de Deus, a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular (fundada em 1927 por Aimee Semple McPherson) e a Igreja Padrão da Bíblia Aberta.

Um cisma mais sério desenvolveu-se da controvérsia da "unicidade" ou "somente Jesus", que começou em 1911 em Los Angeles. Liderado por Glen Cook e por Frank Ewart, esse movimento rejeitava o ensino da Trindade e ensinava que Jesus Cristo era, ao mesmo tempo, Pai, Filho e Espírito Santo, e que o único modo bíblico de batismo nas águas era administrado em nome de Jesus e mesmo assim, somente era válido se fosse acompanhado de glossolalia. Esse movimento espalhou-se rapidamente nas novas Assembléias de Deus a partir de 1914 e resultou num cisma em 1916, que mais tarde produziu as Assembléias Pentecostais do Mundo e a Igreja Pentecostal Unida.

Ao longo dos anos, outros cismas ocorreram em função de disputas doutrinárias menores e de choques entre personalidades, produzindo movimentos tais como a Igreja de Deus da Profecia e a Igreja Congregacional da Santidade. O grande número de seitas pentecostais nos Estados Unidos e no mundo, no entanto, não foi o resultado de controvérsias nem de cismas. Na maioria dos casos, as denominações pentecostais tiveram sua origem em diferentes áreas do mundo com pouco ou nenhum contato com outros grupos organizados.

O maior crescimento para as igrejas pentecostais veio depois da Segunda Guerra Mundial. Com maior mobilidade e prosperidade, os pentecostais começaram a passar para a classe média e a perder sua imagem de membros deserdados das classes inferiores. O aparecimento de evangelistas de cura divina tais como Oral Roberts e Jack Coe na década de 1950 trouxe maior interesse e aceitação ao movimento. O ministério de Roberts pela TV também trouxe o pentecostalismo para dentro dos lares dos norte-americanos medianos. A fundação dos *Full Gospel Business Men* ("Homens de Negócios do Evangelho Pleno") em 1948 trouxe a mensagem pentecostal a toda uma nova faixa de profissionais liberais e homens de negócios da classe média, ajudando a transformar ainda mais a imagem do movimento.

No período após a Segunda Guerra Mundial, os pentecostais também começaram a emergir do seu isolamento, não somente uns dos outros, como também de outros grupos cristãos. Em 1943 as Assembléias de Deus, a Igreja de Deus (Cleveland, Tennessee), a Igreja Internacional da Igreja Quadrangular e a Igreja Pentecostal da Santidade tornaram-se membros fundadores da Associação Nacional dos Evangélicos (NAE), desassociando-se, assim, claramente dos grupos fundamentalistas organizados que tinham posto os pentecostais fora da comunhão em 1928. Dessa maneira, vieram a fazer parte do grupo evangélico moderado que chegou a uma posição de destaque por volta da década de 1970.

O ecumenismo intrapentecostal começou a florescer também durante os fins da década de 1940, tanto nos Estados Unidos quanto nos outros lugares. Em 1947, a primeira Conferência Pentecostal Mundial (WPC) reuniu-se em Zurique, na Suíça, e a partir de então tem se reunido de três em três anos. No ano seguinte, a Comunhão Pentecostal da América do Norte (PFNA) foi formada em Des Moines, Iowa, e tem se reunido anualmente a partir de então.

O pentecostalismo entrou numa fase nova em 1960, quando surgiu o "neopentecostalismo" nas igrejas tradicionais dos Estados Unidos. A primeira pessoa de destaque que experimentou abertamente a glossolalia e que permaneceu dentro da sua igreja foi Dennis Bennett, um sacerdote episcopal em Van Nuys, na Califórnia. Embora fosse forçado a deixar a sua paróquia em Van Nuys por causa da controvérsia com relação à sua experiência, Bennett foi convidado para pastorear uma paróquia episcopal no centro da cidade de Seattle, em Washington. A igreja em Seattle passou por um rápido crescimento depois da introdução da adoração pentecostal, tornando-se um centro do neopentecostalismo no noroeste dos Estados Unidos.

Essa nova onda de pentecostalismo logo se espalhou entre outras denominações

dos Estados Unidos e também em muitas outras nações. Outros líderes neopentecostais conhecidos eram Brick Bradford e James Brown (presbiterianos); John Osteen e Howard Irvin (batistas); Gerald Derstine e Bispo Nelson Litwiler (menonitas); Larry Christenson (luterano); e Ross Whetstone (metodista unido).

Em 1966, o pentecostalismo entrou na Igreja Católica Romana como resultado de um retiro de fim de semana na Universidade Duquesne, dirigido pelos professores de teologia Ralph Keiffer e Bill Story. À medida que a glossolalia e outros dons carismáticos eram experimentados, formaram-se outros grupos de oração católicos na Universidade de Notre Dame e na Universidade de Michigan. Em 1973, o movimento havia se espalhado tão rapidamente que trinta mil pentecostais católicos se reuniram em Notre Dame para uma conferência nacional. Em 1980, o movimento havia se espalhado entre igrejas católicas de mais de cem nações. Outros líderes pentecostais católicos de destaque foram Kevin Ranaghan, Steve Clark e Ralph Martin. O líder de maior destaque entre os católicos, no entanto, foi Joseph Leon Cardeal Suenens, que foi nomeado pelos papas Paulo VI e João Paulo II como conselheiro episcopal para renovação.

A fim de fazer uma distinção entre esses pentecostais mais novos e as denominações pentecostais mais antigas, por volta de 1973, a palavra "carismático" começou a ser usada para designar o movimento dentro das igrejas tradicionais. Os pentecostais mais antigos foram chamados "pentecostais clássicos". Até 1980, o termo "neopentecostal" tinha sido universalmente abandonado, sendo preferido o termo "renovação carismática".

Diferente da rejeição dos pentecostais mais antigos, a renovação carismática de um modo geral obteve permissão para permanecer dentro das igrejas tradicionais. Relatórios e estudos favoráveis de episcopais (1963), católicos romanos (1969, 1974) e presbiterianos (1970), embora indicassem possíveis excessos, geralmente eram tolerantes e abertos à existência de uma espiritualidade pentecostal como um movimento de renovação dentro das igrejas tradicionais.

Já em 1980, os pentecostais tinham crescido até formarem a maior família de protestantes no mundo, segundo *The World Christian Encyclopedia* ("Enciclopédia Cristã Mundial"). A cifra de 51 milhões atribuída aos pentecostais tradicionais não incluía os 11 milhões de pentecostais carismáticos nas igrejas tradicionais principais. Dessa maneira, setenta e cinco anos depois de aberta a reunião da Rua Azusa, havia 62 milhões de pentecostais em mais de cem nações do mundo.

V. SYNAN

Veja também REAVIVAMENTO DA RUA AZUSA; DONS ESPIRITUAIS; LÍNGUAS, FALAR EM; BATISMO NO ESPÍRITO; MOVIMENTO CARISMÁTICO; CONVENÇÃO DE KESWICK.

Bibliografia. M. Poloma, *The Charismatic Movement;* K. McDonnell, ed., *Presence, Power, Praise,* 3 vols.; J. R. Williams, *The Gift of the Holy Spirit Today*; K. e D. Ranaghan. *Catholic Pentecostals*; V. Synan, ed., *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*; J. T. Nichol, *Pentecostalism*; M. P. Hamilton, ed., *The Charismatic Movement*; S. D. Glazier, *Perspective on Pentecostalism.*

PENTECOSTE. Um termo derivado do grego *pentēkostos*, que significa "qüinquagésimo", que era aplicado ao qüinquagésimo dia após a Páscoa. Era a culminação da Festa das Semanas (Ex 34.22; Dt 16.10), que começava no terceiro dia após a Páscoa com a apresentação dos primeiros molhos da ceifa diante de Deus e terminava com a oferta de dois pães asmos que representavam as primícias da colheita (Lv 23.17-20; Dt 16.9-10). Depois do Exílio, veio a ser uma das grandes festas de

peregrinação do judaísmo, quando muitos daqueles que viviam nas partes remotas do mundo romano voltavam para Jerusalém a fim de adorar (At 10.16). Por essa razão, servia como um elo para unir o mundo judaico do século I e para fazer os judeus lembrarem-se da sua história.

Na igreja cristã, o Pentecoste é o aniversário da vinda do Espírito Santo. Quando Jesus subiu ao céu, mandou Seus discípulos ficarem em Jerusalém até receberem poder do alto. Enquanto um grupo de 120 fiéis estava orando num cenáculo em Jerusalém, cinqüenta dias após a morte de Jesus, o Espírito Santo desceu sobre eles com o som de um vento poderoso e com línguas de fogo que pousou sobre cada um deles. Começaram a falar em outras línguas e a pregar corajosamente em nome de Cristo, e o resultado foi que três mil pessoas se converteram. Essa manifestação tremenda do poder divino marcou o começo da igreja, que a partir de então tem considerado o Pentecoste como seu aniversário.

No ano eclesiástico, o Pentecoste abrange o período desde a Páscoa até ao Domingo de Pentecoste. O dia propriamente dito era observado com festas, sendo uma ocasião favorável para administrar o batismo. Era a terceira maior festa cristã depois do Natal e da Páscoa. Na liturgia da Igreja Anglicana é chamada "Whitsunday" (lit. "Domingo Branco"), por causa do costume de usar roupas de cor branca nesse dia.

M. C. TENNEY

Veja também ANO CRISTÃO.

PERDÃO. Sete palavras nas Escrituras apresentam a idéia do perdão: três em hebraico e quatro em grego. No AT hebraico as palavras são: *kipper* "cobrir"; *nāśā'*, "carregar, – remover [culpa]; *sālaḥ*, "perdoar". *Nāśā'* é usada para o perdão divino e para o perdão humano. As outras duas palavras são usadas somente para o perdão divino.

No NT grego, as palavras que denotam o perdão são: *apolyein, charizesthai, aphesis* e *paresis*. *Apolyein* aparece numerosas vezes no sentido de "mandar embora", *e.g.*, uma esposa (Mt 5.31), mas uma só vez com o significado de perdão (Lc 6.37). *Paresis* aparece uma só vez (Rm 3.25) e sugere "deixar de lado" ou "desconsiderar". Para que o Deus justo pudesse fazer isso com os "pecados anteriormente cometidos", Cristo Jesus tinha que ser "publicamente exposto como uma propiciação" (Rm 3.25 NASB). *Charizesthai* é usado somente por Lucas (Lc 7.21; At 3.14; etc.) e por Paulo, que o usa somente no sentido de "perdoar pecados" (2 Co 2.7; Ef 4.32; Cl 2.13; 3.13; etc.). Expressa especialmente a graciosidade do perdão divino. Daí seu uso em conexão com o ato de Cristo em dar a vista aos cegos (Lc 7.21), e no pensamento de Paulo no sentido de Deus nos dar gratuitamente "todas as coisas" (Rm 8.32).

A palavra mais comum no NT para "perdão" é *aphesis*. Esse substantivo ocorre quinze vezes (*e.g.*, Mt 26.28) e geralmente é traduzido por "remissão" (ARA, ARC) ou "perdão" (BV, BLH). Transmite a idéia de "mandar embora" ou "deixar ir". O verbo com o mesmo significado é achado cerca de quarenta vezes.

Nenhum livro de religião, a não ser a Bíblia, ensina que Deus perdoa completamente o pecado. Nela a doutrina é ensinada com freqüência, como, por exemplo: "Curarei a sua infidelidade, eu de mim mesmo os amarei" (Os 14.4); "Deus em Cristo vos perdoou [*echarisato*, perdoou graciosamente]" (Ef 4.32); "Também de nenhum modo me lembrarei dos seus pecados e das suas iniqüidades, para sempre" (Hb 10.17). A iniciativa desse perdão está com Deus, especialmente no uso de *charizesthai* por Paulo (2 Co 12.13; Cl 2.13). É um perdão completo, conforme revela a parábola do filho pródigo, ou do "pai gracioso" (Lc 15.11-32).

Há um só pecado para o qual o Pai não promete perdão: a blasfêmia contra o

Espírito Santo (Mc 3.29; Mt 12.32). Os contextos parecem sugerir que esse pecado é atribuir aos espíritos imundos a obra do Espírito Santo, mas muitos intérpretes (inclusive Agostinho) entendem que é persistir deliberadamente nessa maldade. Alguns também entendem que esse pecado é o espírito não perdoador (veja Mt 18.34-35). Talvez seja o mesmo "pecado para a morte" de 1 Jo 5.16.

Não deve haver a mínima limitação no nosso perdão ao nosso próximo. Em Lc 17.4 deve ser "sete vezes no dia", e até "setenta vezes sete" em Mt 18.22, sendo provável que as duas expressões signifiquem "além de todos os limites". Deve ser uma atitude mental até mesmo antes de a pessoa que ofendeu pedir perdão, conforme fica subentendido pelas palavras de Jesus "se do íntimo não perdoardes cada um a seu irmão" (Mt 18.35).

Para recebermos o perdão, é necessário o arrependimento (Lc 17.3-4). Para o Deus santo oferecer perdão, é uma condição prévia o derramamento de sangue (Hb 9.22) até que não sobre nenhum sinal de vida (Lv 17.11) — em última análise, trata-se do derramamento do sangue de Cristo de uma vez para sempre (Hb 9.26), e da Sua ressurreição (Rm 4.25).

J. K. GRIDER

Bibliografia. P. Lehmann, *Forgiveness*; H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*; E. B. Redlich, *The Forgivenes of Sins*; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation.*

PERFEIÇÃO, PERFECCIONISMO. A busca da perfeição religiosa tem sido um alvo durante toda a história judaico-cristã. Tanto as evidências bíblicas quanto as teológicas refletem essa preocupação contínua. Embora haja várias interpretações quanto aos métodos e à cronologia para atingí-la, a maioria das tradições cristãs reconhecem o conceito.

A Ênfase Bíblica. As raízes para a perfeição religiosa no AT significam a plenitude e a paz perfeita. O termo usado com mais freqüência para "perfeito" é *tāmîm*, que ocorre oitenta e cinco vezes e que geralmente é traduzido *por teleios* na LXX. Destas ocorrências, cinqüenta referem-se a animais sacrificiais e usualmente são traduzidas "sem mancha" ou "sem mácula". Quando é aplicado a pessoas, o termo descreve aquele que não tem mácula nem defeito moral (Sl 101.2, 6; Jó 1.1, 8; 2.3; 8.20; etc.). Este termo também é aplicado ao caráter de Javé, e esse uso duplo talvez sugira a semelhança entre as pessoas e Deus.

Formas cognatas de *tāmîm* são *tōm, tām* e *tummâ*. Esses termos têm conotações de "integridade", "simples", "não interesseiro", "sincero" e "perfeito". Esta integridade e retidão espiritual, especialmente quando a pessoa está num relacionamento correto com Deus, refletem uma perfeição relacional/ética que é padronizada segundo o caráter de Deus.

Outro termo hebraico para "perfeito" é *šālēm*, uma forma adjetiva da raiz *šlm*, que significa "paz". Este termo tem um fundo histórico na aliança e indica a lealdade e a pureza de motivos que caracterizam uma vida moral e intelectual de integridade diante de Deus (1 Rs 8.61; 11.4; 15.3). A idéia, em sua raiz, indica a comunhão entre Deus e Seu povo e um relacionamento correto com Aquele que é o modelo de perfeição.

O vocabulário do NT reflete os conceitos interpessoais do AT mais do que o ideal grego do conhecimento estático e desapaixonado. As ênfases recaem sobre a obediência, a integridade e a maturidade. As palavras gregas derivadas de *telos* refletem a idéia de "desígnio", "finalidade", "alvo", "propósito". Essas palavras descrevem a perfeição como a realização de uma finalidade desejada. Paulo usa *teleios* para

descrever a perfeição moral e religiosa (Cl 1.28; 4.12). Contrasta-a com *nēpios*, "infantil", que indica a imaturidade e a deficiência morais. O "homem perfeito", *teleion*, é a pessoa estável que reflete "a medida da estatura da plenitude de Cristo" em contraste com os meninos que são "agitados de um lado para outro, e levados ao redor por todo vento de doutrina" (Ef 4.13-14). Tiago usa *teleios* para descrever o resultado final da disciplina espiritual. A provação da fé desenvolve a paciência e o caráter de modo que o discípulo seja "perfeito e íntegro, em nada deficiente" (Tg 1.3-4).

O desenvolvimento responsável, espiritual, intelectual e moral que se conforma ao padrão desejado é a perfeição. No Sermão da Montanha, Jesus usa *teleios* para exortar os crentes a serem perfeitos como é perfeito o Pai celeste (Mt 5.48). No entanto, esse uso do tempo futuro indica uma obrigação moral, e não uma perfeição absoluta idêntica à de Deus. Jesus está enfatizando a necessidade de se ter atitudes corretas de amor que são aceitáveis a Deus, e não a consecução da conduta perfeita.

O conceito de perfeição coletiva vista numa comunidade unida pelo amor é expressado pelo verbo *katartizein*. A integridade moral e a união espiritual da comunidade são aspectos da plenitude e da integridade sugeridas por esse termo. O interrelacionamento no amor é um parte necessária do "aperfeiçoamento dos santos" (1 Co 1.10; Ef 4.12; Hb 13.21). Outros usos implicam em pôr em ordem aquelas coisas que são imperfeitas (1 Ts 3.10-13), encaixar e ajustar (Hb 11.3), consertar (2 Co 13.11; Mc 1.19).

A justiça ética é expressada pelas palavras *amemptos* e *amemptōs*, "inculpável" ou "sem falta, nem defeito". A piedade de Zacarias e de Isabel é *amemptoi* (Lc 1.6).

A saúde e perfeição morais da pessoa no sentido de emprego correto dos recursos espirituais são indicados por *artios* (2 Tm 3.17). O crente que é sadio, nada lhe faltando para ser completo, é *holoklēros* (Tg 1.4; 1 Ts 5.34).

A ênfase bíblica na perfeição, portanto, não subentende a perfeição absoluta, mas um caráter sem mácula que tem integridade moral e espiritual no seu relacionamento com Deus. O alvo da maturidade espiritual é determinado, e o crente é responsável para fazer uso sincero e apropriado dos recursos espirituais disponíveis através de Cristo, a fim de chegar a essa maturidade em comunhão com Cristo e a comunidade cristã.

Questões Teológicas e a Tradição Histórica. O mandamento de Jesus no Sermão da Montanha: "Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste" (Mt 5.48), está no âmago da questão da perfeição humana. Esse texto tem sido interpretado de vários modos, e até mesmo rejeitado como inautêntico nas tentativas de se chegar a um entendimento teológico.

Platonismo Cristão. Clemente de Alexandria e os platonistas cristãos procuravam a perfeição na transfiguração da vida terrestre, na santificação daquilo que era secular. A fé e o conhecimento elevavam alguns crentes para uma experiência de perfeição religiosa em que os propósitos e os desejos da alma eram harmonizados no amor. Nas suas *Miscelâneas*, o ideal era galgar a comunhão ininterrupta com Deus. Paradoxalmente, Clemente insistia que Deus não era semelhante ao homem enquanto, ao mesmo tempo, insistia na possibilidade de o gnóstico aperfeiçoado tornar-se como Deus. A perfeição, portanto, não era absoluta, mas atingida mediante a obediência a Deus na oração e na guarda dos mandamentos. A fraqueza nesse ponto de vista de Clemente decorre da sua tendência platônica de entender que Deus é apático e sem predicados. Embora Deus fosse ativo na salvação dos homens, Clemente esvaziou tanto o Pai como o Filho de emoções. Essa helenização de Deus é um pouco incongruente com o conceito que ele tinha de Deus como o Pai que perseverava no Seu amor. Seu conceito de perfeição, portanto, enfatiza o fato de que o "gnóstico

cristão" sobe acima das emoções humanas mediante a contemplação de Deus, e é "trasladado total e inteiramente para outra esfera".

O aluno ilustre de Clemente, Orígenes, propôs um conceito de perfeição que refletia explicitamente as pressuposições da filosofia platônica. Fez uma separação entre a fé e o conhecimento, sendo que a fé era a base da salvação e o conhecimento o meio para a perfeição. Um requisito prévio para a perfeição é uma rejeição ascética do mundo externo e de todas as emoções humanas. Sua abordagem era basicamente humanista, embora ele asseverasse que o esforço humano devia ser assistido pela graça. Além disso, sua avaliação negativa platônica da criatura humana exigia que a perfeição fosse essencialmente uma vitória sobre o corpo, e mais especificamente sobre o impulso sexual. Antecipava, ainda, a ênfase monástica da perfeição mediante o ascetismo e uma distinção entre os cristãos comuns e a elite espiritual. Essa tendência para um padrão duplo de moralidade refletia a influência do gnosticismo sobre o pensamento cristão primitivo, em que os cristãos comuns viviam pela fé enquanto os eleitos iluminados viviam pela *gnōsis*. Esse nível duplo de espiritualidade tornou-se mais marcante à medida que o abismo entre os clérigos e os leigos se ampliava no período medieval.

O Monasticismo. Uma das tentativas mais amplas de atingir a perfeição cristã acha-se no monasticismo. Líderes tais como Antônio do Egito e Pacômio foram para a solidão a fim de praticarem as suas disciplinas, tendo em vista a obtenção da perfeição espiritual. Estavam dominados pelo senso da sua própria indignidade e do mundanismo cada vez maior da Igreja. Atingir seus alvos envolvia a renúncia de todos os empecilhos do mundo, carregar a sua cruz e orar sem cessar. O ideal de perfeição tornou-se sociliazado, conforme se vê nas regras de Basílio e de Bento. Desenvolveram-se comunidades monásticas que não somente buscavam a perfeição mediante a renúncia às coisas do mundo e o ascetismo, como também procuravam transformar o mundo por meio de esforços missionários extensivos e a preservação da vida espiritual, estética e intelectual.

Algumas das percepções espirituais mais profundas acham-se nas *Cinqüenta Homilias Espirituais de Macário, o Egípcio.* Macário, grandemente admirado por William Law e João Wesley, ressaltava o valor da alma humana individual à imagem de Deus, a encarnação como a base da vida da alma, a pureza moral e o amor como a medida mais alta da vida cristã. A ênfase que ele dá à união como Cristo é louvável, mas seu alvo de perfeição não deixa de ser uma fuga da realidade para o êxtase, falta-lhe um ideal para a humanidade comum e é excessivamente individualista.

Gregório de Nissa foi um dos maiores líderes orientais na luta pela perfeição. Ele via a Cristo como o protótipo da vida cristã nas suas obras: *Sobre o Significado de Chamar-se Cristão* e *Sobre a Perfeição.* A responsabilidade do cristão é imitar as virtudes de Cristo e reverenciar aquelas virtudes que não podem ser imitadas. Gregório percebia a verdade da participação de Cristo, que resulta do novo nascimento "pela água e pelo Espírito". Neste compartilhar interpessoal, o cristão aperfeiçoa a sua semelhança a Cristo que vem através da transformação contínua à imagem dEle.

Agostinho e Pelágio. No século IV, a reação contra o perfeccionismo foi tipificada pela controvérsia entre Agostinho e Pelágio. Embora Agostinho afirmasse um ideal de perfeição, o *summum bonum*, era uma perfeição que somente poderia ser alcançada na eternidade. Achava que a perfeição humana era um ideal moral impossível nesta vida por causa da pecaminosidade da humanidade, resultante da queda.

Pelágio atribuía a frouxidão moral da igreja ao tipo de blasfêmia que dizia a Deus que aquilo que Ele ordenara era impossível. Rejeitava o conceito do pecado original e asseverava que as pessoas nascem com a livre capacidade de aperfeiçoar ou

corromper a si mesmas, conforme seu livre arbítrio. O pecado é simplesmente um mau hábito que pode ser vencido por um ato da vontade. Mas por crer que o pecado podia ser evitado, Pelágio tendia a julgar com severidade aqueles que caíam no mínimo pecado.

A resposta de Agostinho foi que nem a educação nem o esforço humano poderiam levar à perfeição, e que o único progresso moral que as pessoas podiam fazer nesta vida era exclusivamente o resultado da graça de Deus. Tendia a equiparar a pecaminosidade com a condição humana em geral e com a concupiscência em particular, e via o caminho para a perfeição como um caminho de celibato e virgindade. Embora rejeitasse a obtenção da perfeição nesta vida, Agostinho fez grandes contribuições à espiritualidade com sua ênfase na contemplação, embora ele tendesse a diminuir a humanidade de Cristo por causa da sua aversão àquilo que era físico. Ele certamente tinha razão na sua rejeição da ênfase exclusiva que Pelágio dava ao esforço moral e na sua ênfase na graça, mas sua tendência de identificar a pecaminosidade com o mundo físico é um vestígio desnecessário da filosofia grega.

Aquino. Freqüentemente chamado o "Doutor Angelical", Tomás de Aquino tem influenciado grandemente a teologia católica romana. Tinha a convicção de que embora Adão tivesse perdido o dom da graça divina que capacitava a humanidade a desfrutar plenamente de Deus, a livre graça de Deus pode restaurar a humanidade ao favor de Deus e capacitar o cristão a seguir os preceitos de Deus em perfeito amor. A perfeição final e a visão beatífica de Deus eram reservadas para a vida do porvir, mas mediante a contemplação, uma visão perfeita de Deus e o conhecimento perfeito da verdade poderiam ser desfrutados nesta vida. Seu conceito de perfeição, no entanto, envolvia uma depreciação do mundo e o entendimento de que os desejos do corpo físico eram pecaminosos. Dessa maneira, a eliminação dos desejos físicos era uma condição prévia para a perfeição, e nesse aspecto ele equiparava a perfeição à renúncia. Além disso, entendia que a perfeição carregava em si o direito ao mérito humano, e assim contribuiu para a idéia da tesouraria de méritos da qual os imperfeitos podem sacar a critério da igreja. Finalmente, formou uma hierarquia de estados de perfeição que correspondia aos níveis das ordens religiosas. Embora não negasse a possibilidade de perfeição para todas as pessoas, os votos religiosos certamente eram o atalho para a perfeição meritória. Dessa maneira, perpetuou a dicotomia espiritual entre os clérigos e os leigos.

Francisco de Sales. A possibilidade de perfeição para todos os cristãos era enfatizada por Francisco de Assis e os Frades Menores, e Francisco de Sales apresentou essa doutrina no seu tratado *Do Amor de Deus.* Rejeitava o banimento da vida devota da experiência do povo comum, e abriu para todos os cristãos os benefícios da contemplação espiritual.

François Fénelon. Entre as devassidões da corte de Luís XIV, Fénelon ensinava seus seguidores a viverem uma vida de profunda espiritualidade e introspecção. Entendia que a perfeição era totalmente uma obra da graça de Deus, não do esforço humano meritório. A vida perfeita é a comunhão amorosa com os outros, com atitudes semelhantes às de Cristo, e sem pesares. Em *Perfeição Cristã* apresentou a sincera devoção total a Deus como o ideal para chegar ao amor perfeito. Essa vida perfeita é a imitação de Jesus e seu obstáculo principal é o egocentrismo que deve ser vencido por um ato interior de santificação pelo Espírito de Deus. Dessa maneira, Fénelon removeu a busca pela perfeição para longe da sua preocupação com a renúncia às coisas físicas e do seu monopólio pela elite, e concentrou-se na obra da graça de Deus que é universalmente disponível para quem a procura.

Os Reformadores. Tanto os reformadores luteranos como os calvinistas refletiam a posição agostiniana de que o pecado permanece na humanidade até à morte e,

portanto, a perfeição espiritual é impossível nesta vida. Calvino declarou explicitamente que, embora o alvo em direção ao qual os piedosos deviam esforçar-se era comparecer diante de Deus sem mancha nem mácula, os crentes nunca alcançariam aquele alvo até o corpo físico pecaminoso ser deixado de lado. Por considerar que o corpo era a residência da depravação da concupiscência, a perfeição e a vida física excluíam-se mutuamente.

Lutero também mantinha a conexão entre o pecado e a carne. Não deixou, porém, de enfatizar um novo centro de piedade — a humanidade e a obra de Jesus Cristo. Enquanto as pessoas anteriores que buscavam a perfeição focalizavam o conhecimento e o amor de Deus que eram captados através da contemplação, Lutero focalizava o conhecimento de Deus através da revelação de Deus em Cristo. A fé em Jesus Cristo, portanto, traz uma perfeição imputada que verdadeiramente adora a Deus com fé. Essa perfeição genuína não consiste no celibato nem na mendicância. Lutero rejeitava a distinção entre a perfeição clerical e a leiga, e ressaltava que o comportamento ético correto não se achava na renúncia à vida, mas na fé e no amor ao próximo.

Os Pietistas. Com os pietistas surgiu uma rejeição protestante do pessimismo com que os luteranos e os calvinistas consideravam a busca da perfeição. Marcados pela busca da santidade pessoal e pela ênfase na devoção mais do que na doutrina, os líderes do século XVII tais como Jakob Spener e A. H. Francke ressaltavam a santidade pessoal marcada pelo amor e pela obediência. A perfeição era refletida nas obras praticadas exclusivamente para a glória de Deus e na capacidade de distinguir entre o bem e o mal.

Embora tendessem para a estreiteza e o provincianismo, e freqüentemente se deteriorassem numa escrupulosidade negativa, os pietistas desenvolveram contextos comunitários fortes para nutrir a fé e promoveram amplos esforços missionários.

Os Quacres. Inspirado por um desejo de voltar à atitude do NT, George Fox ensinava tanto a responsabilidade pessoal pela fé, quanto a emancipação do pecado na sua doutrina da luz interior. Declarava uma doutrina de santidade real mais do que a justiça imputada. Essa perfeição era relativa, por tratar mais da vitória sobre o pecado do que do desenvolvimento moral absoluto. Fox acreditava que, como resultado do novo nascimento em Cristo mediante o Espírito, o crente estava livre da comissão de pecados propriamente ditos, que definia como transgressões da lei de Deus e, portanto, perfeito na obediência. Essa perfeição, no entanto, não removia a possibilidade de pecar, porque o cristão precisava confiar constantemente na luz interior e tinha que focalizar a cruz de Cristo como o centro da fé. Fox tendia ao fanatismo ao ensinar que o cristão pode ser restaurado à inocência de Adão antes da queda, podendo ser mais perseverante do que Adão, sem precisar cair. William Penn e outros quacres modificaram a doutrina para guardá-la de tal exagero.

A força da ênfase de Fox achava-se no fato de o centro da perfeição estar na cruz de Cristo. A cruz não era nenhuma relíquia morta, mas uma experiência interior que remoldava o crente para o perfeito amor. Esta é uma celebração do poder da graça. Embora a sua recusa em se preocupar com o pecado fosse um corretivo necessário para o pessimismo puritano quanto à profunda pecaminosidade do homem, Fox realmente tendia a desconfiar do intelecto e a ter suspeitas contra quaisquer expressões externas da fé, tais como os sacramentos. Sua recusa em ficar satisfeito com o pecado e sua concentração numa perfeição de vida mediante a graça foram diretamente aplicadas nas tentativas louváveis de conseguir a justiça social. Essa mensagem de renovação e esperança para os pobres e os que eram privados de direitos civis certamente era motivada pela convicção de que a qualidade da vida e da fé não é

predeterminada por uma pecaminosidade radical que resiste à transformação moral real mediante a graça.

William Law. O autor de *A Serious Call to a Devout and Holy Life* ("Uma Chamada Séria a uma Vida Devota e Santa") e *Christian Perfection* ("A Perfeição Cristã"), William Law foi um clérigo anglicano não-juramentado do século XVIII que influenciou João Wesley e era admirado por Samuel Johnson, Edward Gibbon, John Henry Newman e muitos outros. Positivamente, afirmava a necessidade da graça divina para praticar o bem e a importância de tomar a cruz de Cristo. Fazia apelos para a dedicação da vida a Deus e para uma renúncia completa de todos os aspectos do mundo. Via a perfeição cristã funcionando nos modos de vida comuns. Rejeitava a necessidade de recolher-se para um mosteiro ou de praticar uma forma específica de vida. Pelo contrário, a vida inteira é uma oferenda sacrificial a Deus e um orar sem cessar. Ser semelhante a Cristo é o ideal da perfeição, e esse ideal é praticado no cumprimento dos deveres humanos assim como Cristo os cumpriria.

As fraquezas do sistema de Law estão nos seus ideais um pouco irrealistas da capacidade humana, na sua falta de percepção da relevância da vida propriamente dita e na sua tendência de considerar que a graça é um meio de suplantar a natureza ao invés de transformá-la. Além disso, tendia a criticar a comunhão religiosa e a totalidade da religião institucional.

Os Wesleyanos. João Wesley foi inspirado pelos temas perfeccionistas dos santos primitivos e pela literatura devocional de Tomás de Kempis, Jeremy Taylor e William Law. Vendo que o amor-próprio, ou a soberba, era a raiz do mal, Wesley ensinava que o "perfeito amor" ou a "perfeição cristã" podiam substituir a soberba através de uma crise moral de fé. Pela graça, o cristão podia experimentar o amor enchendo o coração e excluindo o pecado. Não entendia que a perfeição era a impecabilidade, nem que podia ser conseguida pelo mérito. Sendo assim, combinava alguns aspectos da ênfase católica na perfeição com a ênfase protestante na graça.

Em contraste com o conceito platônico de Agostinho, que considerava o pecado inseparavelmente relacionado com a concupiscência e com o corpo, Wesley o via como uma perversão do relacionamento com Deus. Em resposta à graça transformadora ofertada por Deus, o crente, pela fé, era trazido para uma comunhão ininterrupta com Cristo. Não se tratava apenas de uma perfeição imputada, mas de um relacionamento real e partilhado de uma perfeição evangélica de amor e intenção. Nesta vida, o cristão não chega à semelhança total de Cristo, sofrendo inúmeras fraquezas, falhas humanas, preconceitos e transgressões involuntárias. Essas coisas não eram consideradas pecados, no entanto, porque Wesley entendia que o pecado é questão de atitude e relacionamento. Em *Explicação Clara da Perfeição Cristã* ressaltava que a perfeição cristã não é absoluta, nem impecável, nem impossível de ser perdida, não é a perfeição de Adão nem dos anjos e não exclui o crescimento na graça.

Ao remover, da idéia da perfeição, qualquer conceito do esforço meritório, Wesley resistiu a qualquer tendência à exclusividade e ao elitismo. Seu modo relacional de entender o pecado resistia à equação helenística entre o pecado e a humanidade. Uma reforma da moralidade pessoal e social resultou, em grande medida, da renovação espiritual que acompanhava o seu trabalho. Para Wesley, portanto, a perfeição não se baseava na renúncia, no ascetismo ou no individualismo. Era, pelo contrário, uma celebração da soberania da graça que transformava a pessoa pecadora na imagem do amor de Cristo.

O pensamento perfeccionista wesleyano não estava, no entanto, isento de desvantagens. Embora Wesley indicasse que o pecado envolvia relacionamentos e intenções, não atentou adequadamente na possibilidade de o pecado ser considerado

uma substância ou entidade, separada da pessoa, que devia ser desatada. Alguns dos seus seguidores realmente cuidaram de desenvolver esse modo substancialista de entender o pecado, tendo como resultado um conceito estático da santificação. Além disso, tendia a estreitar o conceito do pecado para incluir somente a vontade e intenção conscientes. Como conseqüência, alguns dos seus intérpretes têm sido levados a racionalizar atitudes seriamente anormais, considerando-as expressões de falhas humanas inconscientes ou involuntárias. Finalmente, Wesley expressava um ascetismo interior que tendia a menosprezar aquilo que era estético, e sua ênfase na simplicidade foi distorcida com facilidade por seus seguidores transformando-se num externalismo legalista.

A ênfase que Wesley dava à perfeição tem sido preservada em alguns círculos do metodismo e continua a ser promovida nas denominações associadas à Associação Cristã da Santidade.

Seitas Heterodoxas. Além do dualismo gnóstico dos primeiros séculos, o perfeccionismo tem se expressado nas fímbrias do cristianismo. Os montanistas do século II ensinavam que os homens podiam tornar-se deuses. Nos séculos XII a XIV, a heresia albigense argumentava que o espírito humano era capaz de libertar-se da carne, a fim de entrar em plena união com Deus. O período medieval posterior também viu a condenação dos Irmãos do Espírito Livre, que acreditavam que o homem podia avançar além de Deus em perfeição, tornando-o, então, supérfluo. Os "ranters" ("gritadores") ingleses consideravam que para o homem aperfeiçoado era logicamente impossível pecar. Outras abordagens comunitárias tais como a de Oneida, no século XIX, procuravam maneiras de conciliar a impecabilidade aperfeiçoada e os impulsos da carne.

Todas essas expressões heterodoxas do perfeccionismo continham formas de antinomismo e egoísmo. Eram condenadas pela cristandade ortodoxa com vários graus de severidade. Caracterizadas por conceitos utópicos de capacidade humana e práticas místicas, tendiam a desconsiderar a graça divina e a integridade ética, e se deterioraram por causa de suas próprias fraquezas inerentes.

R. L. SHELTON

Veja também SANTIFICAÇÃO; PIEDADE.

Bibliografia. L. Lemme, *SHERKE*, VIII, 456-57; L. G. Cox, *John Wesley's Concept of Perfection*; W. S. Deal, *The March of Holiness Through the Centuries; R. N. Flew, The Idea of Perfection in Christian Theology*; R. Garrigou-Lagrange, *Christian Perfection and Contemplation*; W. M. Greathouse, *From the Apostles to Wesley;* J. A. Passmore, *The Perfectibility of Man*; W. E. Sangster, *The Path to Perfection*; M. Thornton, *English Spirituality*; G. A. Turner, *The Vision Which Transforms*; B. B. Warfield, *Perfectionism*, 2 vols.; M. B. Wynkoop, *A Theology of Love*; J. K. Grider, *Entire Sanctification.*

PERICÓRESE. Esse termo e o equivalente latino, *circumencessio, circuminsessio*, significam a habitação mútua ou melhor, a interpenetração mútua, e se referem ao modo de entender tanto a Trindade quanto a cristologia.

No pensamento trinitariano, "pericórese" era usada na teologia grega por João de Damasco para descrever o relacionamento íntimo entre as Pessoas da Deidade. Karl Barth diz a esse respeito: "Os modos divinos de existência condicionam e permeiam uns aos outros de modo tão completo que cada um deles sempre está dentro dos outros dois" (*Dogmática Eclesiástica* I/1, 370). A pericórese trinitariana começa com a unidade das naturezas ou uma consubstancialidade rigorosa e afirma um inter-relacionamento recíproco. Cada Pessoa tem "existência uma na outra, sem

qualquer coalescência" (João de Damasco). A pericórese é uma implicação necessária do pensamento trinitariano ortodoxo.

Para a cristologia, o uso complementar da pericórese era baseado na afirmação da unidade da Pessoa (hipóstase) e procurava descrever o mútuo relacionamento das duas naturezas do Senhor como uma interpenetração mútua. Entretanto, a interpenetração do Filho encarnado não é rigorosamente mútua, visto que o movimento parte do divino para o humano. Os pais capadócios foram, segundo parece, os primeiros que usaram a imagem do fogo (a deidade) fazendo o ferro (a humanidade) incandescer-se, para explicar esse conceito. Como reação contra essa forma de pensar, os teólogos de Antioquia argumentavam que a humanidade de Jesus correria risco caso essa interpenetração fosse aceita.

Durante a reforma, a interpenetração das duas naturezas veio a ser um ponto litigioso que se focalizava na natureza da presença de Cristo na Ceia do Senhor. Lutero afirmava que a humanidade exaltada de Cristo participava da onipresença da Sua divindade de tal maneira que Sua presença era comunicada à Ceia do Senhor. A teologia luterana posterior continuava a afirmar essa aplicação do conceito e a chamava de *genus maiestaticum,* a comunicação da majestade divina à humanidade de Cristo. Essa era uma forma realista da *communicatio idiomatum.*

Ainda que o termo pareça estranho, a questão do relacionamento entre a divindade e a humanidade em Cristo continua a despertar muito interesse. Jürgen Moltmann recentemente dedicou muita consideração a essa questão em relação à cruz. Argumenta que por causa da pericórese do divino no humano, pode e deve ser afirmado que Deus sofreu na morte de Cristo. Novos entendimentos da cruz talvez venham a surgir a partir desse tipo de aplicação do conceito da pericórese.

S. M. SMITH

Veja também COMUNICAÇÃO DE ATRIBUTOS, COMMUNICATIO IDIOMATUM.

Bibliografia. J. Moltmann, *The Crucified God*; W. Pannenberg, *Jesus — God and Man*; K. Adam, *The Christ of Faith*; K. Barth, *Church Dogmatics,* I/1, IV/2.

PERMANECER. A palavra grega para "permanecer" é *menō*. O uso nos papiros, bem como no NT, é mais bem visto ao dividir o conceito com referência ao lugar, ao tempo e à condição. No que diz respeito ao lugar, significa "permanecer como hóspede", "alojar-se", "morar", "manter comunhão ininterrupta". No que diz respeito ao tempo, significa "continuar a existir", "permanecer", "sobreviver". No que diz respeito à condição, significa "permanecer como está".

Na LXX, nada menos do que 16 palavras hebraicas são traduzidas pela palavra grega *menō*. As principais são: (1) *yāšab*, que significa "morar em"; "habitar", "sentar-se"; (2) *ʿāmad*, que significa "ficar em pé"; (3) *qûm*, que significa "levantar-se"; e (4) *lîn*, que significa "alojar-se", "permanecer", "habitar", "pernoitar". Uns poucos exemplos da LXX bastarão: "fique ela ainda conosco" (Gn 24.55); "a praga está parada [ou refreada] diante dele" (Lv 13.5); "mas o conselho do Senhor permanece [fica em pé, ou se levanta] para sempre" (Pv 19.21). Outros usos no AT são: "ficar firme na batalha" ou "manter-se na sua convicção".

No NT, o verbo é usado tanto transitiva quanto intransitivamente. O uso transitivo significa "aguardar", "estar reservado para", "resistir" ou "permanecer firme" (cf. Jr 10.10; Ml 3.2; At 20.23; Hb 13.14). O sentido intransitivo é "continuar onde a pessoa está agora", "residir", "durar", especialmente diante de provações (cf. Lc 8.27; At 27.31; Jo 15.5; 1 Co 3.14). No NT, essa palavra é usada em composição com pelo menos nove

preposições.

Menō é usado cerca de 118 vezes, especialmente pelo apóstolo João, onde há 40 ocorrências no evangelho e 26 ocorrências nas epístolas. Jo 15 oferece um exemplo excelente de como João emprega a palavra. No caminho para o Getsêmani, Jesus ensinou aos discípulos a necessidade imperativa de permanecerem nEle, usando a figura da videira e dos ramos. No caso da videira, a união orgânica com o tronco significa vida para os ramos. Isto fala da união essencial que deve existir entre Cristo e os crentes. Em 15.4, temos um imperativo divino, quando Jesus disse: "Permanecei em mim". É claro que há uma distinção entre a ordem natural e a espiritual. O ramo natural não exerce sua própria vontade para escolher se vai permanecer na videira ou não. Ou permanece na videira, ou morre. Mas no sentido espiritual há um ato de vontade específico da parte do discípulo. O senso de urgência pode ser percebido na declaração imperativa do Salvador: *meinate en emoi*. Esta declaração demonstra imediatamente a qualquer discípulo que há responsabilidade da parte dele. A declaração simples de Jesus é verdadeira no sentido de que nEle há frutificação, mas sem Ele, há esterilidade (15.5). Esse senso de dependência se encontra ao longo de todo o NT. Cristo já tinha ensinado a respeito de uma responsabilidade mútua que descreve um relacionamento verdadeiro e genuíno (6.56; 15.4). O Mestre não somente sustenta a vida de maneira a produzir ramos frutíferos, como também é a própria fonte e origem da vida (1.3).

Na Primeira Epístola de João, o autor fala dessa união vital com Cristo usando as palavras: "estamos nele" (2.5). Esta expressão é semelhante ao pensamento de Paulo *en Christō einai*. Já em fins do século I, com a Segunda Vinda adiada por tanto tempo, este relacionamento vital de "permanecer em Cristo" precisou ser interpretado em termos de longa duração, ao invés de uma espera curta. E assim também hoje, esse permanecer é a pulsação vital do crente.

R. V. UNMACK

Veja também PIEDADE; SANTIFICAÇÃO.

Bibliografia. A. Murray, *Abide in Christ* e *Absolute Surrender*; E. Best, *One Body in Christ*; F. Godet, *Gospel of John*, II; R. H. Lightfoot, *St John's Gospel, ICC*; J. H. Bernard, *Gospel According to St. John, II*; A. E. Brooke, *Johannine Epistles.*

PERSEVERANÇA. Esta palavra traduz o substantivo grego *hypomonē*, vinte vezes na ARA, enquanto o verbo *hypomenō* (lit. "permanecer firme debaixo de") é traduzido por "perseverar" quinze vezes. A tradução "paciência", que ocorre em traduções mais antigas, é fraca demais para transmitir o sentido. No texto grego do NT, o substantivo ocorre 32 vezes, e o verbo, 17 vezes.

O verbo desempenha um papel de relevância. Jesus disse: "Aquele, porém, que perseverar até o fim, esse será salvo" (Mt 10.22; 24.13; Mc 13.13). Trata-se de uma advertência solene com respeito à importância essencial da perseverança. Não basta nascer de novo. É necessário ficar firme na fé até ao fim da nossa vida na terra.

O substantivo *hypomonē* talvez seja ainda mais significativo. Tem a idéia de "continuar firme na paciência" em Rm 2.27. ARA tem "persistência" aqui, sendo essa a idéia básica do termo. ARC é menos feliz na tradução desse substantivo em Hb 12.1; "Corramos com *paciência* a carreira que nos está proposta". Nunca alguém ganhou uma corrida simplesmente por ter paciência. A corrida cristã é uma maratona de longa distância — expressão muito conhecida do público nos dias de Paulo. Só pode ser ganha se for corrida com "perseverança".

Outra passagem relevante é 2 Ts 1.4, onde Paulo fala de "vossa *constância* e fé,

em todas as vossas tribulações que *suportais.*" Este último verbo é *anechō*, que significa "sustentar (por debaixo)", ou "resistir". Todos os cristãos sofrem "perseguições" de algum tipo (At 14.22), bem como muitos tipos de "provações". É necessário ter perseverança para manter-se firme debaixo dessas adversidades.

R. EARLE

O verbo pode ser traduzido "continuar com firmeza", "dedicar-se", "ser constante", e a idéia de persistência, continuar firme, suportar com paciência, ocorre com muita freqüência. A perseverança era uma virtude essencial face à perseguição. Mesmo assim, os convertidos nunca foram deixados na suposição de que o seu futuro dependesse exclusivamente de sua própria perseverança. Se Judas insiste: "guardai-vos no amor de Deus" (Jd 21), Pedro declara que somos "guardados pelo poder de Deus, mediante a fé, para salvação preparada para revelar-se no último tempo". A perseverança final num estado de graça não dependia, de modo algum, inteiramente da virtude de perseverar.

As necessidades pastorais impunham uma abordagem dupla. Os convertidos precisavam de segurança, e ela lhes foi dada: "Quem crê no Filho tem a vida eterna" (Jo 3.36); "Quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna, não entra em juízo, mas passou da morte para a vida" (Jo 5.24); "De fato a vontade de meu Pai é que todo homem que vir o Filho e nele crer, tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia" (Jo 6.40); "As minhas ovelhas ouvem minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, eternamente, e ninguém as arrebatará da minha mão... e da mão do Pai ninguém pode arrebatar" (Jo 10.27-29); "Já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus" (Rm 8.1); "Aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho" (Rm 8.29); "Nada poderá separar-nos do amor de Deus" (Rm 8.39); "Jesus Cristo... vos confirmará até ao fim" (1 Co 1.8); "Deus é fiel, e não permitirá que sejais tentados além das vossas forças" (1 Co 10.13); "o Santo Espírito da promessa, o qual é o penhor da nossa herança" (Ef 1.13, 14); "Aquele que começou boa obra em vós há de completá-la" (Fp 1.6); "... para apresentar-vos perante ele santos, inculpáveis e irrepreensíveis" (Cl 1.22); "Tudo o que é nascido de Deus vence o mundo" (1 Jo 5.4); "Estas coisas vos escrevi a fim de saberdes que tendes a vida eterna" (1 Jo 5.13).

Sobre garantias como estas, podia-se fundamentar não somente o encorajamento, como também uma doutrina de segurança eterna de todo crente — "uma vez cristão, sempre cristão".

Mas a experiência pastoral também exigia advertências: "Aquele, pois, que pensa estar em pé, veja que não caia" (1 Co 10.12); "guarda-te para que não sejas também tentado" (Gl 6.1); "Vigiai e orai, para que não entreis em tentação" (Mc 14.38); "E, por se multiplicar a iniqüidade, o amor se esfriará de quase todos. Aquele, porém, que perseverar até ao fim, esse será salvo" (Mt 24.12-13). Judas, Ananias, Demas e alguns que "tendo rejeitado a boa consciência, vieram a naufragar na fé" são lembrados. Aos colossenses é prometido que serão apresentados diante de Deus, "se é que permaneceis na fé, alicerçados e firmes, não vos deixando afastar". A igreja em Éfeso é advertida de que Cristo poderá remover o candeeiro dela, e quanto aos laodicenses mornos, Cristo os vomitará da Sua boca. Mais temíveis eram as advertências aos cristãos hebreus: "Temamos, portanto, que... suceda parecer que algum de vós tenha falhado" (Hb 4.1); "... a fim de que ninguém caia, segundo o mesmo exemplo de desobediência". "Porque, se vivermos deliberadamente em pecado, depois de termos recebido o pleno conhecimento da verdade, já não resta sacrifício pelos pecados" (Hb

10.26); "É impossível, pois, que aqueles que uma vez foram iluminados e provaram o dom celestial e se tornaram participantes do Espírito Santo, e provaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro, e caíram, sim, é impossível outra vez renová-los para arrependimento, visto que de novo estão crucificando para si mesmos o Filho de Deus... se produz espinhos e abrolhos, é rejeitada, e perto está da maldição; e o seu fim é ser queimada" (Hb 6.4-8).

A História da Doutrina. Na dupla tomada de posição do NT, obviamente havia oportunidades para opiniões divergentes sobre a possibilidade de cada cristão ter a certeza de que permanecerá num estado de graça até ao fim. Havia precedentes no judaísmo para uma resposta positiva. Muitos acreditavam que nenhum israelita podia entrar em Geena; todos tinham a sua porção no mundo do porvir, e todos os circuncidados tinham a segurança da vida eterna.

Por outro lado, nos séculos pós-apostólicos, os batizados eram conclamados assim: "Que nenhum de vós seja achado um desertor", e a severidade que prevalecia negava todo e qualquer consolo àqueles que decaíam da pureza conferida no batismo. Hermas e Tertuliano inicialmente, permitiam um só arrependimento pós-batismal, mas Cipriano e outros, nenhum arrependimento. Até o século IV, alguns adiavam o batismo até chegar à idade avançada, porque o pecado pós-batismal expunha a pessoa a responsabilidades muito drásticas. A classificação da apostasia, com o assassinato e a fornicação, como imperdoável (posteriormente, perdoável somente depois de penitência pública) demonstra a mesma profunda consciência da possibilidade da deserção total.

Com Agostinho, entrou um tema novo na discussão. Convicto da incapacidade total do homem por causa do pecado original, Agostinho fez cada pensamento e moção estar condicionada a Deus, à operação da graça divina dentro daqueles que tinham sido eleitos para a salvação. Nada era atribuído à iniciativa do homem, nem sequer à reação favorável do homem. A graça eficaz que elege inclui não somente a chamada à salvação, o impulso da fé para corresponder e o inspirar de uma boa vontade, como também o *donum perseverentiae*, o dom de perseverar até ao fim. Por ser o decreto da imutável vontade divina, apoiado pelo poder divino, é irresistível; a certeza de perseverar na graça é, portanto, absoluta e infalível. Os eleitos, tendo nascido do Espírito, nunca poderão cair da graça de modo definitivo. A segurança eterna é dada gratuitamente por Deus e não se deve à vigilância, ao esforço, nem à perseverança do ser humano.

O fato óbvio de que nem todos os cristãos realmente perseveravam na graça levou, pela lógica sólida, à negação de opiniões anteriores (Orígenes) de que Deus determinou que todos fossem salvos, e à limitação da eleição, e portanto, da perseverança, a apenas alguns. Embora Agostinho sustentasse que "a perseverança infalível" não violasse a liberdade humana, outros (tais como Tomásio) argumentavam contra a fatalidade velada, em favor da responsabilidade humana. Como conseqüência, posteriormente, o Concílio de Trento declarou a posição de Agostinho de modo mais cauteloso e obscuro.

Entrementes, Calvino reafirmou que Cristo morreu somente pelos eleitos e que a salvação destes era garantida. Deus nunca permitiria que alguém se desviasse; são conservados na fé pelo poder onipotente de Deus. Todos os regeneradores estão eternamente seguros: foram predestinados para a glória eterna e têm certeza do céu. De fato, eles caem em tentação e cometem pecados, mas não perdem a salvação nem sofrem a separação de Cristo. A Confissão de Fé de Westminster declarou: "Os que Deus aceitou em seu Filho amado, os que ele chamou eficazmente e santificou pelo seu Espírito, não podem decair do estado da graça, nem total, nem finalmente, mas

com toda a certeza perseverarão nesse estado até o fim e serão eternamente salvos" (XVII.1).

Tal asseveração dogmática provocou os argumentos dos arminianos: (1) de que a própria eleição era condicional e dependia da presciência de Deus quanto às pessoas que corresponderiam pela fé, por sua própria livre vontade, e (2) de que os crentes verdadeiramente salvos podem perder a sua salvação por deixarem de manter viva a sua fé — os regenerados, por entristecerem o Espírito, podem apostatar e perecer.

Uma declaração reconciliadora feita no século XX (A.S. Martin) ressaltou: (1) os fatores religiosos existentes na experiência cristã — a vontade soberana de Deus, a fidelidade e o amor; o padrão de Cristo; o Espírito; a comunhão dos santos; e a herança celeste; (2) o esforço moral, a perseverança, a diligência e o zelo que são necessários: "os grandes defensores da predestinação eram os homens mais cristãos da sua geração"; "não há perseverança sem que se persevere resolutamente"; (3) todos os esforços dependem dos fatores existentes; o homem não pode ser ele mesmo a não ser em total dependência de Deus para todas as boas iniciativas — "a vida da perseverança é apenas o Espírito na alma". Essa declaração deixa indefinido o que acontece se o esforço moral revelar-se insuficiente.

Uma discussão mais recente (Steele e Thomas) reafirma com vigor a posição calvinista, desconsiderando as advertências e os exemplos no NT, mas reconhecendo que a perseverança não se aplica a todos aqueles que professam a fé, mas somente àqueles que receberam a fé verdadeira. Aqueles que se desviam nunca estiveram na graça. O argumento quase fecha um círculo: a garantia da perseverança pertence somente àqueles que demonstram a sua sinceridade ao perseverar.

O Valor da Doutrina. Por mais difícil que seja formular uma declaração que possa ser comprovada, os valores cristãos que aqui estão em jogo são preciosos. Todo cristão devoto sabe que nunca teria continuado na fé (assim como nunca teria começado) se não fosse a graça imerecida e invasiva de Deus, que lhe é demonstrada de incontáveis maneiras. Quem não tem achado maravilhoso consolo, repetidas vezes, nas palavras: "Ele não começou a me amar por causa daquilo que eu era, e Ele continuará a me amar a despeito daquilo que sou"? Se caímos, sabemos que a culpa é nossa; se somos sustentados, sabemos que é devido à graça de Deus. As advertências, as exortações e os exemplos trágicos do NT ainda falam diretamente ao nosso coração: se dependesse de nós, a nossa teimosia teria-nos arrancado das mãos de Deus há muito tempo, teria-nos separado do amor de Deus. Mas não dependeu de nada dentro de nós, a não ser nosso desejo de sermos salvos. Neste sentido, o próprio Deus, na Sua liberdade, fez com que a perseverança, de modo semelhante à salvação, dependa da resposta humana — assim diriam provavelmente a maioria dos cristãos da atualidade. Mas a condição é simplesmente desejar perseverar: a partir daí, "a perseverança dos santos não é outra coisa senão a paciência de Deus".

R. E. O. WHITE

Veja também CERTEZA; DESVIO ESPIRITUAL.

Bibliografia. Agostinho, *De dono perseverantiae;* Calvino, *Institutas* 3.11-14; G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance;* L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, cap. 14; A. S. Martin, *HDAC*, II, 186-90; D. L. Moody, *The Word of Truth*, 358-65; D. N. Steele e C. C. Thomas, *The Five Points of Calvinism.*

PIEDADE. O modo de vida que se centraliza em Deus, com referência especial à devoção, piedade e reverência para com Ele. Pode ser definida como uma conjunção entre uma atitude de devoção diante de Deus e a conseqüente conduta correta.

A idéia da piedade é, de muitas maneiras, tipicamente helenística, com sua ênfase na reverência e devoção diante de Deus. Seu equivalente mais próximo no AT é o "temor de Deus", que tem como seu significado central uma vida de obediência ativa à lei (cf. Lv 19.14; 25.17; 2 Rs 17.34; Jó 1.1; Sl 128.1; Jr 32.40).

A palavra grega que corresponde a piedade é *eusebeia*. Seu significado original era a atitude apropriada diante daquilo que inspira reverência e santo temor, desde as estruturas sociais até ao próprio Deus. Deriva-se de uma palavra que significa "dar um passo para trás" ou "manter distância". Na sua aplicação à devoção religiosa, está ligada ao temor de Deus, à reverência e ao tremor diante dEle, e, como tal, é característica da religiosidade grega (At 17.23). Esse conceito está muito longe da idéia da obediência à lei de Deus, o que provavelmente explica a ausência quase total dessa palavra e dos seus cognatos da LXX.

Esse grupo de palavras está ausente do AT de modo geral, provavelmente pelo mesmo motivo. As palavras estão principalmente confinadas ao Livro de Atos (3.12; 10.2, 7; 17.23), onde parecem referir-se à piedade em geral, sem um conteúdo especificamente cristão; às Epístolas Pastorais; e a 2 Pedro, onde recebem um conteúdo especificamente cristão. O fato de essas palavras ocorrerem quase que exclusivamente nessas epístolas sugere que talvez tenha levado algum tempo para essas idéias helenísticas serem integradas ao pensamento cristão.

Nas Epístolas Pastorais, *eusebeia* indica uma maneira específica de viver e chega perto da idéia veterotestamentária do "temor a Deus". No entanto, não se focaliza na lei, mas na fé que o crente individual tem em Cristo (1 Tm 3.16). O segredo da vida piedosa é a revelação de Deus em Jesus Cristo: a piedade é basicamente seguir a Ele nessa vida (Tt 2.12). Ela é, portanto, apresentada como um alvo cristão a ser buscado com sinceridade (1 Tm 2.2; 4.7-8), ainda que ela leve à perseguição (2 Tm 3.12). Há estreito relacionamento entre a piedade e a sã doutrina. A verdadeira doutrina é descrita com "o ensino segundo a piedade" (1 Tm 6.3; Tt 1.1), ao passo que a aparência de piedade sem um conteúdo cristão real caracteriza os maus (2 Tm 3.5). É importante notar que a piedade está intimamente relacionada com o respeito adequado para com a família (1 Tm 5.4).

O uso em 2 Pedro é semelhante a esse. A piedade faz parte da lista de virtudes cristãs (1.6-7); está relacionada com o poder de Deus (1.3). O uso da palavra no plural em 3.11 sugere uma referência a atos específicos de piedade.

A piedade, portanto, é a honra dada a Deus como Criador e Redentor, que nasce da fé em Jesus Cristo e que se expressa no viver de todos os dias. É a manifestação da fé na vida e inclui respeito para com as ordens da criação, tais como a família. Como tal, é um critério para a sanidade da doutrina e deve caracterizar todos os cristãos.

F. Q. GOUVEA

Veja também ÉTICA BÍBLICA.

Bibliografia. W. Foerster, *TDNT*, VII, 168-96; W. Günther, *NDITNT*, III, 542ss.; A. Bowling, *TWOT*, I, 399-401.

PIETISMO. Uma tendência que volta a ocorrer dentro da história da Cristandade para enfatizar mais as praticalidades da vida cristã e menos as estruturas da teologia ou da ordem eclesiástica. Seus historiadores discernem quatro características gerais nessa tendência: (1) seu caráter experiencial — os pietistas são pessoas em cujo coração o viver cristão é a preocupação fundamental; (2) seu enfoque bíblico — os pietistas são, parafraseando João Wesley, "o povo de um só Livro" que tiram seus padrões e seus

alvos das páginas das Escrituras; (3) sua inclinação perfeccionista – os pietistas são sérios com relação ao viver santo e dedicam o máximo esforço para seguir a lei de Deus, divulgar o evangelho e ajudar os necessitados; (4) seu interesse reformador – os pietistas usualmente se opõem àquilo que consideram frieza e esterilidade nas formas e práticas estabelecidas nas igrejas.

Spener e Francke. A Igreja Luterana Alemã labutava, no fim do século XVII, sob dificuldades de muitos tipos. Sua obra era rigorosamente confinada pelos príncipes dos muitos Estados soberanos que havia na Alemanha. Muitos dos seus ministros pareciam interessar-se mais por disputas filosóficas e ostentação retórica do que pelo encorajamento das suas congregações. A Guerra dos Trinta Anos (1618-48), travada ostensivelmente por motivos religiosos, tinha criado uma desconfiança generalizada com relação à vida eclesiástica em geral. Sem dúvida, o quadro não estava totalmente negro. Da Holanda e da Inglaterra puritana vieram estímulos para a reforma. E nas regiões de idioma alemão, permaneciam sinais da vitalidade cristã, tais como os escritos de Johann Arndt, cuja obra *O Verdadeiro Cristianismo* (1610) foi uma forte influência nos líderes posteriores do pietismo.

Em muitos lugares, no entanto, esses sinais de vida eram obscurecidos pelo formalismo e pela insinceridade dos líderes eclesiásticos. Essa situação foi alterada pelo trabalho copioso de Philipp Jakob Spener, freqüentemente conhecido como o pai do pietismo, que foi chamado em 1666 para ser o ministro principal em Frankfurt am Main. Ali fez um apelo em favor da reforma moral na cidade. Iniciou uma correspondência de ampla extensão, que acabou conquistando para ele o título de "conselheiro espiritual de toda a Alemanha". De modo mais importante, também promoveu uma reforma de grande alcance na vida prática das igrejas. Um sermão em 1669 mencionou a possibilidade de os leigos estarem juntos, deixando de lado "os copos de bebidas, os baralhos ou os dados" e se encorajarem mutuamente na fé cristã. No ano seguinte, o próprio Spener instituiu essa *collegia pietatis* ("assembléia piedosa") que se reunia nas quartas-feiras e nos domingos para orar, para discutir o sermão da semana anterior e para aplicar passagens das Escrituras e dos escritos devocionais às vidas dos indivíduos.

Spener deu um passo importante em direção ao reavivamento da igreja em 1675, quando lhe foi pedido que preparasse um novo prefácio para os sermões de Johann Arndt. O resultado foi o famoso *Pia Desideria* ("Desejos Piedosos"). Em termos simples, essa obra breve examinava as origens do declínio espiritual na Alemanha protestante e oferecia propostas para uma reforma. O tratado foi uma sensação imediata. Nele, Spener criticava os nobres e os príncipes por exercerem controle desautorizado na igreja, os ministros por substituírem a fé calorosa pela doutrina fria, e os leigos por negligenciarem o comportamento cristão correto. Conclamou de modo positivo para um reavivamento dos interesses de Lutero e da reforma original, embora ele mesmo alterasse levemente os ensinos da reforma. Por exemplo, Spener considerava a salvação mais como uma regeneração (o novo nascimento) do que como a justificação (ser colocado na posição certa diante de Deus), embora os reformadores tivessem dado mais ênfase a essa última.

Spener ofereceu em *Pia Desideria* seis propostas para a reforma, e elas se tornaram um breve resumo do pietismo: (1) deve haver "um uso mais extensivo da Palavra de Deus entre nós". A Bíblia, disse Spener, "deve ser o meio principal para reformar alguma coisa". (2) Spener também conclamou para uma renovação do "sacerdócio espiritual", o sacerdócio de todos os crentes. Nisso, citava o exemplo de Lutero que conclamava todos os cristãos a estarem ativos na obra geral do ministério cristão. (3) Ele fazia um apelo em favor da realidade da prática cristã e argumentava

que o cristianismo é mais do que uma questão de mero conhecimento. (4) Spener passou, então, a conclamar para que houvesse reserva e caridade nas controvérsias religiosas. Pedia aos seus leitores que amassem os descrentes e os desviados, que orassem por eles e que adotassem um tom moderado nas disputas. (5)Em seguida, conclamou para uma reforma na educação dos ministros. Nesse aspecto, ressaltava a necessidade de um treinamento para a piedade e a devoção, e não somente para assuntos acadêmicos. (6) Finalmente, implorou que os ministros pregassem sermões edificantes que o povo pudesse entender, ao invés de discursos técnicos que interessavam a poucas pessoas, sendo incompreensíveis para a maioria.

Embora essas propostas constituíssem numa agenda para a reforma e a renovação, levantavam, também, duas dificuldades que sempre têm sido problemáticas para o pietismo. Em primeiro lugar, muitos clérigos e teólogos profissionais opunham-se às propostas, alguns pelo interesse em conservar sua posição tradicional, mas outros pelo medo genuíno de serem levados a uma subjetividade e um antiintelectualismo desenfreados. Em segundo lugar, alguns leigos entendiam que as propostas de Spener eram uma autorização para abandonarem totalmente as igrejas oficiais, embora o próprio Spener rejeitasse as conclusões separatistas tiradas das suas idéias.

Spener partiu de Frankfurt e foi para Dresden em 1686, e de lá foi chamado para Berlim em 1691. O tempo que passou em Dresden foi marcado por controvérsias, mas não foi um período desperdiçado, porque foi em Dresden que ficou conhecendo seu sucessor, August Herman Francke. Em Berlim, Spener ajudou a fundar a Universidade de Halle, para onde Francke foi chamado em 1692. Sob a orientação de Francke, a Universidade de Halle demonstrou o que o pietismo podia valer, ao ser posto em prática. Em sucessão rápida, Francke abriu seu próprio lar para ser uma escola para as crianças pobres, fundou um orfanato mundialmente famoso, estabeleceu um instituto para treinamento de professores e, posteriormente, ajudou a fundar uma casa publicadora, uma clínica médica e outras instituições.

Francke tinha passado por uma conversão dramática em 1687, surgindo daí sua solicitude vitalícia para com a evangelização e as missões. Sob a sua liderança, Halle veio a ser o centro dos esforços missionários mais ambiciosos do protestantismo até àqueles tempos. A universidade estabeleceu um centro de línguas orientais e também encorajava os esforços no sentido de traduzir a Bíblia para novos idiomas. A influência missionária de Francke era sentida diretamente através dos missionários que saíam de Halle para os campos estrangeiros e, indiretamente, através de grupos tais como os morávios e uma missão dinamarquesa que tirava sua inspiração dos líderes do pietismo.

A Expansão do Pietismo. Spener e Francke inspiraram outras variedades de pietismo alemão. O conde Nikolas von Zinzendorf, líder da Igreja Morávia renovada, era afilhado de Spener e aluno de Francke. Zinzendorf organizava refugiados da Morávia num tipo de *collegia pietatis* dentro do luteranismo alemão, e mais tarde levou esse grupo a reavivar a União Boêmia dos Irmãos. Esses morávios, como vieram a ser chamados, levaram a preocupação pietista pela espiritualidade pessoal quase que literalmente para todo o mundo. Isso foi de momentosa relevância para a história da cristandade de fala inglesa, quando João Wesley se viu junto com um grupo dos morávios durante a sua viagem para a Geórgia em 1735. O que ele viu do comportamento deles naquela ocasião, e aquilo que ouviu dizer a respeito da fé que eles tinham, depois de voltar à Inglaterra, levou-o para seu próprio despertamento evangélico.

Outro grupo sob a influência geral de Spener e Francke desenvolveu um interesse pietista pela Bíblia dentro do luteranismo alemão em Württemberg. Sua figura principal, Johann Albrecht Bengel (1687-1752), representava uma combinação sem igual de

perícia erudita e dedicação devocional às Escrituras. Bengel realizou estudos pioneiros no texto do NT, fez exegese cuidadosa e piedosa das Escrituras, e escreveu vários livros sobre o milênio.

As influências que irradiavam de Halle, Wurttemberg e dos morávios avançaram rapidamente para a Escandinávia. Quando soldados da Suécia e da Finlândia foram presos na guerra com a Rússia (1709), a dedicação pietista migrou para a Sibéria. Na Inglaterra, o pietismo exercia a sua influência através de Wesley. O pai do luteranismo norte-americano, Henry Melchior Muhlenberg, foi enviado para o outro lado do Atlântico pelo filho de Francke como resposta aos pedidos de liderança espiritual feitos pelos imigrantes alemães. Além disso, o pietismo também influenciou os menonitas, os morávios, os Irmãos e a Igreja Holandesa Reformada na América do Norte da época. A influência contínua de Spener, Francke e o círculo deles avançou século XIX adentro. Um novo interesse por Lutero e sua teologia, a evangelização ativa da Missão da Basiléia e da Sociedade de Missão Interior da Dinamarca, a atividade reavivamentista do norueguês Hans Nielsen Hauge (1771-1824), e o estabelecimento da Swedish Mission Covenant Church (Igreja da Aliança da Missão Sueca, 1878), todos podiam descobrir as suas raízes no pietismo de uma época anterior.

Influências Pietistas. Há muito tempo que os historiadores vêm estudando a relação entre o pietismo e o iluminismo, aquele movimento racionalista e pietista que florescia durante o século XVIII e que contribuiu para a posterior secularização da Europa. Eles têm notado que o pietismo e o iluminismo atacavam igualmente a ortodoxia protestante, que os dois asseveravam os direitos dos indivíduos e que os dois se ocupavam mais com a prática do que com a teoria. A pergunta histórica crucial é se o antitradicionalismo, o individualismo e a praticalidade pietistas prepararam o caminho para uma expressão não-cristã desses mesmos traços no iluminismo. O fato de que o pietismo permaneceu fiel às Escrituras, e que sua subjetividade foi controlada por crenças cristãs sugere que, qualquer que tenha sido seu relacionamento com o iluminismo, não era a origem primária do ceticismo ou do racionalismo desse último.

Outra incerteza histórica diz respeito à ligação entre o pietismo e os movimentos intelectuais que surgiram como reação contra o iluminismo. É realmente notável que os três grandes pensadores de após o Iluminismo — o filósofo idealista Immanuel Kant, o gênio literário Johann Wolfgang Goethe e o teólogo romântico Friedrich Schleiermacher — tinham sido expostos ao pietismo na sua juventude. É provavelmente melhor considerar o pietismo como um movimento paralelo ao iluminismo e aos desenvolvimentos europeus posteriores na sua busca do significado pessoal e no seu desdém para com as tradições já esgotadas. Mas, pelo fato de o âmago do pietismo estar cativado pelo evangelho, continuou sendo uma fonte de renovação distintamente cristã.

Movimentos religiosos que se assemelhavam ao pietismo estavam ativos além da Alemanha nos séculos XVII e XVIII. Realmente, o pietismo alemão era apenas um acorde numa sinfonia de variações sobre um tema comum — a necessidade de avançar além de fórmulas estéreis a respeito de Deus, para ter uma experiência mais íntima com Ele. Os puritanos ingleses dos fins do século XV e do século XVI demonstraram isso. O puritano Cotton Mather, da Nova Inglaterra, que mantinha correspondência com Francke, esforçava-se para encorajar a piedade pietista no Novo Mundo. Pouco depois da morte de Mather, o Grande Despertamento Norte-Americano das décadas de 1730 e de 1940 exibiu aspectos pietistas. Na Inglaterra, a obra de William Law, *Chamada Séria para uma Vida Devota e Santa* (1728) propunha um tipo de moralidade pietista. E o metodismo de Wesley, com sua ênfase nas Escrituras, sua dedicação à evangelização e à edificação, sua benevolência social prática e sua ecumenicidade evangélica, era

pietista até ao âmago.

Até mesmo além do protestantismo, elementos pietistas podem ser vistos no catolicismo romano e no judaísmo contemporâneos. O movimento jansenista na França do século XVII ressaltava o interesse pela religião do coração que Spener também defendia. A obra de Baal Shem Tov (1700-1760) na fundação do movimento hasídico no Judaísmo procurava também avançar além do ritual ortodoxo para um senso de comunhão com Deus.

Uma estimativa global do pietismo deve levar em consideração as circunstâncias da sua origem na Europa do século XVII. Quer no uso alemão rigoroso da palavra, quer no seu sentido mais genérico, o pietismo representava um fenômeno complexo. Participava do misticismo do fim da Idade Média. Compartilhava da dedicação às Escrituras e da ênfase no cristianismo leigo evidenciadas no começo da Reforma. Opunha-se ao formalismo e à ortodoxia fria da instituição teológica. E era filho dos seus próprios tempos com seu interesse pela experiência pessoal autêntica. Era, em certo sentido, a resposta cristã àquilo que tem sido chamado "a descoberta do indivíduo" ao fornecer uma forma cristã ao individualismo e à mentalidade prática de uma Europa que estava em transição para os tempos modernos.

Em termos mais especificamente cristãos, o pietismo representa um esforço relevante para reformar a tradição protestante. Alguns dos temores dos seus primeiros oponentes têm sido em parte justificados. Com relação a seus pontos fracos, a tendência pietista pode levar ao subjetivismo e emocionalismo desordenados; pode desencorajar o estudo cuidadoso; pode fragmentar a igreja por meio de um separatismo fanático; pode estabelecer novos códigos de moralidade quase legalista; e pode subestimar o valor das tradições cristãs. Por outro lado, o pietismo era — e continua sendo — uma fonte de renovação poderosa na igreja. Em termos positivos, aponta para a indispensabilidade das Escrituras para a vida cristã; encoraja os leigos na obra do ministério cristão; estimula o interesse pelas missões; promove a liberdade religiosa e a cooperação entre os crentes; e exorta os indivíduos a não terem descanso até acharem a comunhão íntima com o próprio Deus.

M. A. NOLL

Veja também SPENER, PHILIPP JAKOB; FRANCKE, AUGUST HERMANN.

Bibliografia. A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus,* 3 vols.; F. E. Stoeffler, *The Rise os Evangelical Pietism, German Pietism During the Eighteenth Century,* e (ed.) *Continental Pietism and Early American Christianity*; D. W. Brown, *Understanding Pietism*; R. Lovelace, *The Dynamics os Spiritual Life.*

PIGHIUS, ALBERTO (c. 1490-1542). Apologista católico romano. Nasceu nos Países Baixos e formou-se em Louvain, passando a morar primeiramente em Paris e depois, a partir de cerca de 1523, em Roma. Defendia a infalibilidade papal, negava totalmente a possibilidade de o papa vir a ser herege e foi freqüentemente citado pelo Concílio de Trento, que dava muito valor ao seu conceito de tradição mas que rejeitava seus conceitos de justificação e pecado original. Escreveu um tratado sobre o livre arbítrio que procurava fazer a predestinação depender da presciência dos méritos, que prejudicava a aceitação do pecado original. Calvino levou Pighius tão a sério que sua obra *Sobre a Predestinação Eterna* (1552) foi dirigida contra este. Pedro Mártir Vermigli também escreveu rejeitando as opiniões de Pighius, que igualmente levantara uma controvérsia contra Lutero e Bucer. O estudioso romano, que tinha granjeado bastante fama com seu argumento de que a tradição estava no mesmo nível que as Escrituras como fonte da verdade cristã, também estava envolvido no debate em torno do plano

para o divórcio de Henrique VIII, e preparou matéria para o diálogo com a Igreja Ortodoxa.

J. D. DOUGLAS

PLATAFORMA DE CAMBRIDGE (1648). Um documento que resume os pensamentos dos primeiros líderes puritanos de Massachusetts quanto a questões de teologia e prática eclesiástica. O governo de Massachusetts convocou pela primeira vez em 1646 um sínodo de igrejas. Estava preocupado porque tanto a tendência presbiteriana da Revolução Puritana da Inglaterra, como as propostas radicais de governo eclesiástico que aquela revolução desencadeou, subverteriam as qualidades distintivas tradicionais da Nova Inglaterra. O primeiro esboço do Sínodo inclinava-se em direções presbiterianas, ao liberar as diretrizes para o batismo de crianças da colônia. Mas quando o Sínodo finalmente promulgou sua "plataforma" em 1648, as condições na Inglaterra tinham mudado. Com os sentimentos congregacionalistas crescendo na Nova Inglaterra, os puritanos dali reafirmaram as convicções dos seus líderes mais antigos.

A Plataforma aceitou a Confissão de Westminster, que surgira pouco tempo antes na Inglaterra, com respeito às questões doutrinárias. Mas emendou o modo de aquela Confissão tratar a igreja ao incorporar as posições dos líderes do Novo Mundo, tais como John Cotton, John Davenport e Thomas Hooker. Os puritanos de Massachusetts concordaram que a Igreja Universal consistia de todos quantos Deus escolhera para a salvação. As igrejas locais, no entanto, deveriam ser formadas somente por cristãos professos e seus respectivos filhos. A Plataforma condenava o separatismo extremado, mas nem por isso deixou de proclamar a independência substancial de cada congregação local. Autorizou sínodos de ministros a desempenhar em um papel consultivo, mas nada mais, para as igrejas em geral. Sancionou a prática já estabelecida de magistrados piedosos às vezes intervirem nos assuntos das igrejas. E mencionou os pastores, os mestres, os presbíteros regentes e os diáconos como os únicos oficiais eclesiásticos legítimos.

A Assembléia de Massachusetts endossou a Plataforma que também foi prontamente aceita nas demais colônias puritanas — Connecticut, Plymouth e New Haven. Esta obra continua sendo o melhor lugar para procurar uma declaração geral daquilo que os antigos congregacionalistas da Nova Inglaterra consideravam que suas igrejas deviam ser.

M. A. NOLL

Bibliografia. W. Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism.*

PLATAFORMA DE SAYBROOK (1708). Um esforço dos congregacionalistas de Connecticut no sentido de reforçar o governo eclesiástico num período em que o interesse pela religião na Nova Inglaterra parecia ter chegado a uma nova baixa. Um esforço semelhante, porém mal-sucedido, de escorar as fundações eclesiásticas já tinha sido feito em Massachusetts em 1705. A fundação da Faculdade de Yale em New Haven, Connecticut, em 1701, também era uma resposta àquilo que muitos clérigos consideravam como um declínio espiritual. Na primavera de 1708, a Corte Geral de Connecticut (seu Poder Legislativo) conclamou uma assembléia de ministros e líderes leigos para corrigir "defeitos da disciplina das igrejas". Os líderes daquela colônia estavam perturbados pelas forças que pareciam fragmentar a sociedade de

Connecticut e subverter as tradições nas igrejas. Em setembro, quatro leigos e doze ministros reuniram-se em Saybrook, atendendo ao apelo da Corte Geral. Prepararam quinze *Artigos para a Administração da Disciplina Eclesiástica.* Essa "plataforma" fez os congregacionalistas comprometerem-se com a Confissão de Savoy, uma modificação da Confissão de Fé de Westminster preparada por congregacionalistas ingleses em 1658. Mas também incorporou alguns aspectos presbiterianos que havia nas igrejas de Connecticut. Uniões (*consociations*) de ministros e leigos em cada condado receberam poderes para julgar disputas que porventura surgissem nas igrejas locais. "Associações" nos condados e uma "Associação Geral" de ministros da colônia inteira foram criadas, mas sem deveres cuidadosamente definidos. A aceitação da Plataforma de Saybrook em Connecticut ajudou a conservar a influência das igrejas na colônia, mesmo enquanto levava o congregacionalismo em direção presbiteriana.

M. A. NOLL

Veja também CREDO, CREDOS; CONFISSÕES DE FÉ.

Bibliografia. W. Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalists.*

PLATÃO, PLATONISMO. Filósofo grego da antigüidade, um dos pensadores mais influentes que já existiu, Platão (c. 427-347 a.C.) veio de um ambiente aristocrático que incluía certo número de membros politicamente influentes. Residia em Atenas, e sua família lhe deu uma educação excelente. Em seguida, passou vários anos como membro do Círculo Socrático, período que terminou abruptamente com a morte de Sócrates em 399.

Depois da morte de Sócrates, um evento que certamente teve um efeito profundo em Platão, viajou extensamente por países como a Grécia, o Egito e a Sicília. Não limitava seus estudos filosóficos ao pensamento socrático, mas se expunha amplamente a outras opções tais como o pitagorismo e o heraclitianismo. Ao voltar para Atenas (não se sabe com exatidão a data), estabeleceu sua famosa escola de filosofia chamada a Academia e ensinou ali até à sua morte.

Durante a sua carreira, Platão escreveu mais de duas dúzias de obras filosóficas que subsistem até hoje; quase todas elas são escritas na forma de diálogos, freqüentemente tendo Sócrates como personagem principal. Esses diálogos geralmente recebem seus nomes segundo o nome de algum dos que debatiam ou faziam perguntas nas discussões. Por causa dessa forma de expor a matéria, não se sabe até que ponto as idéias expressadas realmente pertenciam a quem falava (Sócrates, por exemplo), ou se eram os ensinos do próprio Platão.

A ordem cronológica das obras de Platão não pode ser determinada com exatidão, mas os estudiosos geralmente concordam entre si quanto às épocas. Os diálogos mais antigos ocupam-se principalmente com a ética e giram em torno de temas tais como a virtude, a conduta correta e a obediência ao estado, mesmo enfrentando a morte. Os diálogos posteriores dependem menos dos argumentos dialéticos e ocupam-se mais com as exposições da sua filosofia.

Para Platão, a experiência dos sentidos não é um meio válido de averiguar a realidade, visto que freqüentemente se engana e, na melhor das hipóteses, somente consegue perceber fatos neste mundo mutável. Pelo contrário, ele ressalta o uso apropriado do raciocínio e da matemática, que considera serem mais fidedignos do que os estudos da ciência natural.

Metodologicamente, o conhecimento inato com que o homem nasce fisicamente é racionalmente meditado e extraído de outras pessoas por meio do chamado método

socrático. Esse método foi bem ilustrado pelo conhecido diálogo entre Sócrates e o menino escravo em *Mênon* (82-87). Visto que o menino não tinha nenhuma maneira de aprender os princípios da geometria, sua percepção dessas verdades forçosamente se devia às perguntas habilidosas de Sócrates, que fez emergir o conhecimento inato que já estava na mente do jovem. Através de meios racionais como esse, o homem pode descobrir o outro mundo das formas.

Três das contribuições mais importantes de Platão para a filosofia da religião são: sua teoria das formas, sua cosmologia e seu ensino a respeito da imortalidade da alma.

As Formas. Para Platão, as formas não são objetos físicos, nem são simplesmente símbolos lógicos ou matemáticos. Pelo contrário, têm existência objetiva e provêem a realidade para os objetos físicos no mundo dos sentidos, que somente pode imitar essas formas de modo imperfeito. Em *Timeu*, as formas aparecem como os pensamentos de Deus, e freqüentemente têm sido interpretadas dessa maneira tanto no platonismo pré-cristão quanto na filosofia cristã a partir de Agostinho. O mundo dos sentidos realmente segue o padrão dessas formas, que fornecem as cópias ideais para as coisas viventes e não-viventes igualmente, inclusive os objetos feitos pelo homem (*República* 595-96).

As formas são ordenadas de acordo com uma hierarquia, da qual a forma mais elevada é o bem. Outras formas elevadas são a verdade e a beleza, seguida por formas inferiores, mas ainda importantes, tais como a justiça, a coragem, a sabedoria e a piedade (veja *República* 517; *Filebo* 64-65).

A Cosmologia. A cosmologia de Platão inclui seu conceito da formação do mundo, do homem e dos objetos materiais como cópias das formas eternas. Boa parte desse ensino encontra-se em *Timeu*, que durante vários séculos era a obra mais famosa de Platão, exercendo grande influência.

Em *Timeu*, o Demiurgo ("artesão"), que parece ser Deus, molda a matéria preexistente impondo a ela o padrão das formas. Mediante a inclusão da mente ou da alma, a criação compartilha de uma fagulha da essência divina.

Nas *Leis*, obtemos um vislumbre adicional da teologia natural de Platão, quando ele postula um tipo de argumento cosmológico para a existência de Deus a partir da presença do movimento. Nessa obra, Platão rejeita as opções do ateísmo e do deísmo (no sentido posterior de um ser que não se interessa pela sua criação). Em *Estadista*, porém (esp. 273-274), parece aceitar tal idéia deísta, a saber: Deus cuida primeiro da Sua criação, deixando o homem viver por conta própria.

A Imortalidade da Alma. As crenças de Platão sobre este tópico são expostas principalmente em *Fédon*, mas também aparecem em várias das suas outras obras. Para Platão, a morte é marcada pela separação entre o corpo e a alma. Até esse momento, o corpo é um empecilho, porque se opõe à alma e até mesmo a aprisiona (*Fédon* 65-68; 91-94). Depois da morte, os justos serão recompensados com um destino melhor do que os injustos. Enquanto os injustos são julgados, penalizados e corrigidos "debaixo da terra", os justos são exaltados "num lugar celestial" (*Fedro* 248-49). Esse julgamento duplo é ilustrado no famoso mito de Platão a respeito de Er (*República* 614-16).

Mesmo assim, todas as almas são imortais e adquirem muito conhecimento tanto deste mundo quanto do mundo espiritual. Por exemplo, a alma "nasce" muitas vezes, até mesmo durante dez mil anos, sendo que, segundo parece, os filósofos conseguem o resultado desejado num período de tempo comparativamente mais curto; depois disso, a alma "parte rapidamente" para a bem-aventurança celestial (*Mênon* 81; *Fedro* 248-49). Por isso, o filósofo verdadeiro, tendo consciência de que ela leva para a obtenção da sabedoria e perfeição verdadeiras, não deve temer a morte (*Fédon* 65-68).

A Influência do Pensamento Platônico. Embora os conceitos de Platão sobre as formas, sua cosmologia e suas idéias a respeito da imortalidade provavelmente tenham exercido maior influência na sua filosofia da religião, seus outros ensinos também têm sido influentes. Sua filosofia política, esboçada na *República*, propunha três classes: os reis-filósofos, os militares e os operários. Sua filosofia ética, que ressalta a virtude da sabedoria, tem inspirado aqueles que buscam os prazeres intelectuais (*Filebo*). Sua filosofia estética, que ressalta a imitação da beleza ideal mais do que as realidades temporais e físicas (*Simpósio*) tem tido grande influência na história das artes.

A Academia de Platão foi fechada por Justiniano em 529 a.C. Antes e depois dessa data, o platonismo, nas suas várias formas, tem sido uma das filosofias mais influentes. Sua influência sobre o judaísmo pode ser vista em Filo no século I a.C. Inspirou o neoplatonismo de Plotino no século III d.C., que enfatizava as implicações místicas do pensamento de Platão. O pensamento cristão também caminhou sob a influência do platonismo, à medida que estudiosos no século III, tais como Clemente de Alexandria e Orígines, misturavam essa filosofia grega com sua própria teologia. Especificamente, a interpretação agostiniana de Platão dominou o pensamento cristão durante os mil anos que se seguiram após a morte de Agostinho no século V.

A Renascença foi parcialmente caracterizada por um reavivamento do pensamento platônico, liderado por estudiosos como Marsílio Ficino e Giovanni Pico de Florença. Posteriormente, os platonistas de Cambridge, do século XVII, promoveram essas idéias. Na filosofia moderna, o platonismo tem inspirado as obras de pensadores tais como A. E. Taylor e A. N. Whitehead.

Platão tem exercido uma influência enorme no pensamento ocidental e, portanto, deve ser estudado por pessoas de todas as convicções filosóficas. Ao longo dos séculos, os estudiosos têm tomado posição a favor ou contra ele. Alguns têm questionado a existência objetiva das formas, outros, a sua dependência das suas reminiscências de uma existência prévia. Sua cosmologia tem sido repudiada por muitos, especialmente aqueles de convicções mais empíricas. Estudiosos cristãos têm levantado objeções justas contra o uso excessivo de Platão por alguns que "cristianizaram" seus pensamentos, como o veículo apropriado para apresentar a verdade, uma prática que causou mais problemas na teologia do que solucionou.

G. R. HABERMAS

Veja também NEOPLATONISMO; AGOSTINHO DE HIPONA; PLATONISMO DE CAMBRIDGE.

Bibliografia. *The Collected Dialogues of Plato*, ed. E. Hamilton e H. Cairns; I. M. Cromble, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols.; D. Gallop, *Plato: Phaedo*; G. M. A. Grube, *Plato's Thought*; W. K. C. Guthrie, *Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period* e *The Later Plato and the Academy*; R. Klibansky, *The Platonic Tradition During the Middle Ages*; T. M. Robinson, *Plato's Psychology*; D. Ross, *Plato's Theory of Idea*; A. E. Taylor, *Platonism and Its Influence*; W. J. Verdenius, "Plato and Chrisltanity," *Rat* 5:15-32; G. Vlastos, *Platonic Studies, Plato's Universe*, e (ed.) *Plato I: Metaphysics and Epistemology;* N. While, *Plato on Knowledge and Reality.*

PLATONISTAS DE CAMBRIDGE. Movimento filosófico e teológico importante na Inglaterra no século XVII. Os líderes tinham sido formados pela Universidade de Cambridge, e cada um deles era um clérigo anglicano. Alguns também tinham bolsas de pós-graduação na mesma universidade. Os líderes principais foram Ralph Cudworth e Henry More. Outros incluíam Benjamin Whichcote, John Smith, Nathaniel Culverwel e Peter Sterry. Esses homens foram chamados platonistas por causa do seu interesse

geral pelas perspectivas metafísicas da pessoa na tradição platônica, desde Platão até Plotino. Tinham um compromisso, não tanto com doutrinas específicas, mas com a perspectiva platônica: o amor à verdade, o desprezo do mundanismo e uma preocupação com a justiça. Acreditavam, também, que a bondade é eterna e não se baseia em hipótese alguma, na escolha pessoal — seja a nossa escolha, seja a de Deus. Sua ênfase primária recaía na vida moral, que consideravam ser a essência do cristianismo.

Os platonistas de Cambridge confiavam fortemente na faculdade humana da razão. Como resultado, criticavam o empirismo inglês. Rejeitavam a crença dos empiristas de que a mente não tem capacidades inatas de adquirir conhecimentos, porque aquela opinião parecia sugerir um quadro materialista da natureza humana, que não atribuiria o valor integral à racionalidade humana. Da mesma forma, atacavam o calvinismo porque lhes parecia que os calvinistas colocavam a fé acima da razão. Achavam, também, que os calvinistas eram demasiadamente dogmáticos.

Os platonistas de Cambridge declaravam que Deus é essencialmente racional. Deus ordena o que é bom porque aquilo é bom; não é bom simplesmente porque Ele o ordena. O bom cristão compartilha dessa racionalidade divina e, portanto, tem um bem-desenvolvido senso de discriminação daquilo que é bom. As seitas entusiastas não conseguiam satisfazer o critério pelo qual os platonistas de Cambrige julgavam adequada uma religião, porque estes acreditavam que não existe religião verdadeira quando a mente não é controlada.

Para os platonistas de Cambridge, a razão é a própria voz de Deus. Os valores absolutos para a vida, ditados pela razão, são óbvios para aqueles que sinceramente procuram viver moralmente. Até mesmo a própria existência de Deus pode ser comprovada com base na idéia de um ser infinitamente perfeito que achamos em nossas mentes. Essa forte ênfase na razão trouxe-os muito perto do racionalismo de Descartes. Apesar disso, discordavam enfaticamente de Descartes, por ele fazer uma distinção nítida entre a mente e o corpo, ao ponto de os corpos poderem ser totalmente mecânicos. Para eles, o mundo material não estava tão alienado da influência de Deus e da razão.

P. H. DEVRIES

Bibliografia. J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*; J. Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*; F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists.*

PLENITUDE. A palavra grega *plērōma* denota aquilo que enche, cumpre, ou completa. No grego clássico e helenístico, pode significar o conteúdo inteiro, ou soma total. É usada, *e.g.*, para a força total de um agrupamento militar ou para a tripulação completa de um navio. Filo a aplica ao conjunto de animais na arca de Noé; também descreve uma alma que tem uma carga inteira (*plērōma*) de virtudes.

Ocorrências Não-Teológicas no NT. Das dezessete ocorrências de *plērōma* no NT, onze não têm nenhum sentido técnico: podem ser classificadas da seguinte maneira. A palavra é usada (1) quando a emenda é colocada para "preencher" o rasgo numa roupa velha (Mt 9.16; Mc 2.21); (2) quando os pedaços de sobras "encheram" vários cestos depois das multiplicações milagrosas dos pães (Mc 6.43; 8.40); (3) para indicar o conteúdo da Terra, numa citação de Sl 24.1 (LXX 23.1), que representa o hebraico *m^e^lô'* (1 Co 10.26); (4) para indicar a soma total final dos judeus e gentios crentes respectivamente (Rm 11.12, 25); (5) para falar do amor como o "cumprimento" da lei (Rm 13.10); (6) para expressar a "plenitude" da bênção de Cristo que Paulo espera

trazer até Roma (Rm 15.29); (7) o cumprimento de um período de tempo predeterminado (Gl 4.4).

Ocorrências Teológicas no NT. As seis ocorrências que ainda sobram têm as seguintes conotações:

(1) A "plenitude" de Cristo (Jo 1.16), *i.e.*, os recursos inesgotáveis da Sua graça ("graça sobre graça") que Seu povo pode fazer livre uso.

(2) A "plenitude" de Cristo (Ef 4.13), *i.e.*, a maturidade espiritual que os crentes alcançam como membros do Seu corpo.

(3) A "plenitude" de Deus (Ef 3.19), *i.e.*, a plena concretização nos crentes daquele propósito eterno em direção do qual Deus está operando.

(4) A "plenitude" que, segundo o decreto de Deus, reside em Cristo (Cl 1.19), *i.e.*, a "plenitude" da Divindade que nEle habita corporalmente (Cl 2.9). Em Colossenses, Paulo refuta um gnosticismo incipiente que, segundo parece, usava *plērōma* como termo técnico, denotando a plenitude da natureza divina distribuída em várias emanações intermediárias entre Deus e o mundo. Paulo insiste que Cristo, o único Mediador entre Deus e os homens, incorpora a plenitude da Divindade, sendo que, além disso, Ele transmite a Sua plenitude ao Seu povo. Sem Ele, os Seus continuam sendo fragmentos incompletos; incorporados nEle, compartilham de uma vida em comum, em que Ele e eles se complementam mutuamente assim como a cabeça complementa o corpo, e o corpo complementa a cabeça.

(5) Este último pensamento provavelmente está por trás do uso de *plērōma* em Ef 1.23, onde a Igreja, o corpo de Cristo, é chamada "a *plenitude* daquele que a tudo enche em todas as coisas" — ou (conforme outros traduzem) "o *complemento* daquele que está sendo perpetuamente cheio" (com a plenitude da divindade). Quer o verbo seja médio ("enche"), quer passivo ("está sendo enchido"), é provável que "plenitude" esteja em aposição com "corpo". Outro conceito trata a locução "a qual é o seu corpo" como parentética e entende que "plenitude" está em aposição com "Ele" (oculto no v. 22), o que significa que Cristo é o *plērōma* ou "complemento". Segundo Charles John Vaughan, portanto, *plērōma* em Ef 1.23 "tem muita probabilidade de referir-se a *Cristo* — 'deu-O, Cristo mesmo, como a plenitude daquele que está cheio de (*ou* a respeito de) todas as coisas' — ou, no médio, 'Aquele que enche o universo de todas as coisas.' 'A plenitude dAquele' *i.e.*, aqui, a plenitude de Deus, é aquilo que Cristo é. Essa mesma opinião parece ser apoiada por Cl 1.18". Para a mesma opinião, cf. A. E. N. Hitchcock, *ExpT* 22.91; C. F. D. Moule, *ExpT* 60.53. Envolve um modo desnecessariamente desajeitado de interpretar o texto.

O Uso Gnóstico da Palavra. No valentinismo, *plērōma* significa a totalidade dos atributos divinos. Esses atributos são expressados mitologicamente como trinta "eões" que emanam de Deus, mas distintos dEle e do mundo material. Correspondem às "idéias" platônicas; às vezes cada éon é chamado *plērōma* em contraste com o caráter defeituoso das suas cópias. Além disso, o equivalente espiritual de cada indivíduo é chamado seu *plērōma*; nesse sentido, Heracleão, escrevendo sobre Jo 4.16, diz que a mulher samaritana foi ordenada a buscar o seu *plērōma*. Cada um dos eões transmitiu a Jesus a sua excelência específica, de modo que Ele surgiu na terra como "a perfeita beleza e estrela do *plērōma*" (Ireneu: *Contra Heresias* i.14.2). No Evangelho da Verdade valentiniano, o Verbo sai do *plērōma*, que é o Seu lugar de repouso.

F. F. BRUCE

Bibliografia. J. B. Lightfoot, *Colossians and Philemon*; J. A. Robinson, *Ephesians*; C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul*; F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*; E. Percy, *Probleme der Kolosser - und Epheser-briefe*; P. Benoit, "Corps, tête et plērōme dans les Épitres de la Captivité," *RB* 63:5ss.; C. F. D.

Moule, *Colossians and Philemon*; E. K. Simpson e F. F. Bruce, *Ephesians and Colossians*; G. Delling, *TDNT*, VI, 283ss.; T. Brandt *et al.*, *NDITNT*, III, 548ss.

PLENITUDE DOS TEMPOS. A expressão aparece duas vezes no NT: em Gl 4.4 e Ef 1.10. Esses dois versículos abrangem a totalidade do plano redentor de Deus na história, ou *Heilsgeschichte* (a história da salvação, a história santa).

Gl 4.4 refere-se ao período antes do nascimento de Cristo. Israel tinha esperado o Messias durante séculos. Viera o Exílio, a volta à pátria já ocorrera, a Pérsia caíra, a Grécia caíra, a opressão dos selêucidas tinha chegado e se afastado, e finalmente houvera a ascensão de Roma. Onde estava a redenção? Por que Israel ainda gemia? Essas mesmas perguntas podiam ser feitas, quer se procurasse a purificação espiritual de Israel, quer a sua restauração política. Paulo usa essa expressão (que literalmente indica o tempo determinado para a maioridade de uma criança) para indicar que Deus estaria pronto para agir somente quando a história tivesse "amadurecido" até um determinado ponto. Tradicionalmente, essa maturidade tem sido vista como uma combinação entre a língua e cultura gregas muito difundidas, e a pacificação política e o sistema de transportes romanos, que facilitavam a divulgação do evangelho. Poderíamos acrescentar, também, a situação de opressão social na Palestina e a existência de sinagogas judaicas legalmente autorizadas nas regiões do Mediterrâneo. Paulo, no entanto, está pensando em algo mais profundo. Assim como em Gn 15.16 Deus ainda não estava disposto a agir, Ele esperou com paciência até que os aspectos internos e externos da história estivessem "exatamente no lugar" antes de Ele enviar o Seu Filho. Não houve acasos: Deus operou através da história e controlou-a (cf. Mc 1.15; Mt 13.11, 16-17).

Em Ef 1.10, no entanto, Paulo está olhando em outra direção. Reconhece que a redenção foi realizada na cruz, mas é demarcada na história. O "mistério" (Rm 16.25-26; Ef 1.9; 3.4-5; Cl 1.26), que é esse plano de unir todas as coisas em Cristo, está sendo elaborado na igreja à medida que o evangelho é propagado, as pessoas são reunidas a Cristo e o evangelho transforma a situação social do mundo. Mas Paulo estava profundamente consciente de que o "já" do antegozo que ele via acontecendo mesmo no seu ministério estava combinado com o "ainda não" da rejeição e da frustração interminável ao seu redor (cf. Rm 8.18-25). O resultado não era o desespero, mas o reconhecimento de que Deus também tem um tempo quando essa época chegará ao pleno amadurecimento ou maturidade, e Seu plano ou propósito é a revelação de Jesus Cristo como cabeça de todas as coisas, posição que Ele detém potencialmente desde a Ascensão, mas que se concretizará somente na Sua Parusia (Segunda Vinda).

P. H. DAVIDS

Bibliografia. O. Cullmann, *Christ and Time*; G. E. Ladd, *Teologia do N.T*; C. L. Mitton, *Ephesians*; E. Sauer, *From Eternity to Eternity*.

POLANUS, AMANDUS (1561-1610). Catedrático de teologia e exegese do AT na Universidade de Basiléia e um dos principais teólogos reformadores no período de ortodoxia protestante.

Polanus escreveu amplamente e produziu comentários e "análises" de livros do AT – Malaquias (1597), Daniel (1593), Oséias (1601) e Ezequiel (1607) – bem como obras teológicas sobre a cristologia (1608) e predestinação (1600), entre outras. Sua teologia sistemática, *Syntagma Theologiae Christianae* (1609), foi publicada em inglês

como *The Substance of Christian Religion* ("A Substância da Religião Cristã").

Polanus seguiu Petrus Ramus ao dividir a teologia em duas partes: a fé e as boas obras. Isso significava, em termos metodológicos, que a ética era uma parte integrante da dogmática propriamente dita. A teologia tinha uma relevância prática como fé e como observância. Assim, Polanus foi levado a asseverar que a tarefa de interpretar as Escrituras é a explicação do "sentido verdadeiro" (*verus sensus*) e do "uso verdadeiro" (*verus usus*) das Escrituras. Tanto a interpretação quanto a aplicação são necessárias, e o alvo é a glória de Deus e a edificação da igreja. Polanus ressaltava o sentido literal como o único sentido verdadeiro e genuíno de cada passagem das Escrituras. Passou a estabelecer um critério para a interpretação derivada da natureza das Escrituras. Argumentava que, visto que o conteúdo da Palavra de Deus no que diz respeito à salvação dá toda a glória a Deus, e nenhuma aos seres humanos, devia ser esse o teste para a interpretação. Uma interpretação é verdadeira ou falsa à medida em que deixa claro esse fato. Polanus citava João 7.18 como apoio para adotar essa abordagem, e assim estabeleceu a tarefa de reconhecer que em cada texto a glória dada a Deus devia ser um interesse principal. Karl Barth disse que essa regra fundamental de Polanus é "insuperável".

D. K. McKIM

Veja também ESCOLASTICISMO PROTESTANTE.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics*, I/2; H. Heppe, *Reformed Dogmatics; MSt*, XII; K. L. Sprunger, The Learned Doctor William Ames; E. Staehelin, *Amandus Polanus von Polansdorf*.

POLIGAMIA. A prática de ter mais que uma esposa num determinado tempo. Isso ocorre quando as mulheres ocupam uma posição baixa na sociedade humana. O islamismo permite ao homem ter quatro esposas, mas recentemente, em alguns países maometanos, notavelmente na Turquia, essa prática tem sido abolida pela legislação civil. Segundo a instituição divina, o casamento lícito consiste em um homem e uma mulher (Gn 2.18, 24). Cristo apoiava a monogamia como a única forma lícita de casamento (Mt 19.4-6). Embora a Bíblia não condene diretamente os casamentos plurais que ocorriam no AT, descreve francamente os maus efeitos da poligamia (ou da poliginia), como no caso das famílias de Jacó (Gn 35.22; 37.18-28), de Davi (2 Sm 13.1-29; 15.1ss.) e especialmente de Salomão (1 Rs 11.1-12). O casamento de Abraão com Hagar, serva de sua esposa, mediante o pedido especial de Sara (Gn 16.1-3), provavelmente não deva ser considerado polígamo, mas motivado pelo desejo de obter o herdeiro prometido segundo o costume da região. Seu erro consistia na falta de confiança firme na promessa divina. As Escrituras, portanto, retratam os males que resultaram também dessa união (Gn 16.4-16), ao passo que Paulo a censura da mesma maneira como censura a justiça segundo as obras (Gl 4.21-31).

J. T. MUELLER

Veja também CASAMENTO, COSTUMES DO CASAMENTO NOS TEMPOS BÍBLICOS.

POLITEÍSMO. A crença numa multidão de deidades distintas e separadas entre si. É formalmente contrastada com o panteísmo, a crença em um deus impessoal que é idêntico ao universo, embora as duas doutrinas às vezes possam ser encontradas na mesma tradição religiosa. O politeísmo é distinguido do teísmo, também chamado o monoteísmo, com base na alegação do politeísmo de que a divindade, embora seja

pessoal e distinta do universo, é múltipla ao invés de una. Excetuando-se os grandes monoteísmos do judaísmo, cristianismo e islamismo, as religiões do mundo são politeístas na sua maioria esmagadora. O politeísmo caracteriza o hinduísmo, o budismo maaiana, o confucionismo, o taoísmo e o xintoísmo no Oriente, bem como as religiões tribais africanas contemporâneas. No mundo antigo, os egípcios, babilônios e assírios adoravam uma pluralidade de deidades, assim como faziam os gregos, romanos e nórdicos antigos. A crença em várias deidades distintas serve para produzir um foco para a religião popular quando a deidade ou deidades oficiais da religião são remotas para a pessoa comum.

Segundo Ninian Smart, as deidades são formadas ao redor de um certo número de aspectos da vida. Estes incluem forças e objetos naturais tais como a fertilidade e as forças atmosféricas; a vegetação tais como as árvores, as ervas sagradas e as vinhas: as formas animais e humanas tais como as serpentes, o gado e híbridos entre animais e seres humanos; e funções variadas tais como o amor, a agricultura, a cura e a guerra.

O nascimento da filosofia ocidental na Grécia antiga ocorreu numa cultura de um rico politeísmo popular. Sócrates foi condenado à morte por "impiedade" e "ateísmo" por negar as deidades adoradas em Atenas e corromper a juventude. Sócrates acreditava firmemente no divino e, na realidade, acreditava que ele mesmo tinha uma missão especial da parte dos deuses. Sua teologia era mais filosófica e espiritualmente sofisticada do que a dos seus contemporâneos. Na realidade, veio a ser questão indiferente no pensamento dele se os deuses eram um ou muitos, pois ele negava os trejeitos distintivos de personalidade e as irregularidades morais que serviam para diferenciá-los dentro do panteão grego. Seu sucessor, Platão, continuou essa tradição, e sustentava que num estado bem organizado, deveria haver uma revisão substancial da mitologia homérica antes de ser lícito fazer uso dela, porque ela retratava os deuses fazendo ações malignas e mesquinhas (*República* 376c-383c). Sendo assim, o motivo intelectual para sustentar uma pluralidade de deidades estava desaparecendo da filosofia já em época recuada.

O islamismo interpreta erroneamente a trindade cristã como uma doutrina politeísta, e o Israel antigo possivelmente argumentava a favor da devoção a outras deidades além de Javé. Apesar disso, fica claro que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo representam formas de teísmo incompatíveis com o politeísmo. À medida que o Ocidente vai sendo infiltrado por religiões orientais e pelos movimentos delas derivados, os cristãos ocidentais terão que confrontar o politeísmo de modo direto.

D. B. FLETCHER

Veja também TEÍSMO; MONOTEÍSMO.

Bibliografia. S. G. F. Brandon, ed., *A Dictionary of Comparative Religion*; L. E. Goodman, *Monotheism: A Philosophical Inquiry*; J. M. Koller, *Oriental Philosophies*; Platão, *Apologia* e *República*; N. Smart, "Polytheism," *EncyBrit*; G. E. Swanson, *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*.

PORNOGRAFIA. Visto que o sexo é de interesse quase universal, alusões a ele são legítimos e necessários a fim de as descrições da vida humana no teatro ou na literatura serem verídicas ou educativas; mas existe um mercado enorme para aqueles que exploram o sexo visando lucros. As questões sociais e morais que surgem da representação do comportamento erótico nos livros, no cinema e nas revistas são inúmeras.

Psicologicamente, o estímulo excessivo da imaginação através de imagens

sexuais faz com que toda a personalidade seja erotizada em demasia, por concentrar os pensamentos e desejos de modo desproporcional, muitas vezes a ponto de a pessoa ficar viciada em pornografia; ela torna grosseiros os sentimentos e as atitudes da pessoa para com o sexo oposto, que passa a ser instrumento de satisfação sexual sem ser purificada pela afeição, ternura e respeito; transforma o impulso sexual em simples prazer físico estéril e egocêntrico — a "masturbação mental"; e, porque o estímulo excessivo produz efeitos cada vez menores, leva facilmente à procura de satisfação mental nas perversões cada vez mais sádicas — a pornografia explícita.

A representação artística, visual, literária ou dramática do comportamento humano tem poder para educar, esclarecer e "purgar" a vida emocional dos espectadores através de experiências emocionais indiretas. O corpo humano e o amor humano são belos. A estátua nua, a exploração de situações sexuais nos livros ou nas peças de teatro, têm seu lugar na educação sexual e na apreciação do cenário humano. O problema diz respeito ao bom gosto, à explicitação, à intenção e à reserva. A introdução deliberada de idéias obscenas, a fim de atrair um auditório maior ou contrabalançar a falta de capacidade literária, é uma questão diferente.

Socialmente, os problemas são: a proteção dos imaturos e dos instáveis; o perigo de que as emoções estimuladas venham a explodir em agressividade sexual anti-social; a tendência de desvalorizar as mulheres (principalmente) e o casamento; e o efeito das demonstrações e oportunidades sensualistas sobre o ambiente geral da sociedade.

Legalmente, a supressão de matérias "obscenamente ofensivas" tem sido difícil de ser executada por causa das variações do gosto público e por causa da irrespondível declaração: "O aspecto ofensivo está totalmente na mente daquele que olha". A supressão "daquilo que tende a depravar e a corromper" (excluindo, assim, o mérito artístico e os livros-textos de medicina) enfrenta a dificuldade de produzir testemunhas que reconheçam terem sido depravadas e corrompidas. A censura parcial por faixa etária torna a pornografia mais atraente, como supostamente "adulta". Alguns países têm abandonado as restrições legais e relatam que houve diminuição de interesse e crimes (*e.g.*, Dinamarca).

Os cristãos reconhecem a obrigação de preservarem a pureza da mente e do coração. Jesus condenava o olhar de cobiça como o equivalente ao adultério, e declarou que a única impureza é aquela que vem de dentro (Mt 5.28; Mc 7.20). O NT abunda em advertências a respeito da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos, da lascívia, da impureza, "seguindo as suas práticas libertinas" (2 Pe 2.2) e "fazendo a vontade da carne e dos pensamentos" (Ef 2.3), de acordo com o princípio de que "segundo o homem pensar no seu coração, assim ele é", ou assim ele agirá (Tg 1.15).

É significante que a descrição mais completa de "fixar a mente nas coisas da carne" (Rm 8.5-13, quase uma definição do vício da pornografia, embora Paulo inclua mais coisas), como morte espiritual, hostilidade a Deus, incapacidade de agradar a Ele, escravidão, faz um contraste com a habitação do Espírito Santo no cristão, sendo que a vida interior do crente deve ser o santuário dEle.

Nem todo pensamento ou desejo a respeito do sexo é pecaminoso. Mas os cristãos crucificaram a carne com seus desejos e concupiscências, não obedecerão a ela, nem serão escravos dela (Rm 6.12; Tt 3.3), e conservarão o sexo no seu lugar determinado por Deus, subordinado a objetivos espirituais. Sendo assim, a reação cristã à pornografia é: "Revesti-vos do Senhor Jesus Cristo, e nada disponhais para a carne, no tocante às suas concupiscências... Tudo o que é verdadeiro, tudo o que é respeitável, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é de boa fama, se alguma virtude há e se algum louvor existe, seja isso o que ocupe o vosso

pensamento" (Rm 13.14; Fp 4.8).

R. E. O. WHITE

Veja também OBSCENIDADE.

Bibliografia. A. Burns, *To Deprave and Corrupt*; L. A. Sobel, *Pornography, Obscenity and the Law; D. Barber, Pornography and Society.*

POSITIVISMO. Uma posição distintiva na filosofia contemporânea que ressalta a análise da linguagem como a função mais importante da filosofia. O positivismo, por causa do seu emprego dos desenvolvimentos recentes da lógica, e das suas ênfases sobre a pesquisa científica como o paradigma do conhecimento humano, às vezes é chamado o positivismo lógico ou o empirismo lógico. Todos esses três rótulos podem ser usados de modo intercambiável.

Embora sua maior influência tenha sido entre os filósofos de língua inglesa do início do século XX, o positivismo remonta ao pensador francês do século XIX, Auguste Comte, que divulgou a afirmação que a forma mais perfeita do conhecimento é a simples descrição da experiência dos sentidos. Essa convicção tinha sua raiz no seu conceito evolucionário do crescimento do conhecimento humano, que foi chamado a "lei das três etapas". Segundo esse ponto de vista, a etapa mais primitiva era a teológica, na qual os homens explicavam os fenômenos naturais mediante um apelo aos seres espirituais – *i.e.*, deuses ou Deus (*e.g.*, "Deus trouxe a tempestade"). A etapa seguinte era a metafísica, em que esses seres passavam a ser forças ou essências despersonalizadas. Na etapa final, madura, chamada a positiva, a explicação envolve apenas a descrição científica (*e.g.*, "A tempestade foi provocada pelo atrito entre duas frentes de instabilidade"). Embora os positivistas contemporâneos (dos quais há bem poucos) praticamente não dependam das idéias de Comte, conservam sua rejeição da metafísica e da teologia.

Alegam que somente a ciência gera informações fidedignas da natureza, e ao promoverem essa alegação, relacionam-se estreitamente com o naturalismo. O positivismo difere do naturalismo, no entanto, na sua rejeição explícita e militante da metafísica. O fato de sua análise da ciência enfatizar os princípios lógicos mais do que os psicológicos também distingue o positivismo do naturalismo.

Ao ressaltarem a análise da linguagem, os positivistas enfatizam a distinção entre proposições analíticas e sintéticas. A veracidade das proposições analíticas depende dos seus termos, *e.g.*: "Todas as vacas são bois do sexo feminino". As proposições sintéticas, por outro lado, são aquelas que se referem a fatos, e cuja veracidade depende do relacionamento com eles, *e.g.*: "Há livros em Oxford". As proposições analíticas não têm conteúdo concreto, e consistem meramente em tautologias. A determinação da sua veracidade ou falsidade envolve apenas uma análise lógica e lingüística. As proposições sintéticas, como um grupo, contêm todas as proposições que possuem significados concretos e que pertencem inteiramente às ciências, não havendo proposições reais a não ser as proposições científicas. Uma declaração metafísica, tal como "Deus existe" está, portanto, condenada à terra-de-ninguém dos positivistas. Essa declaração não é uma tautologia, e não é científica, portanto, não é certa nem errada; simplesmente não faz sentido. Os positivistas, portanto, não são, segundo se pode supor, ateus.

Uma doutrina importante, e historicamente interessante, desenvolvida pelos positivistas é a famosa (ou infame) teoria da verificabilidade do sentido, que é, talvez, o exemplo mais explícito do preconceito antimetafísico dos positivistas. Declarada em

termos gerais, define o significado de um conceito empírico mediante a referência às observações sensoriais que o confirmarão ou desmentirão. Se uma proposição envolve semelhante referência, é obviamente significante e pode-se sujeitar à pesquisa científica. Se não a contém, e não se pode demonstrar que é uma verdade lógica, não tem significado, é literalmente sem-sentido, uma pseudo-declaração — "pseudo" porque pode ter forma gramatical e "ter a aparência" de uma declaração, e é exatamente por isso que somos enganados a ponto de pensarmos que realmente significa alguma coisa. A declaração "Deus existe" seria contada como uma pseudo-declaração.

Entre outros problemas que têm surgido para o positivismo, há a questão do *status* do próprio princípio da verificação. Como posição filosófica, sua influência sobre o cenário contemporâneo já foi eclipsada. Seu interesse primário para os pensadores contemporâneos é histórico.

J. D. SPICELAND

Bibliografia. J. Joergensen, *The Development of Logical Empiricism*; A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*; R. von Mises, *Positivism*; E. P. Polten, *Critique of the Psycho-Physical Unity Theory*.

PRAGMATISMO. Este rótulo foi aplicado a idéias formuladas por três pensadores norte-americanos: Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) e John Dewey (1859-1952). Embora cada um deles desenvolvesse elementos distintos no pragmatismo, suas idéias fundiram-se entre si, tornaram-se profundamente arraigadas nas universidades e afetaram muitos campos de pesquisas — notavelmente a psicologia, a religião e a educação. O pragmatismo antigo era mais forte na Universidade de Chicago, mas foi popularizado nas obras amplamente divulgadas de James e Dewey. Além disso, a popularidade do pragmatismo cresceu na América do Norte, porque a cultura norte-americana aceitava tradicionalmente os dogmas dos pragmatistas: a utilidade, a democracia e o progresso.

Charles Peirce criou e aplicou um padrão utilitário na sua filosofia ao analisar as idéias de acordo com as suas conseqüências e não segundo a sua conformidade com uma verdade ideal. Sua abordagem, que chamava de "pragmatismo", ressaltava o pensamento lógico baseado em fatos observáveis. O resultado que ele previa era um método filosófico claro, mais do que uma cosmovisão abrangente, mas era um método estreitamente ligado ao positivismo do século XIX; sendo assim, seu pragmatismo afetou mais do que a metodologia em si.

William James fez acréscimos às idéias de Peirce ao aplicá-las aos conflitos entre a religião e a ciência. A ciência, que era positiva e promovia teorias evolucionárias, estava sendo severamente atacada por muitos daqueles que defendiam a fé religiosa baseada em verdades biblicamente reveladas; conseqüentemente, James propunha uma solução pragmática: filosofias opostas entre si mas que produziam resultados idênticos não estavam realmente em conflito. Por exemplo, James acreditava que se o materialismo científico produzia a crença na Deidade, e a religião tradicional também produzia a fé em Deus, logo, não havia nenhuma diferença essencial entre aquelas filosofias.

James propôs as suas idéias em vários livros de ampla divulgação: *The Will to Believe* ("O Desejo de Crer", 1896); *Varieties of Religious Experience* ("Variedades de Experiências Religiosas", 1902); *Pragmatism, (1907); A Pluralistic Universe* ("Um Universo Pluralista", 1909); e *The Meaning of Truth* ("O Significado da Verdade", 1909). Nessas obras, James também desenvolveu seu pensamento de modos adicionais. Em primeiro lugar, empregava o "empirismo radical" para descrever a natureza das crenças.

Ou seja: na opinião dele, as crenças baseiam-se em fatos observados atualmente; sendo assim, as crenças são hipotéticas e relativas, mais do que dogmáticas. Em segundo lugar, o "humanismo" é o caminho para as idéias corretas. As idéias devem ser baseadas na experiência e não na revelação. Em terceiro lugar, as verdades são relativas à experiência, ao invés de surgirem de uma fonte absoluta. Essa última idéia foi promovida por Canning Scott Schiller (1864-1937), o proponente principal do pragmatismo na Inglaterra. Schiller também escreveu várias obras que empregavam o humanismo pragmático na disciplina da lógica.

O terceiro pragmatista filosófico famoso, John Dewey, aplicou as idéias de Peirce e James à filosofia da educação nos seus muitos livros e como filósofo de destaque nas Universidades de Chicago (1894-1904) e Columbia (1904-29). A filosofia de Dewey veio a ser conhecida como experimentalismo. Como os demais pragmatistas, enfatizava os aspectos naturalista, empírico e evolucionário do pensamento humano, que retratavam os seres humanos e seus padrões de pensamento como parte da natureza. Segundo o ponto de vista de Dewey, portanto, a humanidade não podia fugir de seu meio ambiente natural, nem os ideais podiam ter uma origem transcendente. Para Dewey, a educação era um processo de pesquisa e interação humana, em oposição ao domínio de verdades absolutas e fixas. De modo semelhante, o uso tradicional da educação para passar valores sociais foi criticado por Dewey; isto porque Dewey, assim como James, considerava que os valores eram hipotéticos e não absolutos. Considerando a sua crença na evolução, Dewey sustentava que sua filosofia educacional promovia o verdadeiro crescimento individual e produziria a democracia verdadeira. Além disso, empregando o humanismo e o relativismo, Dewey criticava a religião como a fonte da verdade. Considerava que pessoas eram "religiosas" mas rejeitava valores e princípios baseados em qualquer "religião" revelada. Algumas das obras mais importantes de Dewey são: *Psychology* ("Psicologia", 1871); *The School and Society* ("A Escola e a Sociedade", 1900); *Ethics* ("Ética", 1908); *Democracy and Education* ("Democracia e Educação", 1916); *A Common Faith* ("Uma Fé Comum", 1934); *The Theory of Inquiry* ("A Teoria da Pesquisa", 1938); e *Knowing and the Known* ("Conhecendo e o Conhecido", 1949).

O pragmatismo influenciou extensivamente a vida e o pensamento norte-americanos. Encaixava-se bem na popularidade da ciência e nas noções tradicionais norte-americanas de democracia e progresso evolucionário. Embora as noções progressistas expirassem na Europa depois da Primeira Guerra Mundial, os Estados Unidos, tendo escapado da destruição em massa e tendo mantido uma fé profunda na educação, continuaram sendo um terreno frutífero para a filosofia pragmatista. Além disso, embora o pragmatismo negasse as fontes transcendentais da verdade, aceitava um aspecto "religioso" em toda a humanidade. Tal filosofia, quando não criticada com eficiência, encaixa-se bem no ambiente religioso pluralista dos Estados Unidos.

R. J. VANDERMOLEN

Bibliografia. J. L. Childs, *American Pragmatism and Education*; F. Copleston, A History of Philosophy, *VIII*; S. Hook, *The Metaphysics of Pragmatism*; E. C. Moore, *American Pragmatism*; C. Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*; P. P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*; A. O. Lovejoy, *The Thirteen Pragmatisms*.

PREDESTINAÇÃO. A doutrina da predestinação, conforme é formulada na história da igreja cristã por teólogos como Agostinho de Hipona e João Calvino, tem sido uma

causa constante de debates e controvérsias, porque muitos cristãos não estão dispostos a aceitá-la, qualquer que seja sua forma. Pelágio na igreja primitiva e João Wesley no século XVIII são dois exemplos daqueles que não davam valor a tal ensino. A divisão a respeito da doutrina continua até o presente.

A doutrina da predestinação tem um aspecto amplo e um mais estreito. Na sua referência mais ampla, refere-se ao fato de que o Deus Trino e Uno preordena tudo quanto vem a acontecer (Ef 1.11, 22; cf. Sl 2). Desde toda a eternidade, Deus tem preordenado de modo soberano tudo quanto virá a acontecer na história. O aspecto ou uso mais estreito do termo é que Deus, desde toda a eternidade, escolheu um grupo de pessoas para Ele mesmo, a fim de que elas fossem trazidas para a comunhão eterna com Ele, enquanto que, ao mesmo tempo, Ele ordenou que o restante da humanidade seja deixado para seguir seu próprio caminho, que é o caminho do pecado, para o castigo eterno final. Essas doutrinas são conhecidas como a da eleição e da condenação. Há os que aceitam a idéia de Deus escolhendo alguns para a vida eterna, mas rejeitam completamente qualquer idéia de um decreto de condenação (Rm 9.16-19).

Nas Escrituras não há um só termo, em grego ou em hebraico, que abranja todo o sentido do termo "predestinação". No AT, várias palavras indicam o plano e propósito divinos: *'ēsâ* ("aconselhar", Jr 49.20; 50.45; Mq 4.12); *yā'as* ("ter o propósito", Is 14.24, 26-27; 19.12; 23.9); e *bāhar* ("escolher", Nm 16.5, 7; Dt 4.37; 10.15; Is 41.8; Ez 20.5). No NT, há ainda mais palavras que têm o significado de "predestinar" (*proorizō*, Rm 8.29-30; Ef 1.5, 11), "eleito" (*eklektos*, Mt 24.22ss.; Rm 8.33; Cl 3.12) e "escolher" (*haireomai*, 2 Ts 2.13; *eklegō*, 1 Co 1.27ss.; Ef 1.4). Mas essa doutrina não depende do emprego de algumas poucas palavras, porque à medida que estudamos a Bíblia como um todo, percebe-se que essa doutrina é parte central de boa parte do ensino dos dois testamentos.

O fundamento da doutrina da predestinação é a doutrina bíblica de Deus. Ele é o Eterno, acima e além do tempo e do espaço, porque nunca houve um tempo quando Ele não existia, de modo que Ele não está sujeito a mudanças de tempo e de lugar (Ml 3.6; Rm 1.20-21; Dt 33.27; Is 57.15). Além disso, Deus é soberano sobre todas as coisas como o Criador, o Sustentador e o Governante do universo. Ele é soberano sobre tudo (Dn 4.34-35; Is 45.1ss.; Rm 9.17ss.; Ef 1.11). Deus também é soberanamente justo, de modo que tudo quanto Ele faz está de acordo com a perfeição da Sua natureza (Jr 23.6; 33.16; Rm 1.17; 10.3; 2 Pe 1.1). Na eternidade, Ele estabeleceu Seu próprio plano e propósito de modo soberano, e isso está totalmente acima de qualquer coisa que o homem pode cogitar, imaginar ou compreender. O homem, portanto, pode conhecer o plano de Deus somente à medida que Ele o revela (Jr 23.18; Dt 29.29; Sl 33.11; Is 46.10; 55.7ss.; Hb 6.17).

Deus tem revelado o Seu conselho aos homens, à medida em que lhes é necessário conhecê-lo, através dos profetas do AT, através dos escritores apostólicos do NT, mas preeminentemente através do Seu Filho Jesus Cristo, de quem tanto os profetas como os apóstolos têm dado testemunho. Foi mediante a revelação divina que os profetas conseguiram indicar a vinda futura do Redentor (Gn 3.15; Dt 18.15; Is 53; Ml 4.2; Hb 1.1ss.), e os apóstolos puderam dar testemunho dAquele que viera e explicar o significado da Sua vida, morte, ressurreição e ascensão (At 2.22ss.; Jo 20.30ss.). O entendimento que os seres humanos têm do propósito de Deus está limitado àquilo que Ele lhes revelou, e os derradeiros significados, propósitos e planos devem continuar sendo um mistério. Além disso, por causa da infinitude, eternalidade, existência imutável, sabedoria, poder, justiça, retidão e veracidade de Deus, o homem simplesmente não poderia entendê-lO, ainda que Deus Se revelasse plena e

completamente a ele. O significado disso é que o relacionamento entre Deus e o tempo e o espaço não pode ser compreendido por seres limitados ao tempo e ao espaço, porque nem sequer sabem o significado da eternidade (cf. Is 26.21ss.; Dn 4.24ss.; At 2.22ss.). Esse mistério ulterior do Ser Divino deve ser mantido em mente ao estudarmos a doutrina bíblica.

A essa altura surge a questão da possibilidade de liberdade e responsabilidade individual, se Deus é absolutamente soberano. Como podem ser estas coisas? As Escrituras, no entanto, repetidas vezes asseveram as duas verdades. As observações que José fez aos seus irmãos e o argumento de Pedro a respeito da crucificação de Cristo ressaltam esse fato (Gn 45.4ss.; At 2.23). O homem, ao executar o plano de Deus, mesmo de modo contrário às suas próprias intenções, faz isso de modo responsável e livre.

Aqueles que se recusam a aceitar o ensino bíblico são confrontados com a necessidade de encontrar alguma outra explicação. Alguns cristãos procuram combinar a soberania de Deus com a independência humana, mas têm dificuldade em entender tanto as explicações na Bíblia quanto sua fé na obra salvífica de Deus em Jesus Cristo. Os não-cristãos têm duas escolhas. Podem postular um acaso ulterior, que destrói qualquer possibilidade de responsabilidade humana (porque não há ninguém diante de quem se deve prestar contas), do pensamento lógico e, portanto, do conhecimento científico. A outra alternativa é aquela de um determinismo total, cujo resultado é quase idêntico, porque não passa de um acaso solidificado. Embora o ponto de vista bíblico não possa ser plenamente racionalizado de acordo com as nossas leis de tempo e espaço, é o único que possibilita alguma responsabilidade ou liberdade.

Para entendermos o ensino bíblico a respeito da predestinação, devemos começar com o relato da queda do homem, que fazia parte do plano eterno de Deus. Ao mesmo tempo, conforme Paulo indica em Rm 1.18ss., a recusa do homem em reconhecer Deus como soberano e sua cegueira deliberada diante dos mandamentos de Deus trouxeram contra ele a ira e a condenação divinas. Basicamente, portanto, todos os seres humanos estão corrompidos porque se recusam a reconhecer que Deus é Senhor e que eles mesmos são apenas criaturas. Mas, a despeito da desobediência e da rebelião humanas, Deus não descuidou das Suas criaturas. De um lado, pela Sua graça, Ele refreou a pecaminosidade delas, de modo que até mesmo os pecadores deste mundo realizam muita coisa boa e verdadeira. Por outro lado, tão logo o homem pecou, Deus prometeu um Redentor que esmagaria o tentador e traria a restauração (Gn 3.15). Dessa maneira, o propósito da redenção foi tecido inextricavelmente na urdidura da história humana desde o princípio.

No entanto, por causa da pecaminosidade da criatura, esta não queria espontaneamente procurar paz ou reconciliação com Aquele que é o Criador. Esse fato é demonstrado na história de Caim, no cântico de Lameque e na pecaminosidade da sociedade antediluviana (Gn 2-5). Mas, ao mesmo tempo, havia uma minoria fiel que descendia de Sete até Noé, sendo que este foi chamado para sobreviver ao dilúvio e continuar a linhagem daqueles que eram obedientes e confiavam na promessa da redenção que Deus lhes deu. Uma pessoa dessa linhagem foi Abraão, a quem Deus chamou para sair de Ur dos caldeus, e quem, através dos descendentes do seu neto, Jacó, estabeleceu Israel como Seu povo no mundo pré-cristão. Tudo isso foi o resultado da graça divina que foi resumida na aliança que Javé fizera com Abraão, Isaque e Jacó (Gn 12ss.). Embora até essa altura pouco se diga em Gênesis a respeito da eleição e da condenação divinas, quando se tratava da diferenciação entre Jacó e Esaú, foi deixado bem claro que, até mesmo antes do nascimento dos dois, Jacó havia sido escolhido e Esaú rejeitado, embora fossem gêmeos (Gn 25.19ss.; Ml 1.3; Rm 9.10ss.)

Aqui percebemos a primeira afirmação clara da doutrina da dupla predestinação.

Pelo AT afora, a doutrina da eleição é exposta com clareza cada vez maior. De um lado, é declarado que Israel foi escolhido, não porque tivesse qualquer coisa de bom para oferecer, mas exclusivamente por causa da graça de Deus e pela Sua graça soberana (Dt 7.7ss.; Is 41.8-9; Ez 20.5). Além disso, tanto de Israel quanto de outras nações, Deus escolhia livremente indivíduos que praticariam a Sua vontade na história, visando o bem de Israel (1 Sm 16.1ss.; Is 45.1ss.; 1 Cr 28.1ss.). Por outro lado, nem a totalidade de Israel fazia parte dos eleitos, mas somente um remanescente fiel que Deus escolhera (Is 1.9; 10.21ss.; 11.11ss.; Jr 23.3; 31.7). A estes, Paulo chama "um remanescente segundo a eleição da graça" (Rm 11.5). Aqueles que não faziam parte do remanescente eleito foram rejeitados por causa dos seus pecados, para sofrerem a condenação final.

Em todas as partes do AT, também há uma referência constante a Alguém que viria para redimir o povo de Deus, não somente Israel como também os Seus eleitos de toda raça e tribo. Embora já haja prenúncios dessa eleição e redenção universal nas histórias de indivíduos tais como Rute e Naamã, os profetas foram os que expuseram com máxima clareza a universalidade da graça eletiva de Deus (Is 11.10; 56; Mq 5.8; Rm 9.24, 30; 11.12-13; At 15). Todos aqueles que foram eleitos e predestinados para se tornarem o povo de Deus, tantos os judeus como os gentios, realmente participariam da aliança. Mas isso, somente através dAquele que seria o Mediador eleito (Is 42.1ss.; 53.1ss.; cf. Mt 12.18).

No NT, as doutrinas veterotestamentárias da eleição e da predestinação são expandidas e esclarecidas. Não houve tentativas de rejeitá-la nem de alterá-las, mas recebem um escopo mais claramente universal. Cristo declarou que Ele era o Mediador citado no AT, e que a Ele o Pai dera Seu povo eleito (Mc 1.15; Lc 4.21; Jo 5.39; 10.14ss.). Além disso, afirmou com muita clareza que Ele viera dar a Sua vida como Redentor do Seu povo. É esse o tema de Seu sermão em Jo 10 e de Sua oração pelos Seus em Jo 17. Prometeu que a totalidade do Seu povo viria a Ele e perseveraria na sua fé até à vida eterna (Jo 6.39, 65; 10.28ss.). É verdade que, como o Filho encarnado de Deus, Sua justiça era tal que a Sua vida, morte, ressurreição eram suficientes, quanto ao seu mérito, para todos os homens; mas como Ele mesmo indicou, a Sua obra mediadora era dirigida somente para a salvação dos Seus (Jo 17). Nisto estava cumprindo o ensino do AT.

Essa também era a posição dos apóstolos. O livro de Atos oferece certo número de exemplos do ensino apostólico sobre essa questão. No seu sermão no dia de Pentecoste, Pedro dá uma indicação clara da soberania de Deus e da responsabilidade do homem (At 2.14ss.) O discurso de Estêvão no capítulo 7, a chamada de Pedro para testemunhar diante de Cornélio (10.24ss.), e várias outras passagens apresentam as mesmas doutrinas. Nas Epístolas de Pedro e de João, bem como no Apocalipse, esses temas da soberania de Deus, da responsabilidade do homem e da eleição e predestinação das pessoas por Deus reaparecem constantemente.

No entanto, o escritor apostólico que dá a exposição mais clara dessa doutrina é Paulo. Embora ele se refira de passagem à doutrina da predestinação em vários trechos, é em Rm 8.29-11.36 que ele expõe essa doutrina detalhadamente e lança mais luz sobre ela em Ef 1. Nesses trechos, ressalta a condição desesperadora do homem na sua pecaminosidade e o fato de que, por causa da desobediência e da rebelião do homem, Deus não somente vira o rosto contra ele como também o endurece na sua pecaminosidade (Rm 9.14ss.). Ao mesmo tempo, entretanto, busca e atrai para Si aqueles que escolheu desde toda a eternidade, redimindo-os e justificando-os em Jesus Cristo (Rm 10.11ss.; Ef 1.4ss.). Em tudo isso, porém, há o mistério da ação soberana

de Deus e a responsabilidade do homem (Rm 9.19; 11.33). E em todas as coisas a glória da justiça de Deus é manifestada (Rm 9.16ss.).

Essas doutrinas continuam levantando dúvidas desde os dias dos apóstolos, mas especialmente a partir da reforma protestante do século XVI, quando foram formuladas com mais exatidão. A despeito da sua base bíblica, tanto os cristãos como os não-cristãos as têm rejeitado por vários motivos. Se todos os seres humanos são pecadores e Deus é soberano, logo, Ele deve ser o autor do pecado e é injusto se castiga alguma pessoa. Além disso, com que base Deus faz a Sua escolha? Ele não é arbitrário? Se não é, não estaria fazendo acepção de pessoas? Se essas doutrinas forem verídicas, não destroem qualquer desejo, e até mesmo qualquer necessidade de o ser humano procurar viver uma vida moral, praticar a justiça, amar a misericórdia e andar humildemente com Deus? Todas essas perguntas são levantadas, e muitos daqueles que assim fazem acham que agora responderam e condenaram com eficácia a doutrina em pauta. Esquecem-se, no entanto, de que todas essas perguntas já tinham sido levantadas nos tempos de Cristo e dos apóstolos (Jo 10.19ss.; Rm 9.19ss.).

Parece claro que essas doutrinas são demonstradas nos dois testamentos, juntamente com uma grande ênfase na justiça e santidade soberanas de Deus. Mas nenhuma explicação adicional é oferecida, e o homem finito não pode ir além daquilo que as Escrituras têm para dizer e, se ele aceitar a autoridade da Bíblia como a Palavra de Deus, nem sequer desejará ir além. Tudo quanto se pode dizer é aquilo que Jó disse quando foi repreendido por Deus (Jó 42.1-6) ou aquilo que Paulo disse ao encerrar a sua exposição dessas doutrinas (Rm 11.33-36). A sabedoria e a graça de Deus estão além da compreensão ou entendimento de qualquer criatura. Somente podemos curvar-nos em adoração e louvor. Aqueles que assim fazem têm dentro de si um senso de conforto e fortaleza que não é deles mesmos, mas que é um dom de Deus para capacitá-los a enfrentar o mundo com confiança e paz de espírito.

W. S. REID

Veja também ELEIÇÃO, ELEITO; REPROVAÇÃO; PRETERIÇÃO.

Bibliografia. L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*; J. Calvino, *Institutas da Religião Cristã* 3:21-24 e *The Eternal Predestination of God*; C. Hodge, *Systematic Theology*, III, cap. 1; J. Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*, cap. 3, B. B. Warfield, *Biblical Doctrine*.

PREEXISTÊNCIA DE CRISTO. A existência de Cristo antes da Encarnação talvez seja "apenas uma inferência posterior simples e contemplativa baseada na glória espiritual do Cristo do presente" (Deissmann); é certo que sua expressão mais clara é encontrada em escritos posteriores que refletem acerca da avaliação messiânica rudimentar e até mesmo adocionista de Cristo na comunidade cristã primitiva (At 2.22-23; 10.38). Mesmo assim, a preexistência está pelo menos subentendida nas palavras do próprio Jesus: "O Filho do homem veio"; ao dono da vinha "restava ainda um, seu filho amado; a este lhes enviou, por fim" (Mc 12.6). Fica explícita nos ditos atribuídos a Jesus no Evangelho segundo João: "Eu desci do céu" (Jo 6.38); "A glória que eu tive junto de ti, antes que houvesse mundo" (Jo 17.5).

Os estudiosos judaicos atribuíam preexistência "ideal" a objetos (a lei, o templo) e a pessoas (Adão, Moisés) profundamente reverenciados, fato esse que talvez seja ecoado por Paulo, ao dizer que Cristo é "o último Adão... do céu" (1 Co 15.45-47). O pensamento grego, refletido em Filo, estava familiarizado com a preexistência das almas. Mas é desnecessário achar nisso mais do que um depósito de terminologia utilizável. A idéia de que o Filho de Deus, eternamente preexistente na glória com o Pai,

encarnou-Se movido pelo amor, era demasiadamente crucial para a fé cristã para depender de coincidências de linguagem para lhe servir de alicerce.

Paulo apela para que haja generosidade, porque Cristo, "sendo rico, se fez pobre" (2 Co 8.9). Conclama os convertidos a viverem como filhos porque "Deus enviou seu Filho" (Gl 4.4); argumenta a favor da abnegação com base no fato de que Cristo, subsistindo em forma de Deus, "a si mesmo se esvaziou" (Fp 2.5-6); argumenta contra o conceito gnóstico do *plērōma* que enche o abismo entre Deus e a criação, que em Cristo "foram criadas todas as coisas... Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas" (Cl 1.16-17). Para exortações pastorais práticas como essas, ninguém argumenta com base em especulações periféricas, mas somente com base em verdades fundamentais já aceitas e bem conhecidas.

O Evangelho e a Epístola de João, tendo por certo que Cristo veio de Deus e voltava para Deus (Jo 13.3), enfatiza o fato de Ele ter sido enviado pelo Pai numa missão divina para expressar o amor divino (Jo 3.16; 1 Jo 4.9-10), uma revelação do Pai por Alguém cujo lugar "está no seio do Pai" (Jo 1.18) — uma Palavra divina, presente quando Deus falou na ocasião da Criação e agora, de novo, transmitindo significado e poder ao mundo (Jo 1). Para João, assim como para Paulo, a salvação da humanidade não deriva de qualquer iniciativa humana, mas do irromper do Filho eterno no tempo. É essa a verdade crucial que está em pauta aqui.

As implicações da preexistência são preocupações do pensamento cristão subseqüente. Ela diminui a humanidade de Jesus? (As controvérsias cristológicas respondem: não — duas naturezas reais coexistem numa só Pessoa). Por que a volta de Cristo está demorando? (O período medieval responde: Deus estava preparando com paciência). A preexistência importa na continuidade da memória entre o Filho eterno e Jesus? (Resposta moderna: não — mas uma consciência *crescente* da Sua unicidade). Mas o fato da preexistência não é questionado, a não ser quando a divindade e a missão divina de Cristo são totalmente negadas.

R. E. O. WHITE

Veja também CRISTOLOGIA; JESUS CRISTO.

Bibliografia. D. M. Baillie, *Deus Estava em Cristo*; H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christ;* O. Cullmann, *The Christology of the NT.*

PREGAR, PREGAÇÃO. No NT, um pregador é uma pessoa que tem o chamado interior da parte do Espírito Santo e o chamado exterior da parte da igreja, e que foi devidamente consagrada para proclamar o evangelho. A tarefa do pregador é falar como testemunha pessoal da revelação de Deus, interpretando-a, explicando-a e aplicando-a às necessidades das pessoas. A definição mais comum da pregação é composta de duas citações de Phillips Brooks: "A pregação é a comunicação da verdade através da personalidade". O Bispo Manning dá uma definição mais teológica quando chama a pregação de "a manifestação da Palavra Encarnada na palavra escrita, através da palavra falada". Henry Sloane Coffin descreveu a pregação como "a verdade através da personalidade a fim de constranger imediatamente a consciência". O homilético de renome Andrew W. Blackwood, Sr., deu duas definições condignas: "A pregação é a verdade divina pronunciada por uma personalidade escolhida, a fim de satisfazer a necessidade humana", e "pregação significa interpretar a vida hoje, à luz das Escrituras, de modo que as necessidades do ouvinte sejam satisfeitas agora, e o ouvinte seja orientado na realização da vontade de Deus amanhã".

A Pregação na Bíblia. No AT, as palavras empregadas são: *qōhelet*, "pregador";

bāśar, "contar boas novas"; *qārā', "chamar ou proclamar"*; *qᵉrî'â*, "pregação." O NT usa *euangelizō* para "anunciar boas novas"; *kēryx*, "arauto"; *kēryssō*, "proclamar como arauto"; *diangellō*, "proclamar" ou "tornar público"; *katangellō*, "proclamar solenemente". Nos dois testamentos, as palavras usadas para denotar a pregação possuem o elemento essencial de proclamar ou anunciar. O pregador é aquele que proclama a mensagem que foi recebida de Deus. Desse modo, numa das preleções na Universidade de Yale sobre pregação, certo professor disse: "Todo pregador deve receber a sua comunicação diretamente da parte de Deus, e o propósito constante de sua vida deve ser recebê-la de modo inadulterado e entregá-la sem adição ou subtração". Bonhoeffer refere-se a isso quando diz: "Ele coloca a Sua Palavra na nossa boca. Ele deseja que ela seja falada através de nós. Se impedirmos a Sua Palavra, o sangue do irmão que está em pecado estará sobre nós. Se cumprirmos a Sua Palavra, Deus salvará o nosso irmão através de nós".

Os primórdios da pregação encontram-se no AT. Ali, conforme alusões no NT, "Também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão" (Jd 14); e Noé é chamado "pregador da justiça" (2 Pe 2.5). As bênçãos de Isaque e de Jacó são exemplos do discurso formal, religioso, num estilo poético. O livro de Deuteronômio é uma série de sermões que repetem, expandem e reforçam boa parte da legislação de Moisés.

Desde os tempos de Samuel até os de Jeremias, aconteceu o grande período profético da história de Israel. Dentro desse período surgiram Samuel, Natã, Gade, Azarias, Elias, Eliseu, Joel, Miquéias, Micaías, Isaías, Jeremias e outros. Esses "pregadores" vinham ao povo e aos reis com suas mensagens da parte de Deus. Suas mensagens freqüentemente começavam com a frase: "Assim diz o SENHOR". Imploravam, advertiam, repreendiam, encorajavam; falavam de julgamentos; inspiravam com promessas fulgurosas da glória do porvir. Os relances que possuímos destes profetas revelam a grandeza do seu caráter, a força da sua influência e o valor permanente das suas mensagens.

O último período da profecia hebraica estendeu-se de Ezequiel e Daniel a Malaquias, do Exílio à restauração e depois disso. Durante esse período, o caráter e a influência da profecia não se alterou notavelmente. Continuava sendo a voz de Deus através de pessoas escolhidas para Seu povo escolhido. Ainda falava à vida e aspirações religiosas do povo, pregando para o presente, mas também apontando para o futuro.

Durante o período intertestamentário, houve um importante progresso com relação à pregação. Esse progresso ocorreu em conexão com os cultos na sinagoga. Uma parte importante do culto veio a ser a explicação das Escrituras, que eram lidas e depois interpretadas. Sinais desse fato acham-se em Neemias 8 e se referem à pregação de Esdras. O NT registra que tanto Jesus como os discípulos faziam uso do culto na sinagoga para pregar o evangelho.

João Batista era o elo de ligação entre o AT e o NT. Ele foi o último e o maior dos profetas e o primeiro pregador da nova era. João era marcado pela força de caráter juntamente com uma personalidade poderosa. Anunciou a vinda imediata do reino de Deus prometido. O Messias prometido agora estava para chegar, e João era apenas uma voz que preparava o caminho. Conclamava para um arrependimento sincero e comprovado, que seria simbolizado pelo ato do batismo. João não fazia uso das sinagogas, mas pregava ao ar livre perto dos rios onde os batismos eram realizados. Recebeu o mais alto louvor possível de Jesus, que disse a respeito dele: "Entre os nascidos de mulher, ninguém apareceu maior do que João Batista" (Mt 11.11).

O fundamento da pregação também se encontra no exemplo de Jesus, conforme George Buttrick demonstrou em suas preleções sobre pregação na Universidade de

Yale: *Jesus Came Preaching* ("Jesus Veio Pregando"). Ao compararmos a pregação de Jesus com a de João Batista, podemos ver tanto semelhança como diferença. Os dois falavam do reino de Deus. Mas cada vez mais, Jesus interpretava as promessas no sentido de serem cumpridas nEle mesmo. Proclama que Ele mesmo é o cumprimento da profecia, como o Filho e, portanto, o Revelador de Deus. Falava a respeito de Si mesmo como o Salvador e Libertador das pessoas: Ele é o Caminho para Deus, o Bom Pastor que deu Sua vida pelas ovelhas, o Redentor que daria a Sua vida como resgate por muitos. Ele é o Seu próprio evangelho.

Ao contrário de João Batista, Jesus conclama as pessoas a terem fé no Senhor que agora chegou. Ele oferece a Si mesmo e a Sua obra para a aceitação dos Seus ouvintes. Ele é a revelação e a concretização dos modos graciosos de Deus com as pessoas, e deve ser recebido como tal, e ser objeto da fé.

Jesus pregava em várias localidades, para auditórios de tamanhos variados. Às vezes falava a grupos pequenos, e em outras ocasiões, a vastas multidões. Às vezes, interpretava as Escrituras num culto da sinagoga, enquanto que em outras ocasiões pregava nos campos ou à beira mar. A pregação de Jesus era marcada por autoridade e por uma confiança serena em Deus, em Si mesmo, e na Sua missão e mensagem. Às vezes, trovejava o juízo, em outras ocasiões fazia convites com ternura. Na Sua pregação, harmonizava parábolas, aforismos, argumentos e exposição bíblica.

Os evangelhos registram duas ocasiões em que Jesus enviou grupos de discípulos em missões de pregação. Deu-lhes a sua mensagem, juntamente com instruções práticas sobre como deviam cumprir o seu ministério. O livro de Atos retrata os discípulos esperando pela promessa do Espírito em Jerusalém. Atos e as epístolas oferecem exemplos da pregação apostólica depois do Pentecoste. Essa pregação era marcada por um poder raramente visto em épocas subseqüentes. É possível que isso tenha acontecido porque os apóstolos dependiam mais da obra do Espírito Santo. O conteúdo da pregação primitiva é cristocêntrico — a vida, a morte, a ressurreição e a segunda vinda de Jesus Cristo. Cristo era o tema central e dominante do evangelho. Havia uma conclamação ao arrependimento e à fé.

Na pregação dos apóstolos achamos os dois elementos permanentes da pregação cristã: a evangelização e a instrução. Apresentam-se livremente a todas as pessoas as reivindicações e exigências do evangelho. Há, também, instrução pública regular para os crentes nos cultos baseados nas Escrituras. A pregação de João Batista era transicional, a pregação de Jesus era sem igual, enquanto a pregação dos apóstolos e da igreja primitiva fica sendo o nosso modelo.

A Pregação na História Eclesiástica. Depois da morte dos apóstolos e dos seus cooperadores na igreja primitiva, há um declínio da pregação até que, gradativamente, seu poder aumenta até alcançar um nível alto nos séculos IV e início do V. A partir daí, a pregação cai numa longa noite de obscuridade e fraqueza, começando a se reavivar com a pregação das Cruzadas e a ascensão do escolasticismo. Chegou à sua forma medieval no século XIII. Em seguida, há um novo decréscimo geral em pureza e poder. A reforma aparece como outra grande onda que desenvolve lentamente a força até encontrar seu auge na primeira parte do século XVI. Depois da reforma, com a fragmentação da igreja visível, a pregação é marcada pela diversidade ao espalhar-se de país em país e de denominação em denominação. Cada país, e cada denominação, tem seus picos de poder na pregação.

As tendências contemporâneas na pregação incluem a pregação litúrgica, a pregação holística, a pregação baseada na teoria das comunicações, a pregação da libertação (alguns homiléticos incluem nessa categoria a pregação negra e feminista), a pregação que se fundamenta na teoria da lingüística, a pregação da situação vivencial,

a pregação indutiva e a pregação narrativa. Há uma renovação do interesse pela pregação teológica.

John R. W. Stott, em *Between Two Worlds* ("Entre Dois Mundos"), começa e termina dizendo: "A pregação é indispensável ao cristianismo". Nisto, concorda com E. C. Dargan e muitos outros que têm estudado a história do cristianismo. Enquanto o cristianismo continuar sendo uma religião da Palavra de Deus, haverá necessidade de pregadores para interpretarem aquela Palavra de tal maneira que o povo de Deus receba a ajuda divina para a vida diária. A igreja cristã crescerá, florescerá e cumprirá os propósitos de Deus para ela somente à medida que houver pessoas que correspondam à chamada de Deus para pregar aquela Palavra que produz a fé e a vida. P. T. Forsyth tinha razão quando disse: "Com a pregação, o cristianismo fica em pé ou cai, porque trata-se da declaração de um evangelho".

J. S. BAIRD

Bibliografia. Y. Brilioth, *A Brief History of Preaching*; J. A. Broadus, *Lectures on the History of Preaching* e *On the Preparation and Delivery of Sermons;* E. C. Dargan, *A History of Preaching: From the Apostolic Fathers to the Great Reformers* e *A History of Preaching: From the close of the Reformation to the End of the Nineteenth Century;* H. Davies, *Varieties of English Preaching 1900-1960;* J. Ker, *Lectures on the History of Preaching;* F. R. Webber, *A History of Preaching in Britain and America*, 3 vols.; J. E. Baird, *Preparing for Platform and Pulpit*; J. D. Baumann, *An Introduction to Contemporary Preaching*; D. W. C. Ford, *The Ministry of the Word*; R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching;* H. W. Robinson, *A Pregação Bíblica*; W. E. Sangster, *The Craft of the Sermon*; R. E. O. White, *A Guide to Preaching.*

PRELAZIA. Esse termo é derivado da palavra do latim medieval *praelatus*, um oficial civil ou religioso de alta categoria. Refere-se ao tipo de governo eclesiástico em que o controle é exercido por bispos, arcebispos, metropolitanos e patriarcas. No catolicismo romano, os dignitários como abades, prepósitos, núncios e prefeitos apostólicos estão incluídos entre os prelados. Na Igreja Anglicana, os bispos e os arcebispos são considerados prelados.

Entre as denominações não-episcopais, "prelazia" e palavras correlatas freqüentemente têm sido usadas de modo hostil contra o sistema episcopal; o que acontecia especialmente entre os puritanos e batistas na Inglaterra e os presbiterianos escoceses no século XVII, quando os Stuarts estavam tentando impor sobre eles o sistema episcopal.

D. G. DAVIS

PRESBÍTERO. No AT. Os "anciãos do povo" ou os "anciãos de Israel" são freqüentemente associados a Moisés quando este lidava com o povo (Ex 3.16; 4.29; 17.5; 18.12; 19.17; 24.1, 11; Nm 11.16). Posteriormente, administram o governo local (Jz 8.14; Js 20.4; Rt 4.2) e participam dos negócios da nação (1 Sm 4.3) mesmo depois da instituição da monarquia (1 Sm 8.4; 30.26; 2 Sm 3.17; 5.3; 1 Rs 21.8). Galgam nova preeminência durante o exílio (Jr 29.1; Ez 7.1; 14.1; 20.1) e depois da volta do exílio, estão associados tanto ao governador nas suas funções (Ed 5.9ss.; 6.7) quanto à administração local (Ed 10.14). Em si mesmos, têm certas funções jurídicas (Dt 22.15; 25.7ss.) e associam-se aos juízes, que provavelmente são escolhidos dentre os "anciãos" (ou "presbíteros"), para administração e execução da justiça (Dt 16.18; 21.2ss.; Ed 7.25; 10.14). Além disso, estão associados a Moisés e Arão na transmissão

da palavra de Deus ao povo (Ex 3.14; 4.29; 19.7) e na representação do povo diante de Deus nas ocasiões grandiosas (Ex 17.5; 24.1; Nm 11.16). Cuidam dos preparativos para a páscoa (Ex 12.21).

Outras nações tinham anciãos (cf. Gn 50.7; Nm 22.7), o direito ao título estava ligado à idade, o respeito de que o indivíduo gozava, ou ao cargo específico ocupado na comunidade (cf. o *alderman* saxônico, o *senator* romano, a *gerousia* grega). O ancião em Israel obtinha inicialmente, sem dúvida, sua autoridade e seu status, bem como seu nome, da sua idade e da sua experiência.

No período dos macabeus, o título "anciãos de Israel" é aplicado aos membros do Sinédrio judaico que, segundo se considerava, tinha sido estabelecido por Moisés quando nomeou os setenta anciãos em Nm 11.16ss. No nível local, uma comunidade de 120 (cf. At 1.15) ou mais, podia nomear sete anciãos (Mishna, *Sanhedrin* 1.6). Estes eram chamados os "sete de uma cidade", e é possível que os sete que foram nomeados em Atos 6 fossem considerados anciãos desse tipo (cf. D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism,* 237). Nos evangelhos, os anciãos estão associados com os escribas e com os sacerdotes principais que fizeram padecer Cristo (Mt 16.21; 27.1) e os apóstolos (At 6.12).

No NT. Os anciãos ou "presbíteros" (*presbyteroi*) aparecem já no início da vida da igreja, e assumem posição juntamente com os apóstolos, profetas e mestres. Em Jerusalém, estão associados a Tiago no governo da igreja local da maneira usada na sinagoga (At 11.30; 21.18), mas em associação aos apóstolos compartilham, também, do governo mais amplo, tipo Sinédrio, da igreja inteira (At 15.2, 6, 23; 16.4). Um apóstolo pode ser um presbítero (1 Pe 5.1).

Os presbíteros não aparecem em Antioquia durante a estada de Paulo (At 13.1), nem são mencionados nas primeiras epístolas dele. É possível que o governo eclesiástico fosse questão de importância secundária naquele período. Mesmo assim, Paulo e Barnabé, em sua primeira viagem missionária, promoveram a eleição de presbíteros em todas as igrejas que fundaram (At 14.23).

Os presbíteros aos quais Paulo dirigiu a palavra em Éfeso (At 20.17ss.) e aqueles aos quais 1 Pedro e Tito falam, têm um lugar decisivo na vida da igreja. Além da sua função de humilde supervisão pastoral, deles depende, em grande medida, a estabilidade e a pureza do rebanho quando as tentações e crises se aproximam. Ocupam uma posição de autoridade e de privilégio que pode ser abusada. São co-participantes do ministério de Cristo entre o rebanho (1 Pe 5.1-4; At 20.28; cf. Ef 4.11).

É asseverado freqüentemente que nas igrejas gentias o nome *episkopos* é usado como substituto de *presbyteros*, com significado idêntico. Parece que as palavras são intercambiáveis em At 20.17, 18 e Tt 1.5-9. Mas, embora todos os *episkopoi* sejam indubitavelmente *presbyteroi*, não fica claro se o inverso sempre se aplica. A palavra *presbyteros* indica principalmente o status de "ancião", ao passo que *episkopos* denota a função de pelo menos alguns dos anciãos. Mas é possível que tenha havido "presbíteros" que não eram *episkopoi.*

Em 1 Tm 5.17, o ensino é considerado uma função desejável do presbítero, e não somente a da supervisão. É provável que, quando os apóstolos, mestres e profetas, em suas viagens, já não podiam ministrar a toda a igreja, a função do ensino e da pregação recaísse sobre os presbíteros locais, e assim, desenvolver-se-ia o cargo de presbítero, e as qualificações dos presbíteros. Isso, por sua vez, pode ter levado a uma distinção dentro do presbiterado. A presidência do grupo local de presbíteros, tanto na disciplina da congregação, quanto na celebração da Ceia do Senhor, tenderia a ser um cargo permanente, exercido por um só homem.

O "presbítero" em 2 e 3 João refere-se meramente a alguém que gozava de alta estima dentro da igreja. Os vinte e quatro anciãos que com tanta freqüência aparecem nas visões do livro de Apocalipse são exemplos de como toda a autoridade deve adorar humildemente a Deus e ao Cordeiro (Ap 4.10; 5.8-10; 19.4). Deve-se notar que até mesmo esses *presbyteroi*, segundo parece, ministram no céu à igreja na terra (Ap 5.5, 8; 7.13).

Na História da Igreja. Na época da Reforma, Calvino entendeu que o cargo de presbítero era uma das quatro "ordens ou cargos" que Cristo instituíra para o governo normal da igreja, sendo que as outras eram: pastores, mestres e diáconos. Os presbíteros, como representantes do povo, eram responsáveis pela disciplina, lado a lado com os pastores ou bispos. Na Escócia, posteriormente, o presbítero recebia uma ordenação vitalícia, sem a imposição das mãos, e tinha o dever de examinar os candidatos à comunhão da igreja e de visitar os enfermos, sendo incentivado a ensinar. Surgiu a teoria, através de 1 Tm 5.17, de que os ministros e os demais presbíteros eram da mesma ordem, e que os ministros eram presbíteros quer ensinavam, e os demais, presbíteros que governavam. De modo global, no entanto, a Igreja Presbiteriana tem sustentado que há uma distinção entre a ordenação ao ministério e a ordenação ao presbiterado, sendo que o tipo de ordenação é determinado segundo a sua finalidade. O presbítero tem sido considerado representante do povo (sem, porém, ter sido nomeado pelo povo, e sem ser responsável diante deste) na organização dos assuntos da igreja, e tem cumprido muitas das funções que, no NT, são próprias do diaconato. O padrão da obra do presbítero dentro da igreja corresponde estreitamente àquele do "ancião do povo" no AT.

R. S. WALLACE

Veja também GOVERNO ECLESIÁSTICO.

Bibliografia. T. M. Lindsay, *The Church and Ministry in the Early Centuries*; B. H. Streeter, *The Primitive Church*; G. D. Henderson, *The Scottish Ruling Elder*; J. M. Ross, *What Is an Elder?* A. A. Hodge, *What Is Presbyterianism?* G. Bornkamm, *TDNT*, VI, 651ss.

PRESCIÊNCIA. As Escrituras falam da presciência ou previsão de Deus a respeito dos eventos futuros. A presciência, portanto, é um aspecto da onisciência de Deus. Todas as coisas passadas, presentes e futuras, externas e internas, materiais, intelectuais e espirituais são claras diante de Deus. O Senhor tem todo o conhecimento acerca de todas as coisas (1 Sm 2.3; 1 Jo 3.20). Todas as criaturas estão descobertas diante dos Seus olhos (Hb 4.13). Israel não se oculta dEle (Os 5.3). Ele conhece todo pecado secreto (Sl 90.8). Seu conhecimento é maravilhoso demais para nós, sendo que abrange nossas palavras, nossos pensamentos e a totalidade do nosso ser (Sl 139). Ele conhece todos os caminhos de todas as Suas criaturas; nenhum pardal cai sem o Seu consentimento (Mt 10.29). Ele anota as nossas aflições (Sl 56.8). Ele conhece o caminho dos justos (Sl 1.6) e não ignora, não é insensível nem fraco quando os maus afligem o Seu povo (Sl 94.5ss.). Seu conhecimento é completo e não dá espaço para qualquer confusão, obscuridade, deficiência nem erro. É como a plena luz do dia: Deus é luz, e nEle não há treva alguma (1 Jo 1.5).

A onisciência inclui naturalmente a presciência. Deus sabe não apenas o que está acontecendo ou o que já aconteceu. Ele sabe o que ainda vai acontecer. Esse fato é ressaltado mais claramente em Is 40ss. Deus anuncia com firmeza a queda da Babilônia e a libertação do Seu povo. Desafia todos para que compareçam e demonstrem conhecimento comparável: "Anuncia-nos as coisas que ainda hão de vir" (41.23);

"Novas coisas eu vos anuncio; e, antes que sucedam, eu vo-las farei ouvir" (42.9). E não é apenas aqui que a presciência de Deus é demonstrada; ela subjaz o elemento da predição em toda a profecia. Micaías prediz a Acabe o fim deste (1 Rs 22.13-24). Eliseu anuncia o socorro que virá para Samaria (2 Rs 7). Jeremias e Ezequiel declaram a inevitabilidade da queda de Jerusalém. Daniel oferece visões a respeito de eventos futuros complexos (11.2ss.). Os pormenores a respeito do Messias vindouro incluem Sua descendência davídica (Is 11.1), Seu nascimento em Belém (Mq 5.2), Sua morte entre os perversos e Sua sepultura com os ricos (Is 53.9). É verdade que o pleno conhecimento do passado e do presente também pertence exclusivamente a Deus, mas o conhecimento perfeito do futuro é uma marca específica da divindade; que a humanidade, não tendo acesso a tal conhecimento, persistentemente nega ou menospreza – *e.g.*, no seu modo de lidar com o elemento de predição nas Escrituras.

A presciência tem uma relação óbvia com a eternidade divina. Deus é "o Alto, o Sublime, que habita a eternidade" (Is 57.15). "Mil anos, aos teus olhos, são como o dia de ontem que se foi" (Sl 90.4; cf. 2 Pe 3.8). O passado, o presente e o futuro são todos presentes para Deus. Ele vê o fim desde o início e o início no fim. O tempo, por fazer parte da criação, não limita a Deus. Como Senhor do tempo, Ele não vive nem age limitado ao tempo. Ele o "abrange", por existir antes dele, juntamente com ele e depois dele. Possuindo conhecimento total daquilo que existiu e existe, Ele também tem conhecimento de tudo quanto virá a existir.

A presciência de Deus está relacionada à Sua vontade e Seu poder. Aquilo que Ele sabe, não o sabe como mera informação. Não é nenhum mero espectador. Aquilo que sabe de antemão é aquilo que Ele ordena. Ele o determina. No Seu desafio aos deuses em Is 40ss, Ele pode "desde o princípio anunciar o que há de acontecer, e desde a antigüidade as coisas que ainda não sucederam" porque "O meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade" (46.10). E Ele sabe não apenas porque Ele determina. "Eu o disse, eu também o cumprirei" (46.11); "Agindo eu, quem o impedirá?" (43.13).

Por causa da totalidade da vontade e do poder na presciência de Deus, o prefixo "pré" na palavra tem um sentido mais do que temporal. Com Seu conhecimento prévio das coisas, Deus é a pressuposição da existência delas. Conforme diz Agostinho, conhecemos as coisas porque existem, mas as coisas existem porque Deus as conhece. Tudo quanto existe, existe primeira e eternamente no conhecimento que Deus tem dele. Não devemos forçar essa declaração a ponto de dizer que Sua presciência é a causa de todas as coisas. Deus sabe o que é possível e o que é real, mas Ele não o causou. Conhece, também, o diabo e o pecado, mas claramente não é a causa deles. Além disso, Ele conhece as decisões contingentes das vontades humanas, mas somente as causa à medida que têm a sua origem nEle. A presciência é a pressuposição de todas as coisas como a presciência que Deus tem da vontade e do poder.

No que diz respeito às decisões das vontades humanas, parece surgir uma colisão entre a presciência divina e a liberdade humana. Deus conhece claramente e ordena tudo de antemão. Nada que existe fora dEle restringe nem condiciona Sua própria liberdade. Ele sempre é livre para ser Ele mesmo e para determinar e agir como tal. Assim ficam excluídos o panteísmo, o dualismo e toda forma de pelagianismo. Apesar disso, as Escrituras ensinam com igual clareza a responsabilidade humana na decisão moral (cf. At 4.27-28; Ef 1.11; Rm 8.29-30 quanto à soberania divina; Dt 30.19; 1 Rs 18.21 quanto à responsabilidade humana). A presciência divina não deve ser confundida com o determinismo nem com o fatalismo, por mais difícil que seja conciliar a presciência divina e a escolha humana.

A tarefa de colocar juntas essas duas verdades bíblicas tem levado, por um lado,

a algumas distinções válidas e importantes. Assim, o necessário conhecimento que Deus tem de Si mesmo distingue-se do livre conhecimento acerca das Sua criaturas. Seu conhecimento especulativo ou contemplativo é distinto do Seu conhecimento prático ou ativo. Seu conhecimento das possibilidades é distinto do Seu conhecimento das realidades. Seu conhecimento aprovador do bem é distinto do Seu conhecimento desaprovador do mal (cf. o "nunca vos conheci" em Mt 7.23). Nem todas as coisas são conhecidas por Deus da mesma maneira.

Por outro lado, têm surgido algumas diferenciações mais dúbias. Molina, por exemplo, postulava um conhecimento "intermediário" entre o conhecimento necessário de Deus, e Seu conhecimento livre — *i.e.*, um conhecimento daquilo que é apenas condicionalmente futuro, daquilo que pode ter acontecido, ou que poderá acontecer dependendo de certas contingências, decisões ou circunstâncias (cf. 1 Sm 23.11-12; Mt 11.21-22). Armínio, focalizando especialmente a predestinação, fez uma separação entre a presciência de Deus e Sua preordenação. Deus preordena a salvação de todos aqueles que, libertos pelo Seu Espírito, confiam em Cristo, e Ele tem presciência daqueles que farão essa decisão e permanecerão fiéis a ela. Segundo essa opinião, nem a preordenação nem a presciência afetam a decisão individual, mas isto rompe a corrente de Rm 8.29-30 e despoja a preordenação da sua razão de ser, além de separar o conhecimento de Deus da Sua vontade e do Seu poder.

Talvez uma abordagem mais frutífera seja o reconhecimento de que, quer na providência, quer na predestinação, a presciência divina significa que Deus é realmente a pressuposição de todas as coisas, inclusive as nossas vontades, escolhas e decisões. Nada que possamos fazer poderá informá-lO, nem surpreendê-lO, nem impor condições a Ele. Ele nos conhece de modo onipotente por ser nosso Criador e Senhor. Ele, porém, não nos destrói com esse conhecimento, mas com ele origina e garante a nossa liberdade autêntica. É somente como pecadores que se opõem à vontade de Deus que experimentamos a Sua presciência como um fardo e servidão. A liberdade verdadeira, no entanto, não subentende a possibilidade de desafiar a Deus, mas sim, a de servi-lO. Somos conhecidos de antemão e preordenados dentro da verdadeira auto-determinação, que não vê problema em ser auto-determinação dentro e debaixo da presciência divina.

G. W. BROMILEY

Veja também ELEIÇÃO, ELEITO; SCIENTIA MEDIA.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics* II/1, 552ss.; 558ss.; R. Bultmann, *TDNT*, I, 689ss., 515-16.

PRESENÇA DIVINA. Na Bíblia, a palavra "face" ou "rosto" (hb. *pānîm*; gr. *prosōpon* ou *enōpion*, "em face de") são normalmente usadas para indicar presença. Quando é aplicada a Deus, parece haver três sentidos principais. Em primeiro lugar, há a presença geral e inescapável de Deus conforme é descrita em Sl 139.7ss. Em segundo lugar, há a presença especial de Deus entre o Seu povo ou entre as nações, para salvar ou para condenar (cf. Ex 33.14; Na 1.5). Esse fato é expressado, ainda, pela habitação divina no tabernáculo e no templo (cf. Sl 48), e especialmente pela vinda de Jesus Cristo como Emanuel (Mt 1.23; Jo 1.14), pela Sua presença contínua com Seus discípulos pelo Espírito Santo (Mt 28.20; Jo 14.16-17) e pela Sua vinda final na glória (1 Ts 2.19). Em terceiro lugar, há a presença de Deus no céu, diante dela os anjos ficam em pé (Lc 1.19), à sua face não pode haver nenhuma jactância de justiça própria (1 Co 1.29), os ímpios serão banidos dela com destruição eterna (2 Ts 1.9), mas os crentes serão apresentados imaculados em virtude da obra de Cristo (Jd 24), desfrutando assim,

conforme o salmista ousava esperar, a plenitude da alegria (Sl 16.11; cf. 73.23-24).

Pode-se notar que a ênfase da Bíblia não recai na presença divina como uma imanência geral, daí a naturalidade com que se pode dizer que Jonas procurou fugir da presença de Deus (Jn 1.3), ou que os adoradores comparecem diante da presença de Deus (Sl 95.2). Para o homem pecaminoso que não pode ver a Deus nem suportar a Sua presença, o que importa é a consciência especial da Sua presença na salvação e a aceitação final do crente justificado na Sua presença eterna. A presença de Deus entre o Seu povo no novo céu e na nova terra é o alvo da obra divina, conforme é iniciada pela Encarnação e desfrutada no Espírito Santo, mas que será consumada somente no último dia: "Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus e Deus mesmo estará com eles" (Ap 21.3). Essa imanência final, no entanto, não pode ser conhecida e desfrutada pelos pecadores apenas em virtude da onipresença divina (Ap 21.8). Somos recebidos na presença eterna de Deus somente se tivermos recebido primeiramente a presença de Deus conosco na Pessoa de Jesus Cristo (Jo 1.12).

G. W. BROMILEY

Veja também DEUS, DOUTRINA DE; DEUS, ATRIBUTOS DE.

PRESENÇA REAL. Essa expressão faz referência à presença de Cristo no sacramento da Santa Ceia. No sentido mais geral, não se pode objetar a ela, porque todos os cristãos podem concordar que Cristo realmente está presente pelo Espírito Santo quando se reúnem em nome dEle. Teologicamente, no entanto, a palavra "real" indica uma forma ou entendimento particular da presença em termos da filosofia realista. Segundo esse conceito, a suposta substância do corpo de Cristo é uma realidade à parte dos seus "acidentes" ou manifestações físicas específicas. Supõe-se que essa substância está presente nos acidentes do pão e do vinho, ou sob sua forma, e em substituição a (ou, conforme Lutero diria, em conjunção com) sua própria substância. Não há, no entanto, nenhuma base bíblica para essa interpretação e, na teologia da reforma, é rejeitada e substituída por um conceito mais bíblico da presença.

G. W. BROMILEY

Veja também TRANSUBSTANCIAÇÃO; CONCOMITÂNCIA; CEIA DO SENHOR, CONCEITOS DA.

PRETERIÇÃO. Uma palavra derivada do latim *praeter*, que significa "além" ou "passado", e *praeteritus*, que significa "aquilo que foi preterido". Na teologia, é usada para referir-se à preterição da parte de Deus dos não-eleitos, aos quais Ele permite que sigam seu próprio caminho e pereçam por causa dos seus pecados. O *Webster's Dictionary* diz que é uma doutrina do calvinismo, mas não parece ser o caso, porque Calvino falava em termos de reprovação. A palavra "preterição" foi, porém, usada por teólogos que seguiam Calvino no século XVII, tais como aqueles que redigiram a Confissão de Fé de Westminster. Nela, a ênfase recai sobre a decisão e a ação do homem, mais do que sobre o decreto divino. Paulo parece falar disso em Rm 9.22-23, mas como preliminar para o endurecimento e a condenação do pecador por parte de Deus.

W. S. REID

Veja também REPROVAÇÃO; ELEIÇÃO, ELEITO; PREDESTINAÇÃO.

Bibliografia. A. A. Hodge, *A Commentary on the Westminster Confession of Faith.*

PRIMOGÊNITO. A primogenitura, o direito exclusivo de herança que pertence ao que nasce primeiro, remonta até aos tempos dos patriarcas. Ismael, embora fosse o filho mais velho de Abraão, não é considerado um primogênito, porque sua mãe era escrava (Gn 21.10). Esaú vendeu sua primogenitura e assim colocou-se sob acusação de profanidade, por ter desprezado seu direito de herança (Gn 25.33).

A idéia do primogênito no NT é indicada por *prōtotokos*, que ocorre oito vezes, sendo que a maioria delas se refere a Cristo, às vezes historicamente, às vezes figuradamente. O texto grego de Sl 89.27 sugere que o termo é um título messiânico. O NT alude a Cristo como primogênito em três aspectos. (1) Em Cl 1.15 Ele é chamado "o primogênito de toda a criação", e Hb 1.6 também O descreve com essa palavra. Os arianos usavam essas passagens como evidências de nosso Senhor ter sido um ser criado, mas o modo correto de entender o termo está implícito no contexto de Colossenses, a saber: que refere-se ao Cristo pré-encarnado. Além disso, o termo declara que Cristo é o Senhor da criação, pois como Primogênito é herdeiro da ordem criada. (2) Cl 1.18 e Ap 1.5 empregam "primogênito" num sentido semelhante às primícias em 1 Co 15.20. Cristo é as primícias dos que morreram, porque foi Ele o primeiro a ser ressuscitado. (3) Rm 8.29 ensina que Cristo é "o primogênito entre muitos irmãos", o que afirma que os crentes se juntaram à família da qual Cristo é o Filho mais velho. Hb 12.23 transmite a idéia de que todos os que crêem recebem a condição de filhos primogênitos e, portanto, herdeiros de Deus.

D. H. WALLACE

Bibliografia. W. Michaelis, *TDNT*, VI, 871ss.; K. H. Bartles, *NDITNT*, III, 730ss.

PRINCIPADOS E POTESTADES. O apóstolo Paulo parece ter tirado esta expressão do pensamento apocalíptico judaico posterior, onde era aplicada a seres intermediários abaixo de Deus e acima do homem. À parte de passagens onde há referência inconfundível às autoridades humanas (Rm 13.1-3; Tt 3.1), principados (*archai*) e autoridades (*exousiai*) ou potestades (*dynameis*) referem-se a inteligências cósmicas, ocasionalmente angelicais, mas geralmente demoníacas (Rm 8.38; 1 Co 15.24; Ef 1.21; 3.10; Cl 1.16; 2.10; 2.15). Outras potestades espirituais semelhantes são domínios (*kyriotētes*, Ef 1.21; Cl 1.16), tronos (*thronoi*, Cl 1.16), e os poderosos (*archontes*) desta época (1 Co 2.6). Não há, nas evidências no NT, alguma base que possibilite classificar esses poderes espirituais numa hierarquia, nem para atribuir significados distintivos a cada um deles. Pelo contrário, Paulo era impaciente em relação a tais questões na sua Epístola aos Colossenses, onde refutou a heresia da angelolatria.

A história dos principados e das potestades pode ser apresentada por um drama em seis atos:

1. *Criação.* No plano da criação, essas potestades foram designadas para serem espíritos bons. Foram criadas por Cristo e sujeitas ao Seu senhorio (Cl 1.16).

2. *Queda.* Por razões não reveladas no NT, alguns espíritos separaram-se de Cristo (Jd 6) num rompimento de proporções cósmicas (2 Pe 2.4), tendo necessidade de expiação (Cl 1.20).

3. *Derrotados por Cristo.* No Seu ministério, Jesus resistiu à tentação satânica (Lc 4.1-13) e derrotou espíritos malignos (Lc 4.35), delegando esse mesmo poder aos Seus discípulos (Mc 3.15). Na Sua morte, Ele desarmou as forças do mal (Cl 2.14-15). Na Sua ressurreição e exaltação, Ele as sujeitou ao Seu senhorio (Ef 1.20-22; 4.8; 1 Pe 3.22). Os cristãos estão entronizados com Cristo e compartilham da vitória e devem viver de modo coerente com essa posição (Cl 2.20-3.4).

4. *Seus Conhecimentos.* As potestades espirituais, que não são oniscientes, aprendem sobre a multifacetada sabedoria de Deus observando a experiência histórica da igreja (Ef 3.10).

5. *A Guerra Contínua.* Embora sejam derrotados e sujeitos à instrução, os poderes espirituais ainda não se renderam. Os vestígios do seu poder continuam a corromper os desobedientes (Ef 2.2). Os inimigos mais poderosos e enganosos dos cristãos continuam sendo demoníacos (Ef 6.12), mas o poder de Deus é mais forte (Ef 6.10-11) e nenhum poder maligno separará o cristão do amor de Deus (Rm 8.38-39).

6. *A Derrota Total.* Os dias dessa guerra estão contados e o resultado é garantido. Com a consumação do reino de Deus, os poderes malignos serão despojados de toda a sua eficácia perniciosa (1 Co 15.24).

Um novo modo de entender os principados e as potestades tem sido defendido com confiança cada vez maior por estudiosos desde a Segunda Guerra Mundial. O historiador Rupp aplica a expressão a estruturas econômicas, sociais e políticas. Sua justificativa é que a mesma incapacidade sentida por "pessoas pequenas" quando os eventos avançam muito rapidamente para elas pode ser descrita miticamente em termos de poderes demoníacos (como no NT) ou sociologicamente em termos de estruturas desumanizantes (como nos dias de hoje). Caird aplica o termo aos poderes do Estado, da religião oficializada e da natureza. Berkhof sustenta que Paulo, embora tivesse tomado a expressão da apocalíptica judaica, demitologizou-a: considerava que os principados e as potestades não eram espíritos celestiais, mas estruturas terrestres. Influenciado por Berkhof, Yoder identifica as potestades com as estruturas abstratas religiosas, intelectuais, morais e políticas, que se absolutizaram e exigem lealdade incondicional. Na cruz, Jesus, que durante a Sua vida não foi escravo de nenhuma potestade, lei, costume, comunidade, instituição, valor ou teoria, destruiu a pretensão das potestades à soberania e assim tornou possível a vida autêntica.

Esse novo modo de entender o caso tem sido questionado por Stott e O'Brien. Insistem, em primeiro lugar, que os principados e as potestades devem ser entidades sobrenaturais, visto que são confrontados por Cristo "nos lugares celestiais" (Ef 1.20; 3.10; 6.12). Em segundo lugar, a milícia do cristão, segundo é dito especificamente, "não é contra o sangue e a carne, e, sim, contra os principados e potestades" (Ef 6.12). Em terceiro lugar, Jesus acreditava nos anjos e no exorcismo, embora não lhe fosse obrigatório acreditar assim, visto que os saduceus negavam tais coisas (At 23.8).

A despeito da alegação de Yoder no sentido de que o novo modo erudito de entender o caso é o produto de uma empatia cultural maior do que aquela que tem existido desde a era apostólica, essa tendência de identificar os principados e as potestades com forças impessoais humanas ou abstratas provavelmente seja o resultado das pressuposições culturais que determinam a exegese. É mais provável que as culturas tradicionais (*e.g.*, a melanésia), onde é comum a adoração aos espíritos, tenham melhores condições para entender o significado daquilo que Paulo dizia.

É possível, no entanto, que Paulo, na sua referência aos tronos, às soberanias, aos principados e às potestades em Cl 1.16, pretendesse incluir poderes terrestres e não somente as potestades celestes (Lightfoot). A questão convida a pesquisas adicionais. Mas por ora, embora reconheçamos que todos os sistemas humanos sejam totalmente abertos à corrupção de origem demoníaca, é mais seguro evitar identificar os principados e potestades com as estruturas político-sociais.

F. S. PIGGIN

Veja também DEMÔNIO, POSSESSÃO DEMONÍACA.

Bibliografia. H. Berkhof, *Christ and the Powers*; G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in*

Pauline Theology; J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*; G. H. C. Macgregor, "Principalities and Powers: The Cosmic Background of St. Paul's Thought," *NTS* 1:17-28; J. Michel, *In Encyclopedia of Biblical Theology,* II, 712-16; P. I. O'Brien, "Principalities and Powers and Their Relationship to Structures," *RTR* 40:1-20; E. G. Rupp, *Principalities and Powers*; H. Schlier, *Principalities and Powers in the NT*; J. R. W. Stott, *God's New Society: The Message of Ephesians*; G. Delling, *TDNT*, I, 479-84; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus.*

PRISCILIANISMO. O movimento recebe o nome do seu fundador, Prisciliano de Ávila, embora ele mesmo provavelmente não compartilhasse das opiniões dos seus sucessores sobre a natureza da Trindade. Prisciliano era um leigo de talento, que começou a organizar grupos independentes de estudos bíblicos onde se enfatizavam a abnegação e uma vida espiritual mais profunda, juntamente com a necessidade de se conhecer a Palavra viva. As mulheres eram encorajadas a participarem dessas reuniões e a exercerem os seus dons no ministério. Muitas pessoas ligaram-se a esse movimento. Até mesmo bispos e outros clérigos davam o seu apoio. No entanto, a ênfase que Prisciliano dava ao celibato colocou-o em dificuldades com a Igreja, que confundiu seus ensinos com o maniqueísmo e condenou as suas doutrinas no Concílio de Sargossa em 380. Apesar disso, foi ordenado bispo de Ávila em meio a controvérsias cada vez maiores. Finalmente, depois de apelar sem sucesso para o Papa Damasco e para Ambrósio de Milão, Prisciliano levou seu caso ao Imperador Máximo e foi decapitado, juntamente com seis dos seus seguidores, em Triers no ano 385. Essa parece ter sido a primeira execução cristã por heresia, e o fato levou à sua veneração como mártir, especialmente na Galícia.

Nem sempre é fácil separar entre as crenças de Prisciliano e as de seus seguidores posteriores. O próprio Prisciliano escreveu uma série de cânones que aparecem em muitos textos da Bíblia Vulgata. Dividiu as Epístolas Paulinas (nas quais incluía a Epístola aos Hebreus), formando uma série de textos sobre pontos teológicos e escreveu uma introdução para cada série. Esse cânones sobreviveram numa forma editada por Peregrino, que os considerava uma ajuda indispensável ao estudo das Escrituras. Contêm uma chamada enfática a uma vida de piedade pessoal e asceticismo, inclusive o vegetarianismo, a abstinência total das bebidas alcoólicas e o celibato. A escravidão e as diferenças entre os sexos são abolidas em Jesus Cristo e os dons carismáticos de todos os crentes são afirmados. Os eleitos eram chamados para combater o diabo e todos os seus poderes malignos, e para entrar no conhecimento dos mistérios profundos de Deus.

Prisciliano e os seus seguidores davam bastante ênfase às obras apócrifas, que não consideravam canônicas, mas úteis para aqueles que tinham uma mentalidade espiritual e sabiam discernir entre a verdade e o erro. Sendo assim, escritos apócrifos são citados de modo significante nos volumes priscilianistas. Geralmente são atribuídos à escola prisciliana os prólogos aos quatro evangelhos conforme se acham em muitos textos da Bíblia Latina Antiga. São fortemente monarquianistas na sua teologia e não permitem uma distinção clara entre as Pessoas da Deidade. Em 1889, G. Schepss publicou uma série de onze tratados que descobrira em Wurzburg. Embora o texto cite Prisciliano como o autor, parece mais provável que esses tratados tenham sido escritos por um dos seus partidários. Eles também contêm uma forte ênfase no estudo bíblico, uma interpretação alegórica das Escrituras, o ascetismo e a unidade de Deus mais do que a Trindade. Freqüentemente, refere-se a Cristo como o "Cristo-Deus", que também é chamado "aquele que não pode ser concebido".

Em estreita conexão com os tratados de Wurzburg tanto no conteúdo quanto no

pensamento, há um manuscrito do século IX que contém um tratado anônimo: *Sobre a Trindade.* Declara-se que "Pai" e "Filho" são nomes da mesma Pessoa, sendo que o Pai representa mente, e o Filho, palavra. Há, também, um fragmento de uma carta escrita por Prisciliano que é citada por Orósio, uma testemunha decididamente hostil.

Os críticos do priscilianismo acusavam o movimento de astrologia, feitiçaria, dualismo, maniqueísmo, sabelianismo, modalismo e mentiras rematadas. O grande número de mulheres entre os seguidores levou a acusações de orgias sexuais. Dizia-se, também, que os priscilianistas ensinavam que almas humanas preexistentes eram ligadas ao corpo como castigo, sendo que o corpo era criação do diabo. Dessa maneira, negavam a humanidade corpórea de Cristo e instituíram jejuns no Natal e nos domingos. O priscilianismo continuou pelo menos até 563, quando foi oficialmente condenado pelo Concílio de Braga.

R. C. KROEGER e C. C. KROEGER

Veja também MONARQUIANISMO.

Bibliografia. H. Chadwick, *Priscillian of Avila*; J. Chapman, *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels*, cap. 13.

PROBABILISMO. Na teologia moral, o probabilismo é a doutrina que defende que, quando uma opinião provável sólida favorece a liberdade para certa linha de ação, esta pode ser seguida mesmo que uma opinião mais provável esteja contra ela. Tendo sua origem no século XIV, o conceito foi desenvolvido pela primeira vez no século XVI, por Medina, o dominicano. Foi adotado pelos jesuítas (especialmente por Suárez) e contribuiu para considerável frouxidão onde a mais leve probabilidade era aceita como suficiente. A reação veio da França no século XVII, com Pascal e os dominicanos, sendo que estes últimos favoreciam o probabiliorismo, *i.e.*, que somente uma opinião mais provável deve ser seguida. No entanto, o probabilismo foi restabelecido sob a liderança de Liguori, sendo adotado pelos jesuítas restaurados depois de 1814, e ainda é o ensino predominante na Igreja Católica Romana.

G. W. BROMILEY

Veja também CASUÍSTICA.

PROBLEMA DO MAL, O. A relação entre Deus e o mal é importantíssima para o prosélito que considera as teses de uma determinada religião. Ele quer saber se aquela religião o compromete a crer num Deus que pratica o mal, ou deixa de fazer o bem. Por outro lado, o problema do mal é uma questão a respeito da consistência de várias proposições que são centrais para diversos sistemas teológicos. A expressão "o problema do mal" realmente é uma etiqueta para uma série de problemas desse tipo que envolvem Deus e o mal.

Historicamente, o problema do mal tem sido levantado de vários modos. Uma das suas afirmações na sua forma mais abstrata foi feita por Epicuro, mas o problema sempre tem reaparecido em muitas formas durante todo seu percurso até o presente. Na literatura bíblica, embora o problema seja tratado explicitamente com maiores detalhes no livro de Jó, a questão específica sobre a razão do sofrimento dos justos é tratada também em vários trechos das Escrituras tais como 1 Pedro, Tiago 1 e Romanos 5. O problema do mal, portanto, é um problema de interesse tanto teológico como filosófico, bem como um assunto de relevância religiosa, e surge não somente na religião e na filosofia ocidentais, como também em várias outras religiões mundiais.

O problema do mal tem sido tratado de várias maneiras nas discussões filosóficas e não-filosóficas. Quatro delas são especialmente dignas de nota. Em primeiro lugar, alguns têm levantado o problema apenas para demonstrar que um determinado sistema teológico é internamente uma contradição de si mesmo e, portanto, deve ser rejeitado. Alega-se que tal sistema não tem nenhum meio para justificar a existência do mal, na forma como o sistema o percebe, à luz da declaração de que existe um Deus onipotente que é totalmente amoroso. Um segundo uso do problema é mais freqüente: é argumentar que não somente uma determinada posição teísta é problemática nesse sentido, mas que todas as posições teístas têm a mesma deficiência. Em outras palavras, muitos ateus argumentam que o teísmo e a religião em geral não merecem ser seguidos por causa de uma alegada incapacidade que todas as posições teístas têm, que é resolver o seu problema do mal. Um terceiro uso, que é corolário, é argumentar a partir da existência do mal para concluir que Deus não existe. Em tal caso, o crítico não se ocupa primariamente com a consistência global de qualquer posição teológica. Simplesmente usa o problema do mal para rejeitar a fé em Deus, qualquer que seja. Finalmente, há aqueles que usam o problema do mal para argumentar especificamente contra o conceito judaico-cristão de Deus. Não estão dispostos a se tornarem totalmente ateus, mas alegam que o Deus judaico-cristão não existe, ou que uma descrição aceitável de Deus deve ser diferente das percepções a respeito dEle que se acham no judaísmo e no cristianismo.

Outros problemas intelectuais surgem em conexão com o problema do mal. Visto que esse problema surge dentro de um sistema teológico, adotará o formato específico do sistema em que surge. É claro que cada sistema tem sua própria maneira de entender a liberdade humana, a ética e a metafísica. Em conseqüência, enquanto estamos no processo de lidar com o problema do mal, estamos sendo confrontados com questões do tipo: Como esse sistema sintetiza seu modo de entender a liberdade humana com seu modo de entender a soberania de Deus?

A Natureza do Problema. Geralmente, tanto os teístas como os ateus têm percebido que o problema do mal é um problema a respeito da consistência interna das três proposições que se seguem: "Deus é totalmente amoroso", "Deus é onipotente", e "O mal existe num mundo criado por esse Deus". Geralmente, toma-se por certo que todos os teólogos dentro da tradição judaico-cristã têm o mesmo modo de entender Deus e o mal e que, portanto, um só problema do mal, sempre idêntico, confronta tais teístas. Os ateus estão convictos de que um teísta clássico não tem meios para resolver o problema do mal. O problema, conforme ele é percebido, pode ser retratado nas seguintes proposições que formam um argumento que ataca a inconsistência das posições teístas: (1) Deus é onipotente; (2) Deus é totalmente benevolente, *i.e.*, totalmente disposto a determinar e fazer aquelas coisas que promovam a felicidade; (3) más conseqüências resultantes de ações e eventos recaem sobre a humanidade; (4) o Ser onipotente e totalmente benevolente de 1 e 2 elimina todos os males dentro dos limites da sua capacidade; (5) não há limites lógicos àquilo que um Ser onipotente pode fazer; (6) logo, Deus elimina todo o mal que lhe é logicamente possível remover. As proposições 1, 2, 4, 5 e 6 implicam na negação de 3, e, portanto, declara-se que o conjunto de seis é uma contradição de si mesmo.

Embora exista muita verdade nessa percepção geral do problema do mal, há alguns erros importantes que devem ser notados. Sem uma compreensão apropriada da natureza do problema, perde-se qualquer esperança de solucioná-lo. O primeiro erro é pensar que há um só problema do mal que confronta todas as posições teístas. Na realidade, não existe nada que se possa chamar o *único* problema do mal, pois existem muitos problemas do mal. Este fato é real em dois sentidos diferentes porém

importantes. Não existe um problema único e isolado, porque há vários tipos de mal, e todos são diferentes. Em primeiro lugar, há um problema religioso. Trata-se de um problema acerca de algum caso concreto de mal que alguém está experimentando de fato. Por causa da aflição que está sendo experimentada, cria-se uma tensão no relacionamento pessoal que o indivíduo tem com Deus. Alguém que está preso nas tresmalhas desse problema faz perguntas tais como: "Por que Deus está permitindo que isto me aconteça?" e "Posso continuar a adorar um Deus que não remove o mal que agora me acedia?" Em segundo lugar, há o problema filosófico/teológico do mal. Normalmente, este pode ser dividido em dois problemas mais específicos: o problema do mal moral (o mal produzido pelas atividades de agentes morais) e o problema do mal natural (o mal que ocorre no processo do funcionamento da ordem natural). O problema filosófico/teológico, em contraste com o problema religioso, é um problema abstrato. Não diz respeito a um mal específico, nem ao relacionamento que alguém tem com Deus. Pelo contrário, é uma pergunta geral sobre a razão da existência de qualquer coisa má num mundo criado por um Deus totalmente amoroso e onipotente. Mesmo que não existisse nenhum Deus e nenhum mal, tal pergunta poderia ser assim postulada: Como a existência de um Deus onipotente e totalmente amoroso, se existe esse Deus, pode compatibilizar-se com a existência do mal no mundo, se existe esse mal?

Há, ainda, problemas quanto ao grau, a intensidade e a gratuidade do mal. Ou seja: podemos perguntar, por que Deus necessita de tanto mal no mundo a fim de realizar seja o que for com isso? Ele não poderia realizar os Seus propósitos com um grau menor de mal? Poderíamos perguntar, também, por que o mal que está presente é tão intenso. Por exemplo, qualquer que seja o resultado que Deus deseja obter através do câncer de alguém, não poderia fazê-lo sem que a dor seja tão intensa ou dure tanto tempo? Finalmente, há males que não parecem servir para nenhum propósito útil. Mesmo que se consiga dar uma explicação satisfatória para outros males no mundo, como se pode justificar para o homem os caminhos de Deus, tendo em vista a gratuidade aparente de tão grande volume de maldade? As respostas para um tipo de problema não são necessariamente relevantes nem apropriadas como respostas para outro problema. Por exemplo, se alguém, passando pelo problema religioso por causa do câncer, perguntar por que está acontecendo tal coisa, e se a resposta for que o mal vem do abuso do livre arbítrio, essa resposta não bastará. O livre arbítrio é relevante para um problema de mal moral, mas não é apropriado como uma resposta a quem está padecendo com câncer.

Até mesmo o problema filosófico/teológico do mal não é um só problema. Conforme notamos, um problema do mal sempre é um problema que confronta alguma posição teológica. Deve ser óbvio, no entanto, que nem todas as posições teológicas, nem mesmo dentro do judaísmo ou do cristianismo são idênticas. Sendo assim, haverá tantos problemas filosóficos/teológicos do mal quanto há posições teológicas de acordo com as quais (1) Deus é onipotente, em algum sentido de "onipotência"; (2) declara-se que Deus é benevolente no sentido de desejar a remoção do mal, em algum sentido de "mal"; e (3) declara-se que esse mal, no sentido mencionado, está presente no mundo. O essencial é que nem todas as posições teológicas têm percepções idênticas de Deus e do mal. Como conseqüência, de modo contrário às percepções dos ateus, e até mesmo alguns teístas, o mesmo problema do mal não pode confrontar todos os sistemas teológicos. Cada sistema tem seu problema e requer sua resposta.

O Problema da Consistência Interna. Uma segunda consideração importante, que é relevante para o entendimento correto de um problema do mal, é que um problema do mal, surgido em qualquer forma ou sistema, sempre é um problema a

respeito da consistência *interna* de uma posição teológica. Dessa maneira, a pergunta crucial não é se uma posição teológica contradiz outro sistema teísta, nem sequer se contradiz as opiniões do ateu, mas se contradiz *a si mesma*. Esta consideração tem implicações importantes não apenas para os teístas como também para os críticos do teísmo. Para o teísta, a implicação é que ele deve estruturar a sua teologia de tal modo que ela contenha conceitos de Deus, do mal e da liberdade humana que, ao serem reunidos, não resultem num sistema contraditório. De modo especial, deve tomar o cuidado de evitar um sistema onde se declara que Deus não somente é bom como também tem a capacidade para remover o mal, a despeito de o sistema reconhecer a existência do mal. Um sistema como esse certamente sucumbirá diante do seu problema do mal. A implicação para o crítico do teísmo é que ele deve especificar um problema que realmente surja dentro dos conceitos sustentados por algum teísta. É sempre possível criar um problema para o teísta, se o ateu tem licença de atribuir alguns dos seus próprios conceitos ao teísta, para então dizer ao teísta que há um problema. Obviamente haverá um problema, mas não um problema de inconsistência interna.

Infelizmente, muitos ataques dos ateus contra os sistemas teístas por sua suposta insuficiência ao lidarem com o mal acabam sendo nada mais do que uma rejeição do modo de o teísta definir Deus, o mal ou a liberdade. É legítimo para o ateu alegar que a explicação teísta desses itens é inadequada. É ilegitimo, no entanto, o ateu alegar que um teísta não pode solucionar seu problema do mal *dentro da sua própria base*. Se o teísta, dentro dos seus próprios conceitos, pode resolver o problema do mal gerado pelo seu sistema, logo, seu sistema é internamente consistente, independentemente de o ateu ou outros teístas gostarem dos compromissos intelectuais do sistema. Uma vez que alguém leva a sério essa questão da consistência interna, descobre que existem muitos sistemas teístas que podem resolver seu próprio problema do mal, porque podem demonstrar que são consistentes com si mesmos. Alguém pode rejeitar o sistema como um todo por causa de alguma insuficiência nos seus pressupostos intelectuais fundamentais, mas essa rejeição não pode ser motivo para se alegar qualquer inconsistência interna nem qualquer incapacidade do sistema em resolver seu próprio problema do mal.

A Percepção de Deus. Uma consideração final para esclarecer o problema do mal é que embora ele sempre seja um ataque contra uma percepção teológica de Deus, não é necessariamente um ataque contra o próprio Deus. Mas se a posição teológica realmente reflete o Deus verdadeiro e vivo, logo, o problema do mal que surge para aquele sistema é, na realidade, um ataque contra o próprio Deus. Sendo assim, precisamos verificar, independentemente das discussões sobre o problema do mal, se o Deus de um sistema específico é o Deus vivo e verdadeiro. Conseqüentemente, qualquer uso de um problema do mal para argumentar em última análise que Deus não existe seria mal-orientado, a não ser que se pudesse demonstrar que a percepção de Deus que está sendo atacada é a percepção correta.

Em reação diante do problema do mal, tem havido muitas tentativas de apresentar respostas. Tais respostas são conhecidas como teodicéia ou defesas, tentativas de comprovar que Deus é justo a despeito do mal presente no mundo. Em termos gerais, a premissa-chave no argumento a respeito do mal é que um Deus bom remove todo o mal segundo as Suas possibilidades. A estratégia básica tem sido sugerir que apesar de ser verdadeira a premissa, há algum motivo-chave pelo qual Deus, embora seja onipotente e totalmente amoroso, não pode remover o mal que está presente no mundo. Tal motivo justificaria a presença do mal no mundo, e resolveria o problema do mal existente na posição teológica.

J. S. FEINBERG

Veja também TEODICÉIA; DOR; MAL.

Bibliografia. M. B. Ahern, *The Problem of Evil;* J. S. Feinberg, *Theologies and Evil*; J. Hick, *Evil and the God of Love*; J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," *in Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell; E. Madden e P. Hare, *Evil and the Concept of God*; H. J. McCloskey, "God and Evil," *in God and Evil,* ed. N. Pike.

PROCESSO SCOPES (1925). Confronto jurídico a respeito do ensino do evolucionismo numa escola secundária no Estado de Tennessee e um dos pontos cruciais da história religiosa dos Estados Unidos. O lado técnico do processo foi extremamente simples. O Estado de Tennessee promulgou em março de 1925 uma lei que proibia o ensino do evolucionismo nas suas escolas. No mês seguinte, John T. Scopes, 24 anos, professor de biologia na Escola Secundária do Condado de Rhea em Dayton, assinou um texto que ligava a humanidade à evolução dos mamíferos vertebrados. Scopes foi acusado, processado em julho, condenado por um júri que deliberou durante um total de nove minutos, e multado em cem dólares pelo juiz John Raulston. A condenação foi posteriormente derrubada pela Corte Suprema de Tennessee por motivo técnico pois o júri, e não o juiz, deveria ter estipulado o montante da multa. A lei anti-evolucionista de Tennessee continuou no livro dos estatutos, mas sem ser executada, até 1967.

O confronto verdadeiro em Dayton, no entanto, dizia respeito aos consultores jurídicos trazidos a Tennessee para o evento — como advogado da acusação, William Jennings Bryan, três vezes candidato à presidência dos EUA, que emergira depois da Primeira Guerra Mundial como campeão das forças antievolucionistas; como advogado da defesa, o famoso Clarence Darrow, que pouco antes tinha defendido os assassinos Leopold e Loeb, em Chicago. Bryan parecia representar os valores tradicionais norte-americanos — uma confiança singela na Bíblia, um compromisso com os "fatos claros" e uma desconfiança das novas "hipóteses"; Darrow — a ciência esclarecida, o pensamento e a cultura urbana.

O processo propriamente dito foi intensamente teatral. Durou doze dias, e a maior parte do tempo foi gasta para debater se especialistas em ciência deviam ser aceitos no foro como testemunhas. O clímax aconteceu na tarde de 20 de julho, quando a corte, retirada para recesso, permitiu que Clarence Darrow chamasse Bryan como testemunha da defesa. O interrogatório ao qual Bryan foi submetido por Darrow, conforme o promotor público Arthur Thomas Stewart objetou repetidas vezes, não tinha nada a ver com o julgamento propriamente dito. Tinha, no entanto, muito a ver com a situação do evangelicalismo popular nos EUA.

O interrogatório degenerou-se rapidamente em uma caça de defeitos um no outro, à medida que Darrow sujeitava Bryan a um interrogatório intenso a respeito dos seus conhecimentos bíblicos e científicos. Bryan concluiu que a defesa tinha vindo até Dayton "para ridicularizar todas as pessoas que acreditam na Bíblia. Estou perfeitamente disposto", continuou dizendo, "a deixar o mundo saber que estes cavalheiros não têm outro propósito senão o de ridicularizar todo cristão que crê na Bíblia". Darrow respondeu: "Nós temos o propósito de impedir que intolerantes e ignorantes controlem a educação nos Estados Unidos, e você sabe disso, e é só".

Darrow sondou as profundezas da ignorância de Bryan a respeito da idade da Terra, dos mitos acerca da criação e do dilúvio em outras religiões do mundo, da história de Jonas e dos supostamente garantidos resultados da ciência moderna. Bryan ficou firme em sua convicção de que uma fé simples era o melhor recurso para entender e interpretar as Escrituras. Ao fim do debate que durou uma hora e meia, Darrow foi rodeado pelos seus partidários. Bryan, ironicamente, foi deixado quase que

abandonado por ter alienado o auditório preponderantemente fundamentalista ao admitir que os seis dias da Criação registrados na Bíblia provavelmente não deviam ser entendidos de modo literal.

Aqueles que leram as minutas do processo, e não as peças de teatro e de cinema distorcidas baseadas no caso, sabem que nem Bryan nem Darrow levaram o prêmio. Bryan, sem dúvida, fez-se um pouco tolo ao procurar falar como perito em ciências e interpretação bíblica. Mas Darrow tinha um espírito maldoso na sua maneira de atacar. Aqueles que leram os principais jornais das cidades de Nova Iorque, Atlanta, Los Angeles, Chicago e Baltimore receberam um retrato injusto: Bryan e seus partidários como verdadeiros tolos, e Darrow e seus aliados como modelos de esclarecimento. H. L. Mencken, nas reportagens para o *New York Times* e para o *Baltimore Sun*, seu próprio jornal, era um exemplo extremo de preconceitos. Chamava os residentes de Tennessee de "acomodados", "caipiras", "rústicos", "débeis mentais" e "matutos montanheses", até que ameaças de violência contra ele forçaram-no a fugir de Dayton. Quando Bryan morreu durante o sono no domingo depois do fim do processo, Mencken expressou o júbilo de muitos ao dizer, com uma risadinha de desdém: "Matamos o desgraçado".

O Processo Scopes teve um grande impacto sobre a vida religiosa norte-americana. Deu aos fundamentalistas uma reputação de culturalmente atrasados, que continua até hoje. Solidificou a questão do evolucionismo como foco de preocupação entre os conservadores teológicos. E, embora a realidade talvez tenha sido diferente, fixou na mente popular uma nítida distinção entre os EUA rural, evangélico e tradicional, e os EUA urbano, culto e secular.

M. A. NOLL

Veja também EVOLUÇÃO; FUNDAMENTALISMO.

Bibliografia. P. E. Coletta, *William Jennings Bryant: Political Puritan, 1915-1925,* III; R. Ginger, *Six Days or Forever? Tennesse v. John Thomas Scopes*; G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture.*

PROFECIA, PROFETA. A palavra "profeta" vem do grego *prophētēs*, de *pro* ("antes" ou "por") e *phēmi* ("falar"). O profeta, portanto, é aquele que fala antes no sentido de proclamar, ou aquele que fala por, *i.e.*, em nome de (Deus).

No AT há três termos que significam "profeta": *rō'eh, nābî',* e *hōzeh*. O primeiro e o último são distinguidos entre si por nuanças que dizem respeito ao caráter habitual ou temporário da visão. *Nābî'* (aquele que testemunha ou testifica) adapta-se melhor à caracterização da missão profética.

A Inspiração Profética. A originalidade da profecia bíblica deriva-se do fenômeno da inspiração. Em contraste com as figuras sacras da antiguidade pagã, o profeta bíblico não é um mágico. Não força a Deus. Pelo contrário, ele é constrangido por Deus. É Deus quem o convida, conclama e impulsiona — *e.g.*, Jr 20.7.

Pela inspiração, Deus fala ao *nābî'*, que precisa transmitir exatamente o que recebe. A forma da inspiração é verbal. A Bíblia retrata o mecanismo da inspiração como o ato pelo qual Deus coloca palavras (*verba*) na boca dos escritores sacros. Deus disse a Moisés: "Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras (*verba*)" (Dt 18.18). De modo semelhante, Deus disse a Jeremias: "Eis que ponho na tua boca as minhas palavras" (Jr 1.9). O NT confirma a natureza verbal da inspiração profética (cf. Gl 1.11-12; 1 Co 15.1-4; 1 Ts 2.13; 4.8).

A inspiração, porém, não suprime a individualidade. É o milagre da *theopneustia* (2 Tm 3.16). Para comunicar os Seus pensamentos aos homens, Deus usa pessoas de

cultura, caráter e posição social diferentes, a fim de que a Sua palavra seja acessível a todos os homens. A inspiração salvaguarda a individualidade (cf. Moisés em Ex 3-4; Jeremias em Jr 20.14-18, etc.).

Os Profetas. São bem conhecidos os profetas escritores do AT. Geralmente são divididos em quatro profetas maiores (Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel) e em doze profetas menores (Oséias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias), de acordo com o tamanho de seus respectivos escritos.

Além desses, havia muitos outros profetas. Moisés, que escreveu a Lei de Deus, era considerado um *nābî'* sem igual (Dt 34.10-12). Vozes proféticas também se erguiam nos dias dos juízes (Jz 2.1-5; 3.9-11; 4.4; 6.8; 1 Sm 3.1). Samuel veio como um segundo Moisés (Jr 15.1; Sl 99.6) e sua obra foi continuada por Gade e Natã (2 Sm 12 e 24; 1 Rs 1). Depois da separação das dez tribos, Aías (1 Rs 11), Elias e Eliseu (1 Rs 18-19; 2 Rs 5ss.) merecem destaque.

Depois de quatro séculos de silêncio profético, João Batista é o último profeta da antiga aliança e o precursor de Jesus (Mt 19.1; cf. Mt 3.7ss.; Lc 3.16ss.; Jo 1.23, 29). Além de aludir a João Batista, o NT também se refere a um ministério profético exercido tanto por homens quanto por mulheres. Depois do Pentecoste, há menção de Ágabo (At 2.28; 21.10), de Judas e Silas (At 15.32) e das quatro filhas de Filipe (At 21.8-10). Podemos também citar Ana, filha de Fanuel (Lc 2.36).

A Mensagem Profética. As profecias dos profetas escritores no AT podem ser divididas em três grupos principais: (1) Profecias a respeito do destino interno de Israel. Estas declaram o juízo divino contra a falta de fé e a iniqüidade do povo, mas prometem a restauração depois do período de provação do Exílio. (2) Profecias messiânicas. Estas incluem o Redentor vindouro de Israel e do mundo. Chegam a uma clareza e exatidão notáveis no caso de Miquéias (5.1) e especialmente de Isaías. Este último nos oferece um admirável resumo da vida e obra salvíficas de Cristo (52.13-53). (3) Profecias escatológicas. Estas se referem aos últimos dias, quando o reino de Deus será estabelecido na terra.

De um ponto de vista diferente, poderíamos adotar a seguinte classificação. (1) Profecias já cumpridas. Dois exemplos são: O Exílio, anunciado por Oséias, Amós e Miquéias no caso do Reino do Norte (deportado para a Assíria em 722 a.C.) e por Isaías, Jeremias, Ezequiel, Oséias, Amós e Miquéias no caso de Judá (exilado na Babilônia em 586 a.C.), e, logicamente, a vinda do próprio Cristo. (2) Profecias no processo de serem cumpridas. Um caso típico é a restauração do estado moderno de Israel. A profecia de Jr 31.31 (cf. Is 27.12-13; Ez 37.21) foi maravilhosamente cumprida em 15 de maio de 1948, e a ressurreição física da nação israelita, ainda incompleta, é uma garantia nova e atual de que outras profecias virão a ser realizadas. (3) Profecias ainda não cumpridas. Podemos referir-nos a quatro delas. A primeira é a recuperação total da Palestina por todas as tribos de Israel (Is 27.12-13; Ez 37.11-14; Jr 31.1-5, 31; etc.). A segunda é a destruição dos inimigos de Israel (Jr 30.11; Is 17.1-3; Ez 38-39). A terceira é a conversão coletiva de Israel (Ez 37.6b, 10; Zc 14.4-5; 12.10). A quarta é o estabelecimento do Reino de Deus na terra. Muitas profecias descrevem a vinda do Messias, o Rei de Israel, e a restauração da humanidade à justiça, paz e felicidade sob o Seu governo (cf. Is 2.4; 11.1-10; 65.19-23), a reconstituição da natureza (Ez 47.13a; 48.1-35; cf. Rm 8.19-21) e o restabelecimento de Israel convertido às prerrogativas da sua vocação original (cf. Is 49.6; Rm 11.15; Jl 2.28-32; Hc 2.14; Is 55.4-5; Zc 8.23). Antes de ser estabelecido o Reino de Deus, a terra será o cenário da volta e do reino temporário do Messias (cf. Ap 20.2b-3, 4b) e Israel será o instrumento de Deus (Zc 8.13) para a conversão das nações.

Profetas e Profecia no Período do NT. Os nomes dos profetas cristãos primitivos

são poucos (At 11.27-28; 15.30-32; 21.10; Martírio de Policarpo 12.3; 16.2), mas apesar disso, esses profetas foram pessoas poderosas dentro da igreja, falando com autoridade a palavra do Senhor ressurreto: (1) A presença deles e suas atividades eram muito divulgadas (cf. At 20.23 com 21.10-11). (2) Trabalhavam dentro do contexto da igreja, e talvez entrassem em atividade somente quando os crentes estavam em adoração (Hermas, *Mandado* 11.9; At 13.1-2). (3) Quanto à sua importância, ocupavam o segundo lugar, abaixo, apenas, dos apóstolos (1 Co 12.28-31; Ef 4.11) e, juntamente com eles, eram considerados o alicerce sobre o qual a igreja foi edificada (Ef 2.20). (4) Pertenciam a grupos ou fraternidades e trabalhavam a partir daquilo que podia ser considerado grupo exclusivo de carismáticos (At 11.27; 13.1; Ap 19.10; 22.9; 1 Co 12.29; cf. Barnabé 16.9). (5) Eram pessoas cujas mentes estavam saturadas das Escrituras do AT. Seus pronunciamentos proféticos, portanto, eram influenciados pela Bíblia e expressados na linguagem dela (At 7; cf. Rm 11.27 com Is 27.9; 1 Co 15.51, 54-55, com Is 25.8; Os 13.14). (6) O ministério deles distinguia-se daquele do apóstolo, operador de milagres, etc. (1 Co 12.28-29), mas estava muito associado ao de mestre (At 13.1; Ap 2.20). O ministério deles também incluía a predição, a revelação, a identificação de pessoas específicas para tarefas cristãs específicas e até mesmo equipá-las com os dons espirituais necessários para realizarem essas tarefas (At 11.27-28; 13.1-2; 1 Tm 4.14). (7) Os profetas eram pessoas cujas palavras e ações eram especialmente inspiradas pelo Espírito (At 11.27-28; 21.11; Hermas, *Mandato* 11.8-9; Didaquê 11.7).

Portanto, havia mais que um tipo de profecia no NT. Incluía palavras proféticas dadas para edificação, encorajamento, consolo e benefício geral da comunidade cristã (1 Co 14.3-4). Mas também incluía outra dimensão, relacionada diretamente com uma obra especial do Espírito Santo sobre o profeta, mediante a qual o Espírito revelava ao profeta uma palavra do Cristo ressuscitado e exaltado (cf. Jo 16.12-14; Ap 1.10 com 4.1-2a). Quando o profeta falava assim, sua palavra passava a ser o mandamento do Senhor (1 Co 14.29-30, 37). Esta parte do ministério do profeta era o resultado de uma revelação direta de um aspecto até então desconhecido do desígnio de Deus (Ef 3.5; Ap 10.7; 22.6). Como a profecia no AT, essa nova mensagem profética era uma comunicação direta da palavra de Deus (ou de Cristo) ao Seu povo mediante lábios humanos (cf. Ap 16.15; 22.7; veja também Ap 2-3).

Pelo fato de o profeta ser uma figura de tanta autoridade e receber tão alta estima do povo, era natural que se introduzissem abusos (Mt 24.11, 24). Finalmente, tornou-se necessário à Igreja estabelecer regulamentos para controlar não somente o modo de vestir e os ensinos do profeta (1 Co 11.4; 14.29-30), como também o período que ele poderia permanecer num só lugar sem ser julgado um falso profeta (Hermas: *Mandato* 11.1-21; Didaquê 11).

A. LAMORTE e G. F. HAWTHORNE

Bibliografia. M. Buber, *The Prophetic Faith*; A. B. Davidson, *OT Prophecy*; A. Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*; J. Lindblon, *Prophecy in Ancient Israel*; J. Skinner, *Prophecy and Religion*; W. R. Smith, *The Prophets of Israel;* A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel*; L. J. Wood, *The Prophets of Israel;* E. Boring, "How May We Identify Oracles of Christian Prophets in the Synoptic Tradition?" *JBL* 91:501-21, e "The Influence of Christian Prophecy," *NTS* 25:113-23; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* e *"Prophetic 'I' Sayings and the Jesus of Tradition," NTS* 24:175-98; E. E. Ellis, "Luke 11:49-51: An Oracle of a Christian Prophet?" *ExpT* 74:157, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity,* "The Role of the Christian Prophet in Acts," *in Apostolic History of the Gospel*, ed. W. W. Gasque e R. P. Martin, e "'Spiritual' Gifts in the Pauline Community," *NTS* 20:128-44; E. Fascher, *TDNT*, VI, 828-61; G. F. Hawthorne, "Christian Prophecy and the Sayings of Jesus," *SBL Seminar Papers*, II, 105-24; D. Hill, *NT Prophecy* e "On the Evidence for the Creative Role of Christian

Prophets," *NTS* 20:262-74; J. M. Meyers e E. D. Freed, "Is Paul Also Among the Prophets?" *Int* 20:40-53.

PROMESSA. A palavra "promessa" é derivada diretamente do latim *promissa*, com o mesmo significado que tem em português: "uma declaração ou garantia feita a outra pessoa com respeito ao futuro, declarando que quem prometeu praticará ou deixará de praticar determinado ato, ou que dará ou outorgará determinada coisa, geralmente no bom sentido de subentender algo que dará vantagens ou prazer à respectiva pessoa". Na realidade, nenhuma palavra em particular nas Escrituras Hebraicas ou Gregas tem esse significado exato. A palavra geralmente traduzida por "promessa" no AT é *dābar*, traduzida por "dizer" ou "falar", conversar, expressar, pronunciar. Quando esses pronunciamentos englobam a idéia de alguma coisa prometida, a palavra é empregada nesse sentido, *e.g.*, nas promessas comuns que uma pessoa faz a outra e especialmente nas promessas feitas por Deus ao povo de Israel (Dt 1.11; 6.3; 9.28; 15.6; 19.8, etc.) ou a um indivíduo específico, como Salomão (1 Rs 5.12).

No NT, a palavra é *epangelia*, que no número esmagador das ocorrências é simplesmente traduzida como "promessa", na forma substantiva e verbal. A raiz desta palavra, *angelia*, significa alguma coisa anunciada; *angelos*, quem anuncia, ou o mensageiro; e *euangelia*, uma mensagem de boas novas. Raras vezes, a palavra é usada para alguma promessa incidental entre pessoas, como em At 23.21. Suas ocorrências no NT podem ser reunidas em três grupos. Há, em primeiro lugar, referências freqüentes às promessas de Deus a Abraão, com respeito a um herdeiro (Rm 4.13-16, 20; 9.8-9; 15.8; Gl 3.16-22; 4.23; Hb 6.13-17; 7.6; 11.9, 11, 17). Abraão creu nessas promessas, e elas foram repetidas aos seus descendentes patriarcais Isaque e Jacó, através de quem viria o Descendente prometido. A relação entre os crentes em Cristo e as promessas em Abraão será considerada posteriormente neste artigo.

O segundo tema importante dessas promessas é o Descendente de Davi, "o Salvador conforme a promessa" (At 13.23). Estêvão fala do período do advento como aquele em que "se aproximou o tempo da promessa" (At 7.17). Essa promessa de um Salvador, feita a Davi, foi confirmada em Cristo (At 13.32). É a esse grupo que devemos atribuir a alusão de Paulo à promessa que foi concedida "mediante a fé em Jesus Cristo" (Gl 3.22). É provável que esses dois grupos de promessas, aquelas feitas a Abraão acerca de um Descendente, e aquelas feitas a Davi acerca de um rei, estejam unidos nas referências que Paulo fez a esse assunto como "as promessas feitas aos nossos pais" (Rm 15.8); nas conhecidas considerações que faz sobre o futuro de Israel, refere-se aos israelitas como "os filhos da promessa" (Rm 9.8-9) e relembra-lhes que eles são os possuidores das promessas de Deus (Rm 9.4). Estreitamente associado com isso, há o dom de Deus que nos foi prometido em Cristo, ou seja: a promessa da vida em Cristo (2 Tm 1.1), ou, conforme se expressa em outro lugar: "a promessa da eterna herança" (Hb 9.15), ou, conforme escreveu João: "a promessa que ele mesmo nos fez, a vida eterna" (1 Jo 2.25).

O terceiro grupo de promessas diz respeito ao dom do Espírito Santo depois da ascensão de nosso Senhor, nunca referido como promessa senão depois da ressurreição (Lc 24.49; cf. At 1.4; 2.33; Ef 1.13).

Outros assuntos relacionados com as promessas de Deus são mencionados apenas incidentalmente no NT: a promessa do descanso (Hb 4.1); o cumprimento das promessas de um novo céu e uma nova terra (2 Pe 3.13; de Is 52.11 e Os 1.4); a promessa da ressurreição (At 26.6); "o primeiro mandamento com promessa", no que diz respeito à obediência dos filhos aos seus pais (Ef 6.2, em alusão a Ex 20.12).

Há alguma semelhança entre promessas e profecia. Assim, *e.g.*, a frase freqüentemente empregada "as promessas feitas a Abraão e a Israel" referem-se, na sua maior parte, às promessas feitas a Abraão e aos patriarcas, a partir de Gn 12.1-3 (veja Rm 9.4, 8; 15.8; Gl 3.16-22, 29). Mas há algumas diferenças notáveis: (1) Todas as promessas dizem respeito àquilo que é desejável, bom, que abençoa e enriquece, ao passo que algumas profecias referem-se a julgamentos, destruições, invasões, ao aparecimento de inimigos de Cristo, tais como o chifre pequeno (Dn 7.8), o homem da iniqüidade (2 Ts 2.3), etc. (2) As promessas, ordinariamente, têm um escopo mais geral do que as profecias e freqüentemente abrangem a raça por inteiro — embora reconheçamos que a totalidade da humanidade também está envolvida em algumas profecias — dessa maneira, o quinto mandamento é chamado "o primeiro mandamento com promessa" (Ef 6.2) e parece referir-se a todos quantos obedecem a esse mandamento. Assim também é a "promessa da vida" (1 Tm 4.8; 2 Tm 1.4). (3) As promessas têm um cumprimento mais contínuo, geração após geração, do que a maioria das profecias, como no caso da expressão freqüentemente repetida: "a promessa do Pai" ou "a promessa do Espírito Santo" (Lc 24.49; At 1.4; 2.33, 39; Gl 3.14; Ef 1.13). Embora haja profecias que se refiram à Palestina, ela nunca é chamada "a terra da profecia", mas sim, "a terra da promessa" (Hb 11.9), e continua sendo ao longo das eras, embora a desobediência impeça, por algum tempo, o cumprimento da promessa. (4) Muitas promessas são condicionais e dependem da obediência à Palavra de Deus, como no caso das bem-aventuranças, mas a maioria das profecias são incondicionais e acabarão sendo cumpridas. (5) Geralmente o conceito da promessa abrange muitos pronunciamentos de Deus, como, por exemplo, na expressão "nos têm sido doadas as suas preciosas e mui grandes promessas"' (2 Pe 1.4), enquanto as profecias referem-se mais especificamente a eventos ou indivíduos.

W. M. SMITH

Veja também PROFECIA, PROFETA; ESPERANÇA.

Bibliografia. E. Hoffmann, *NDITNT*, III, 774ss.; J. Bright, *Covenant and Promise;* W. G. Kümmell, *Promise and Fulfillment*; J. Schniewind *et al.*, *TDNT*, II, 576ss.; F. F. Bruce, ed., *Promise and Fulfillment*; J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations.*

PROPICIAÇÃO. O desviar da ira mediante uma oferenda. No NT, essa idéia é transmitida pelo emprego de *hilaskomai* (Hb 2.17), *hilastērion* (Rm 3.25) e *hilasmos* (1 Jo 2.2; 4.10). No AT, o verbo principal é *kipper*, geralmente traduzido na LXX por *exilaskomai*. Fora da Bíblia, o grupo de palavras ao qual as palavras gregas pertencem tem, inquestionavelmente, o significado de desviar a ira. Mas recentemente tem-se sugerido que o uso bíblico das palavras é diferente. C. H. Dodd argumenta enfaticamente que, quando aparece na LXX e no NT, esse grupo de palavras denota a expiação (o cancelamento do pecado), e não a propiciação (o desviar da ira de Deus). Ele nega que "a ira de Deus" denote qualquer coisa mais do que um processo de causa e efeito segundo o qual a desgraça inevitavelmente segue o pecado.

Para uma crítica dos seus argumentos, veja as obras de Nicole e Morris alistadas na bibliografia. Aqui, basta argumentar que nem Dodd nem os demais que argumentam a favor da "expiação" parecem prestar atenção suficiente no ensino bíblico. A idéia da ira de Deus está inextricavelmente arraigada no AT, onde recebe 585 referências. As palavras do grupo *hilaskomai* não denotam o simples perdão ou cancelamento do pecado, mas aquele perdão ou cancelamento do pecado que inclui o desviar da ira de Deus (*e.g.*, Lm 3.42-43). Não se trata de um processo de suborno celestial, porque a

remoção da ira deve-se, em última análise, ao próprio Deus. Quanto ao processo da expiação pelo sacrifício, Ele diz: "Eu vo-lo tenho dado" (Lv 17.11). Note também Sl 78.38: "Muitas vezes desvia a sua ira".

Embora a ira de Deus não seja mencionada tão freqüentemente no NT quanto no AT, está presente ali. O pecado do homem recebe sua justa recompensa, não por causa de alguma retribuição pessoal, mas porque a ira de Deus é dirigida contra o pecado (Rm 1.18, 24, 26, 28). A totalidade do argumento da parte inicial de Romanos é que todos os homens, os gentios e os judeus igualmente, são pecadores e são sujeitos à ira e à condenação divinas. Quando Paulo passa a tratar da salvação, pensa na morte de Cristo como *hilastērion* (Rm 3.25), um meio de remover a ira divina. O paradoxo do AT é repetido no NT: é Deus mesmo quem fornece o meio para remoção de Sua própria ira. O amor do Pai é demonstrado nisso: que "enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados" (1 Jo 4.10). O propósito de Cristo ao Se tornar "misericordioso e fiel sumo sacerdote" foi "fazer propiciação pelos pecados do povo" (Hb 2.17). A Sua propiciação é adequada para todos (1 Jo 2.2).

O conceito bíblico sólido é que o pecado do homem tem incorrido na ira de Deus. Esta ira é evitada somente pelo sacrifício expiador de Cristo. Olhando a partir desta perspectiva, Sua obra salvífica é corretamente chamada propiciação.

L. MORRIS

Veja também EXPIAÇÃO; IRA DE DEUS.

Bibliografia. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*; R. Nicole, *WmTJ* 17:117-57; L. Morris, "The Meaning of Hilastērion in Rom III.25." *NTS* 2:33-43, e *The Apostolic Preaching of the Cross*; H. G. Link *et al., NDITNT, IV, 49ss.*

PROPICIATÓRIO. O termo usado na maioria das traduções bíblicas em lugar do termo hebraico *kappōret*. A palavra poderia ter o sentido mais simples de "cobertura, tampa", mas o significado simbólico do objeto assim designado torna apropriada a tradução mais convencional "propiciatório".

O propiciatório era uma placa de ouro de formato retangular, medindo aproximadamente 1 m. x 60 cm. Era colocado sobre a arca da aliança, funcionando como cobertura ou tampa, no aposento mais interior do tabernáculo (posteriormente, do templo), o Santo dos Santos. Por cima do propiciatório havia dois querubins que olhavam um para o outro; suas asas se estendiam sobre o propiciatório e se encontravam por cima dele. Uma descrição completa do propiciatório é fornecida em Ex 25.17-22; sua construção é descrita em Ex 37.6-9.

O significado simbólico do propiciatório pode ser visto mais dramaticamente nos eventos do Dia da Expiação (*Yom Kippur*). O sumo sacerdote entrava no santuário interior que continha a arca e o propiciatório; o incenso era queimado de modo que o propiciatório fosse envolto em fumaça. O sangue de um touro era aspergido sobre o propiciatório (Lv 16.11-19). O ritual fazia parte de uma cerimônia maior em que Israel, mediante o arrependimento solene, buscava o perdão de Deus e Sua misericórdia pelos pecados cometidos durante o ano anterior. O propiciatório simbolizava a misericórdia de Deus, cobrindo a violação das leis contidas nas tábuas que estavam na arca, sob o propiciatório.

No NT, o propiciatório é mencionado pelo escritor da epístola aos Hebreus (9.5), que demonstra que a aspersão anual do sangue no propiciatório no Santo dos Santos é superada pelo sacrifício mais perfeito de Cristo. O derramamento do sangue de Cristo substituiu o antigo ritual com o sangue de novilhos e serviu como expiação final para o

pecado humano.

P. C. CRAIGIE

Veja também ARCA DA ALIANÇA.

Bibliografia. C. Brown e H.-G. Link, *NDITNT*, IV, 49ss.

PROPÓSITO. Nossa palavra "propósito" serve para traduzir uma grande variedade de palavras gregas e hebraicas usadas nas Escrituras. Freqüentemente, apenas o contexto pode dar um indício do elemento proposital na palavra (*e.g.*, *'āmar* em 1 Rs 5.5 e 2 Cr 28.10). A palavra pode referir-se primariamente a um alvo estabelecido por escolha, ou por ser considerado desejável (Dn 6.17; Pv 20.18; At 27.43; 2 Tm 3.10); ou pode referir-se ao ato mental da vontade pelo qual esse alvo é escolhido ou decretado (Dn 1.8; Jr 4.28; Lm 2.8).

Os propósitos de Deus são eternos (Ef 3.11), imutáveis (Jr 4.28) e sua realização é garantida (Is 14.24). A salvação é o propósito principal (Rm 8.28-30), caracterizada pela graça e centralizada em Cristo (2 Tm 1.9).

K. S. KANTZER

PROTESTANTISMO. No seu sentido mais amplo, "protestantismo" denomina todo o movimento dentro do cristianismo que se originou na reforma do século XVI e que mais tarde centrou-se nas principais tradições da igreja reformada — Luterana, Reformada (Calvinista/Presbiteriana) e Anglicano-Episcopal (embora o anglicanismo alegue ser tanto católico quanto protestante) — em Speyer, 1529, com os primeiros dissidentes de uma imposição religiosa, e continuando com os batistas, metodistas, pentecostais, até às Igrejas Africanas Independentes dos nossos dias.

O termo deriva-se do "protesto" entregue por uma minoria de autoridades luteranas e reformadas na Dieta Imperial Alemã em Speyer em 1529, numa dissidência causada por uma ordem imposta que proibia a renovação religiosa. O "protesto" era, ao mesmo tempo, uma objeção, um apelo e uma afirmação. Perguntava em tons urgentes: "Qual é a igreja verdadeira e santa?"; e asseverou: "Não há nenhuma pregação ou doutrina segura senão aquela que permanece fiel à Palavra de Deus. Segundo o mandamento divino, nenhuma outra doutrina deve ser pregada. Todo texto das santas e divinas Escrituras deve ser elucidado e explicado por outros textos. Esse Livro Santo é necessário, em todas as coisas, para o cristão; brilha claramente na sua própria luz e é vista iluminando as trevas. Estamos resolutos, pela graça de Deus e com a Sua ajuda, a permanecermos exclusivamente na Palavra de Deus, no santo evangelho contido nos livros bíblicos do Antigo e do Novo Testamento. Somente essa Palavra deve ser pregada, e nada que seja contrário a ela. É a única verdade. É o juiz certo de toda doutrina e conduta cristã. Não pode nos enganar nem lograr."

Desse modo, os luteranos e outros defensores da reforma passaram a ser conhecidos como protestantes. A palavra tinha, originalmente, um sentido de "confissão resoluta, declaração solene", tomando o partido da verdade do evangelho contra a corrupção romana. "Essencialmente, o protestantismo é um apelo a Deus em Cristo, às Sagradas Escrituras e à Igreja Primitiva, contra toda a degeneração e apostasia". O estreitamento da palavra "protestante" para significar anti- ou não-romano tem levado alguns a preferirem "evangélico" (embora na Europa continental essa palavra normalmente designe os luteranos) e "reformado" (geralmente mais usada para os presbiterianos calvinistas).

Princípios Fundamentais. Os princípios fundamentais do protestantismo do século XVI eram os seguintes:

Soli Deo Gloria: a justificação da sabedoria e do poder de Deus contra a usurpação papal e a religião feita pelos homens, honrando a transcendência soberana e a predestinação providencial divinas.

Soli Gratia: a redenção como o dom gratuito de Deus, realizada pela morte e ressurreição salvíficas de Cristo. Essa verdade foi articulada principalmente em termos paulinos, tais como a justificação somente pela fé, como consta na Confissão de Augsburgo: "Não podemos obter o perdão do pecado e a justiça diante de Deus pelos nossos próprios méritos, obras ou penitências, mas recebemos o perdão do pecado e nos tornamos justos diante de Deus pela graça, por causa de Cristo, mediante a fé, quando cremos que Cristo sofreu por nós e que por Sua causa o nosso pecado é perdoado e recebemos a justiça e a vida eterna". A certeza da salvação, portanto, é uma marca distintiva da fé protestante, fundamentada na promessa do evangelho e desvinculada de qualquer busca de mérito.

Sola Scriptura: a liberdade da Escritura para dominar como a Palavra de Deus na igreja, desembaraçada do *magisterium* e tradição papais e eclesiásticos. A Escritura é a única fonte da revelação cristã. Embora a tradição possa ajudar a sua interpretação, seu significado verdadeiro (*i.e.*, espiritual) é seu sentido natural (*i.e.*, literal), e não um significado alegórico.

A Igreja como o Povo que Crê em Deus: constituída não pela hierarquia, sucessão ou instituição, mas pela eleição e chamada divinas em Cristo mediante o evangelho. Nas palavras da Confissão de Augsburgo, é "a assembléia de todos os crentes onde o evangelho é pregado na sua pureza e os santos sacramentos são administrados de acordo com o evangelho". Os sacramentos ordenados por Cristo são apenas dois — o batismo e a ceia do Senhor — e podem ser chamados "palavras visíveis", refletindo a primazia da pregação dentro da convicção protestante.

O Sacerdócio de Todos os Crentes: a liberdade privilegiada de todos os batizados de comparecerem diante de Deus em Cristo "sem intermediários humanos patenteados" e sua chamada para serem transmissores de julgamento e graça como "pequenos Cristos" aos seus vizinhos. O pastor e o pregador diferem dos outros cristãos pela sua função e nomeação, e não por *status* espiritual. (Este princípio fundamental tem sido esquecido pelo protestantismo posterior, talvez mais do que qualquer outro desses princípios.)

A Santidade de Todos os Chamados ou Vocações: a rejeição das distinções medievais entre o secular e o sagrado ou "religioso" (*i.e.*, monástico) com a depreciação daquele, e o reconhecimento de todas as maneiras de ganhar a vida como vocações divinas. "As obras dos monges e dos sacerdotes, aos olhos de Deus, não são de modo algum superiores ao trabalho do agricultor no campo, nem ao serviço de uma mulher que cuida do seu lar" (Lutero). Nenhum chamado é intrinsecamente mais cristão do que qualquer outro — uma percepção que é obscurecida por frases tais como "o sagrado ministério".

Desenvolvimentos Protestantes. O protestantismo tem desenvolvido um espírito distintivo em cada uma das várias tradições derivadas da reforma e também dentro das suas variações históricas, culturais e geográficas. Sobre algumas questões, tais como a forma (não a realidade) da presença de Cristo na ceia, os protestantes têm discordado desde cedo, apesar de terem concordado em rejeitar a transubstanciação e o sacrifício da missa e em insistirem que somente a fé viva se alimenta da carne e do sangue de Cristo. Em outras questões, tais como a ordem eclesiástica, a diversidade da prática nem sempre tem envolvido discórdia sobre princípios. Nessa área e em outras, o

princípio bíblico protestante tem sido articulado de várias maneiras, tanto para sancionar a conservação de tradições (*e.g.*, o episcopado) não incompatível com as Escrituras (abordagem tipicamente luterana e anglicana) quanto para excluir da vida da igreja qualquer coisa que não seja explicitamente justificada nas Escrituras (tendência do protestantismo reformado que tem sido implementada de modo mais coerente pelo puritanismo e por algumas tradições derivadas). Nada tem promovido a desunião do protestantismo tanto quanto as incursões do racionalismo do pós-iluminismo, com o liberalismo e modernismo teológicos daí resultantes, que têm corroído gravemente os alicerces bíblicos e reformados do protestantismo.

Outro modelo da reforma do século XVI, geralmente chamado anabatista ou radical, a despeito da sua diversidade, procurou restaurar a forma exata do cristianismo apostólico. O pentecostalismo tem um alvo semelhante, juntamente com alguns outros movimentos, inclusive alguns batistas e "Irmãos de Plymouth". Algumas Igrejas Africanas Independentes têm seguido uma abordagem restauracionista, até mesmo em relação ao AT. Embora o anabatismo não tenha dado origem a nenhuma tradição protestante de vulto (apesar de os menonitas serem dignos de nota), sua rejeição da igreja estatal constantiniana (endossada sem reservas por todas as três tradições protestantes primárias) veio a ser o patrimônio comum da maioria do protestantismo, mormente fora da Europa. (E. Troeltsch ressalta a relevância revolucionária do fato de o protestantismo posterior ter abandonado seu ideal original de uma civilização eclesial totalmente abrangente, uma Cristandade reformada). O "protesto" dos anabatistas, embora tenha sido perseguido pelos protestantes autoritários — luteranos, reformados e anglicanos — é considerado cada vez mais como um modelo paralelo do protestantismo pristino, que talvez tenha contribuído mais para o futuro do protestantismo do que qualquer outro modelo.

A despeito das suas divisões, a comunidade do protestantismo ainda pode ser discernida nos movimentos transdenominacionais — *e.g.*, a expansão missionária, as traduções da Bíblia, a crítica bíblica e o estudo teológico moderno, as agências de bem-estar e assistência social e o próprio movimento ecumênico. Os protestantes também são mantidos juntos por convicções em comum, sendo a principal delas a aceitação da reforma como parte indispensável da sua história. Para nenhum protestante, esse fato exclui uma linhagem que remonta aos apóstolos, mas a continuidade com o cristianismo patrístico e medieval seria aquilatada de várias maneiras nas diferentes tradições protestantes. O princípio bíblico do protestantismo é expressado no axioma *Ecclesia reformata sed semper reformanda* — "uma igreja reformada mas sempre aberta a mais reformas". A sujeição à Palavra de Deus significa que nenhuma tradição nem instituição, secular ou religiosa, nem sequer as reformadas ou protestantes, pode ser absolutizada. Paul Tillich considerava "o princípio protestante" como "o julgamento profético contra a soberba religiosa, a arrogância eclesiástica e a auto-suficiência secular com suas conseqüências destrutivas". Esse conceito foi expresso de modo nobre na Declaração de Barmen da Igreja Confessante na Alemanha Nazista ("confessante", aqui, é um bom sinônimo moderno de "protestante" no século XVI). Intelectualmente, "a cooperação entre a pesquisa sem inibições e a fé religiosa, entre a teologia e a ciência, é possível somente no território protestante onde todas as tradições e instituições humanas ficam abertas tanto ao escrutínio do homem quanto ao de Deus" (J. H. Nichols). Por fim, o protestantismo tenta obter sua vida do evangelho da graça de Deus em Cristo. Leal à sua tradição, não pode tolerar um cristianismo do tipo "faça você mesmo", uma base para a auto-confiança humana diante de Deus. Em última análise, sempre dará mais valor ao Cristo da fé do que à igreja da história.

D. F. WRIGHT

Veja também REFORMA PROTESTANTE.

Bibliografia. H. Wace, *Principles of the Reformation*; E. G. Léonard, *A History of Protestantism*, 2 vols.; W. Pauck, *THe Heritage of the Reformation*; J. Dillenberger e C. Welch, *Protestant Christianity Interpreted through Its Development*; P. Schaff, *A History of the Creeds of Christendom*, I, III; R. N. Flew e R. E. Davies, eds., *The Catholicity of Protestantism*; J. H. Nichols, *Primer for Protestants*; W. Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy and Protestantism*; L. Boyer, *The Spirit and Forms of Protestantism*; E. Troeltsch, *Protestantism and Progress*; P. Tillich, *The Protestant Era*; C. S. Carter e G. E. A. Weeks, eds., *The Protestant Dictionary*; J. S. Whale, *The Protestant Tradition.*

PROVAÇÃO. A idéia de que a vida do homem na terra é um período em que se testa sua capacidade para uma vida mais plena no além. Nesse sentido, a despeito do seu forte apelo aos exponentes do cristianismo tais como Paley e Butler, e aos téologos arminianos de modo geral, é apenas parcialmente bíblica. Contém a convicção de que esta vida é incompleta em si mesma e que o homem está continuamente sob os olhares do Deus eterno. Mas ao expressar a verdade de que "Deus retribuirá a cada um segundo o seu procedimento" segundo a exposição em Rm 2.6-16, a teoria da provação (no sentido de "período de experiência") é bíblica. Mas quando a Bíblia fala especificamente da provação divina, trata-se principalmente de Deus testando Seus próprios eleitos com a finalidade de confirmá-los na sua fé, e não uma provação geral de todos os homens. Dessa maneira, "Deus pôs Abraão à prova" (Gn 22.1), assim como Ele fez com o Seu povo Israel (Ex 15.25; 16.4; Dt 8.16; Jz 2.22; Sl 66.10; Zc 13.9), com Seu servo Jó (Jó 23.10) e com o "justo" nos Salmos (Sl 17.3; 139.23-24).

No NT, é o Filho de Deus quem é tentado, revivendo na Sua própria Pessoa a provação de Israel no deserto e demonstrando até à hora da morte uma fé inabalável no Seu Pai. A provação dos cristãos é vista, conseqüentemente, como a comunhão nos sofrimentos de Cristo para estabelecer neles a fé (Hb 12.3-11; 1 Pe 4.12-13; cf. 1 Co 10.13; Tg 1.1-2).

Longe de nos levar a supor que o destino do homem depende da sua capacidade de conquistar a aprovação de Deus no julgamento ao qual é submetido em vida, a Bíblia indica que a provação geral, "a hora da provação que há de vir sobre o mundo inteiro" é uma provação de condenação da qual somente os que são de Cristo serão livrados (Ap 3.10; cf. Mt 6.13; 26.41; Lc 21.36; 2 Pe 2.9).

A provação também é usada para testar a adequação de candidatos para cargos dentro da igreja (*e.g.*, 1 Co 16.3; 1 Tm 3.10).

D. W. B. ROBINSON

Veja também TENTAÇÃO.

PROVIDÊNCIA DE DEUS. "Providência" é uma das palavras que não ocorrem na Bíblia mas que não deixam de representar de modo veraz uma doutrina bíblica. Não há equivalente hebraico para "providência", e a palavra grega que poderia ser traduzida assim, *pronoia*, é usada apenas para a previsão humana (At 24.2; Rm 13.14; para o verbo *pronoeō*, veja Rm 12.17; 2 Co 8.21; 1 Tm 5.8). Pelo contrário, a Bíblia emprega expressões *ad hoc* tais como: Ele *"dá alimento* a toda carne" (Sl 136.25), ou "Tu *fazes rebentar fontes* no vale" (Sl 104.10), expressando em situações concretas os atos poderosos de Deus em prol dos Seus filhos.

Devemos resistir à tentação de pensar na providência de modo geral, independentemente de Cristo. Seria possível fazer uso de certos salmos e do sermão

da montanha, por exemplo, para formar uma doutrina do relacionamento entre Deus e a Sua criação que nada tivesse a ver com Jesus Cristo. Visto, porém, que esse relacionamento é estabelecido em Cristo, uma tentativa de entendê-lo à parte dEle seria uma interpretação falsa desde o início. Em Jesus Cristo, Deus estabeleceu um relacionamento entre Ele mesmo e Suas criaturas, e promete que cumprirá o Seu propósito na criação até à conclusão triunfante. A relação primitiva com Adão, renovada com Noé (Gn 8.21-22), não é menor *in Christo* do que na aliança com Abraão ou Moisés. O Mediador, que é o Verbo encarnado, estabelece este relacionamento, e nEle Deus fica sendo o Deus dos homens, e eles se tornam Seu povo. (Deve-se considerar, também, que o Mediador estabelece o relacionamento entre Deus e as Suas criaturas não-humanas). Como Deus deles, Ele assumirá a responsabilidade pela sua existência terrestre.

A doutrina da providência pode ser vista de três aspectos diferentes.

(1) A criação é o palco onde se representa o relacionamento de Deus com a humanidade. A providência é a operação graciosa do propósito de Deus em Cristo, que resulta na Sua maneira de agir com o homem. Não estamos, a esta altura, passando para a doutrina da predestinação, mas estamos dizendo que, desde o início, Deus ordenou o curso dos eventos em direção a Jesus Cristo e à Sua encarnação. Do ponto de vista bíblico, a história do mundo e as histórias individuais têm relevância somente à luz da encarnação. A pequena sórdida história de concupiscência no relacionamento entre Judá e Tamar (Gn 38) encaixa-se no seu lugar dentro da genealogia do Messias (Mt 1.3). César Augusto estava no trono em Roma por causa do nenê desconhecido na sua manjedoura.

(2) De acordo com At 14.17; 17.22-30 e Rm 1.18-23, a providência de Deus também tinha o propósito de dar testemunho de Deus entre os pagãos. O cuidado paternal de Deus era um sinal que apontava para Ele mesmo. Rm 1.20 deixa claro que esse testemunho da providência tinha o propósito de tornar o homem simplesmente indesculpável por não conhecer Deus. Por isso, a providência também é incluída na doutrina da reconciliação.

(3) O Deus que dá vida ao homem também o preserva enquanto este está na terra. Deus não é um Deus somente da alma, mas também do corpo. Em Mt 6.25-34 os discípulos são relembrados (pelo seu próprio Criador) do seu relacionamento com Deus como criaturas, e são livrados de toda a ansiedade a respeito do seu futuro terrestre. As demais criaturas (exemplificadas pelas aves do céu e pelas flores do campo) foram colocadas num relacionamento específico com Deus, que Ele sustenta fielmente ao cuidar das suas necessidades. Será que Deus dedicaria menos cuidados aos homens, a quem Ele tem dado uma posição mais alta na criação (cf. Sl 8.6-8)? Os homens, portanto, "glorificam ao seu Criador... ao aceitarem diariamente, sem duvidar, as Suas dádivas" (D. Bonhoeffer: "*Discipulado*"). Por trás dessa doutrina há a liberdade onipotente e a amorosa de Deus.

Resumindo: a doutrina da providência nos informa que o mundo e a nossa vida não são regidos pelo acaso nem pela fatalidade, mas por Deus, que revela Seus propósitos de providência na encarnação do Seu Filho.

T. H. L. PARKER

Bibliografia. "Providence" *in HERE, HDB*, e *Sacramentum Mundi* V, 130-33; J. Calvino, *Institutas* 1.16-18; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*; K. Barth, *Church Dogmatics*, III/3, 48; G. C. Berkouwer, *The Providence of God*; W. Eichrod, *Theology of the OT*, II, cap. 17.

PSICOLOGIA E CRISTIANISMO. A psicologia sempre tem estado conosco. Durante toda a história, o homem tem refletido sobre seus pensamentos e comportamento, e tem procurado saber o sentido deles. Apesar disso, como disciplina distinta, a psicologia passou a existir somente após a segunda metade do século XIX. Desde então, tem crescido rapidamente, chegando a uma posição de importância e destaque consideráveis. Alguns consideram que ela já passou do âmbito da ciência para o da filosofia social. Outros vão além e descrevem-na como a religião secular da nossa era. Por causa disso, os cristãos têm-se tornado muito mais conscientes da psicologia e da questão crítica da relação entre essa disciplina e o cristianismo. A fim de se entender as tensões e áreas de cooperação atualmente existentes, em primeiro lugar, deve-se examinar o desenvolvimento dessa relação.

Antes de 1900. Muito tempo antes de a psicologia desenvolver-se como uma disciplina separada da filosofia, o cristianismo estava ativamente envolvido no estudo, desenvolvimento e entendimento da psicologia. Trabalhos desse tipo encontram-se no estudo teológico da alma, um tópico importante na teologia desde os tempos mais antigos. A obra de Tertuliano (sec. III), *De anima*, é um excelente exemplo desse fato. As obras de Gregório de Nissa no século IV continuaram essa ênfase antiga. Visto que a palavra "alma" tem sua origem na palavra grega *psychē*, de onde também obtemos a palavra "psicologia", essa tradição do estudo da alma deve ser entendida como evidência do interesse do cristianismo pelos tópicos da psicologia muito tempo antes de a psicologia emergir como uma disciplina separada.

Esse interesse continuou dentro da teologia cristã. Os abundantes escritos dos puritanos a respeito da alma acrescentaram muita coisa valiosa ao entendimento dos tópicos psicológicos. As obras de João Flavel no século XVII e de Jonathan Edwards no século XVIII deram contribuições especialmente importantes, dignas do estudo cuidadoso de qualquer cristão moderno que se interesse pela psicologia.

A obra de Franz Delitzsch: *A System of Biblical Psychology* ("Um Sistema de Psicologia Bíblica") pode muito bem representar o clímax dessa tradição. Escrita em 1855, essa obra apresentou um resumo e uma sistematização de todas as obras teológicas sobre psicologia escritas até àquela altura. Sob muitos aspectos, no entanto, representa a última obra teológica importante sobre psicologia. Esse fato é refletido até mesmo no tratamento dado aos tópicos psicológicos nos dicionários e enciclopédias bíblicas. Antes de 1920, tais obras continham caracteristicamente artigos grandes e às vezes extensos sobre a psicologia e os tópicos correlatos. A *International Standard Bible Encyclopedia* (1915) e *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (1911, de Conhecimento Religioso), são exemplos excelentes deste fato. Em contraste com elas, muitas obras modernas tais como *O Novo Dicionário da Bíblia* (Edições Vida Nova, S.P.) e *The Wycliffe Bible Encyclopedia* (1975) não contêm tais artigos.

De 1900 até ao Presente. O fim da primeira era não foi tão abrupto como sugere a designação um pouco artificial. Estava, no entanto, nitidamente vinculado com o surgimento da psicologia como uma disciplina separada e, em especial, com a sua ênfase científica. O empirismo, o determinismo, o relativismo e o reducionismo vieram a ser as características principais da psicologia moderna, e os cristãos sentiram-se imediatamente alienados da disciplina. Os conceitos reducionistas de Freud acerca da religião eram especialmente ofensivos e ameaçadores. Além disso, havia a ascensão do behaviorismo radical como ensinava John B. Watson e, posteriormente, B. F. Skinner. A psicologia parecia cada vez menos relevante para a teologia e a interação frutífera que os cristãos tinham tido com os tópicos psicológicos, característica nos séculos anteriores, cessou de modo bastante abrupto.

As razões pelas quais a comunidade cristã abriu mão da sua busca de uma psicologia biblicamente informada são complexas. Um dos componentes certamente foi uma reação exagerada contra a psicologia, especialmente contra Freud. Tal reação não conseguiu discriminar entre as opiniões pessoais de Freud quanto à religião (agnósticas mas não amorais) e suas descobertas clínicas significantes. Essa reação exagerada, no entanto, foi infuenciada pela reação dos cristãos conservadores ao liberalismo teológico. A teologia liberal tendia a aceitar as conclusões da ciência moderna, inclusive a psicologia. Como reação a isso, os cristãos conservadores deixaram sua receptividade às questões psicológicas de antes e adotaram uma atitude defensiva.

A crítica da religião feita pela psicologia moderna não terminou na pessoa de Freud. Na realidade, rapidamente passou a ser comum os psicólogos considerarem a religião com suspeita, na melhor das hipóteses, e, na pior, com hostilidade aberta. Albert Ellis é um psicólogo contemporâneo que expressa essa posição com bastante destaque. Ellis afirma com clareza e ênfase que a religião ortodoxa ou devota geralmente é uma causa de desequilíbrio psicológico, e sempre um sintoma dele. A solução que ele propõe para os problemas psicológicos é ajudar as pessoas e a sociedade a abandonarem tais crenças irracionais e danosas.

Tem sido difícil para os cristãos não responder de modo defensivo a semelhantes desafios. Para muitas pessoas, a psicologia parece ser a inimiga da fé. Semelhantemente, a religião tem considerado muitos psicólogos como inimigos do bem-estar pessoal. A psicologia e o cristianismo são inimigos mútuos, na idéia dessas pessoas. Um cristão que se tem identificado de modo notável com essa opinião é Jay Adams.

Mas outras formas de relacionamento entre a psicologia e o cristianismo também têm emergido neste século. Uma delas é associada ao campo da psicologia da religião. Ao invés de considerar a psicologia como a inimiga, com diferenças inconciliáveis entre suas áreas, os proponentes dessa posição sustentam que existe muito terreno em comum entre ambas. Trabalhando sobre pressuposições humanísticas e freqüentemente místicas, entendem que os seres humanos são seres espirituais e morais que não podem ser reduzidos a um conjunto de forças naturalistas. Conceitos psicológicos podem ajudar no desenvolvimento espiritual, e, de modo semelhante, percepções espirituais podem ajudar a compreensão psicológica e promover o crescimento psicológico. Cristãos cujos escritos freqüentemente têm refletido essa posição incluem Seward Hiltner e John Sanford. Os proponentes desse ponto de vista têm sido influentes em desfazer boa parte da desconfiança dos cristãos diante da psicologia. Mesmo assim, pelo fato de muitas daquelas pessoas advirem de tradições religiosas teologicamente liberais, muitos cristãos conservadores não se deixaram convencer.

O impacto dos cristãos dentro desse grupo tem sido impressionante. Hiltner cunhou o conceito do aconselhamento pastoral em 1948, e ele e outros clérigos (inclusive Wayne Oates, Paul Johnson e Granger Westberg) continuam na liderança do movimento. Com a fundação da Associação Norte-Americana de Conselheiros Pastorais e da Associação Norte-Americana de Educação Pastoral Clínica, o treinamento clínico de pastores e capelães tem avançado de modo agressivo. Cada vez mais clérigos passaram a servir nos hospitais e nos órgãos de saúde mental. Uma evidência final desta reaproximação fértil entre os cristãos e a psicologia foi o desenvolvimento de várias revistas eruditas dedicadas ao relacionamento entre os dois, inclusive *The Journal of Religion and Health* ("A Revista da Religião e da Saúde") *The Journal for the Scientific Study of Religion* ("A Revista do Estudo Científico da Religião").

Em estreita associação com essa marcha dos acontecimentos, há um movimento dentro do cristianismo protestante conservador identificado com o lema: "a integração entre a psicologia e a teologia". Os integracionistas começaram com a pressuposição da unidade de toda a verdade. Esperam que a totalidade do conhecimento possa ser inter-relacionada num único conjunto de verdades que representará uma harmonização da revelação bíblica com a psicologia. Ao procurarem essa verdade integrada, esses cristãos têm sustentado fortemente a autoridade final das Escrituras, mas sem temer uma confrontação direta com os aparentes pontos de tensão em conflito. Paul Tournier e Gary Collins são dois escritores bem conhecidos dessa tradição. *The Journal of Psychology and Theology* e *The Journal of Psychology and Christianity* contêm os escritos de muitos outros deles. Várias organizações também estão associadas a essa posição. A Associação Cristã para Estudos Psicológicos é um grupo internacional de mais de mil profissionais cristãos no ramo da saúde mental, dedicados à integração entre a psicologia e a teologia. De modo semelhante, vários programas de pós-graduação foram desenvolvidos desde 1960, com o alvo explícito de fornecer treinamento dentro do contexto da integração entre a psicologia e a teologia cristã.

A Posição Atual. Nessas últimas duas décadas, tem havido um degelo enorme no clima de desconfiança mútua entre o cristianismo e a psicologia. Os pastores cristãos, que geralmente já receberam algum treinamento em aconselhamento pastoral no seminário teológico, são agora muito mais receptivos ao emprego dos serviços de psicólogos (especialmente cristãos) e à percepção de que os conceitos psicológicos podem ser benéficos para o ministério deles. Psicólogos cristãos jovens agora têm a opção de serem treinados num contexto cristão que trata explicitamente da integração entre a psicologia e a teologia, e que geralmente inclui algum estudo formal da teologia. Tudo isso tem resultado em um aumento de publicações sobre a relação entre o cristianismo e a psicologia.

Essa nova forma de relacionamento não deixa de sofrer tensões. Continua sendo, em muitos casos, fácil esquecer as diferenças de significado atribuídas por teólogos e psicólogos às mesmas palavras (*e.g.*, "culpa") e achar que as duas posições são contraditórias e talvez mutuamente incompatíveis. Nem é necessário que todas as tensões sejam eliminadas. Os cristãos devem estar dispostos a protestar fortemente contra algumas das coisas que os psicólogos não-cristãos estão propondo. Semelhantemente, os psicólogos têm algumas críticas que precisam dizer contra alguns aspectos das nossas tradições cristãs. A mútua confiança permitirá que isso aconteça, mesmo que as tensões no relacionamento não sejam eliminadas.

D. G. BENNER

Veja também PSICOLOGIA DA RELIGIÃO.

Bibliografia. R. K. Bufford, *The Human Reflex: Behavioral Psychology in Biblical Perspective;* J. D. Carter e B. Narramore, *The Integration of Psychology and Theology;* G. R. Collins, *The Rebuilding of Psychology;* C. W. Ellison, "Christianity and Psychology: Contradictory or Complementary?" *JASA* 24:130-34; M. A. Jeeves, *Psychology and Christianity*; D. G. Jones, *Our Fragile Brains: A Christian Perspective on Brain Research;* J. R. Kantor, *The Scientific Evolution of Psychology,* II; R. L. Koteskey, *Psychology from a Christian Perspective* e *General Psychology for Christian Counselors;* R. E. Larzalere, "The Task Ahead: Six Levels of Integration of Christianity and Psychology," *JPT* 8:3-11; D. G. Myers, *The Human Puzzle: Psychological Research and Christian Belief;* W. E. Oates, *The Psychology of Religion;* R. L. Timpe, "Assumptions and Parameters for Developing Christian Psychological Systems," *JPT* 8:230-39; P. C. Vitz, *Psychology as Religion.*

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO. A religião tem sido um assunto importante para a psicologia aplicada do século passado. Atualmente, há um profundo interesse pela compreensão dos fenômenos religiosos do ponto de vista da psicologia contemporânea, *i.e.*, o estudo científico da religião a partir da perspectiva das ciências sociais. Aspectos como as origens, as motivações, as expressões, a dinâmica, o desenvolvimento e os efeitos da religião são tópicos populares. A psicologia da religião, definida de modo geral como o estudo científico da fé e/ou da religião com o emprego de métodos psicológicos, é um campo rico e diverso que muito pode oferecer aos indivíduos que se preocupam em entender melhor a natureza e o comportamento do homem.

A psicologia da religião é de interesse especial para muitos cristãos dentro das disciplinas da saúde mental. Consideram que é uma oportunidade de juntar aqueles fatos ou verdades que se perderam nas poucas atividades intradisciplinares, ou uma chance de conciliar áreas de mútua coincidência e preocupação entre a psicologia e a teologia. Consideram que essa integração é o processo de averiguar a exatidão das verdades de Deus que são descobertas através da teologia e da psicologia, relacionando-as à sua própria vida e aplicando-as a ela. Em outras palavras, a integração consiste primeiramente na apreciação e na comparação de fatos psicológicos e teológicos correspondentes e, em segundo lugar, de assumir um compromisso com eles como verdades dentro do nosso próprio compromisso com a nossa fé, uma atividade dinâmica, evolutiva e relacional.

Os pesquisadores e os teóricos da psicologia da religião procuram ler, escutar e entender as muitas expressões tanto da teologia quanto da psicologia. Procuram tratar as duas disciplinas com mútuo respeito, a fim de obter uma renovada apreciação das contribuições de ambas. Esses indivíduos fazem várias perguntas complexas, porém emocionantes: O que a psicologia como uma ciência e uma profissão tem a ver com a dedicação à fé religiosa e vice-versa? Quais metodologias são apropriadas para fazer uma relação entre as perspectivas psicológica e religiosa? Como os pesquisadores conservam-se íntegros em sua fé e disciplina, de tal maneira que evitem uma psicologia confusa ou um cristianismo manchado? De que maneira a psicologia e a religião podem ser relacionadas na teoria, pesquisa e prática? E, finalmente, como servir melhor às pessoas na sua viagem em direção à integridade e promover seu crescimento e desenvolvimento sob o senhorio de Jesus Cristo?

Definições. A psicologia pode ser entendida como um grupo de esforços genéricos para estudar cientificamente o comportamento humano. A religião pode ser entendida em termos da sua definição funcional ou da sua definição substantiva. A definição funcional da religião enfatiza o processo mediante o qual os seres humanos procuram responder aos enigmas da vida e definir o seu significado pela fé. A definição substantiva da religião ressalta o produto da fé no qual aqueles que se reúnem em torno de idéias transpessoais são rotulados como religiosos. Há bastante tensão nesse campo devido à falta de esclarecimento quanto à maneira de a psicologia e/ou a religião estar sendo percebida.

Além disso, a psicologia e a religião têm sido relacionadas entre si de várias maneiras. Estas podem ser distinguidas pelas preposições usadas para vincular os termos. A psicologia "da" religião é definida ou como o esforço para reduzir a religião à dinâmica psicológica ou como a tentativa de compreender mais plenamente a relevância destes processos para a religião. A psicologia "através da" religião é o inverso do processo acima: nela, a religião ou a análise normativa da natureza humana fornece a compreensão psicológica das pessoas. A psicologia "com" a religião é entendida como um esforço para oferecer a interpretação psicológica e religiosa dos mesmos

fenômenos, sem cair em reducionismo. Finalmente, a psicologia "pró/contra" a religião é uma perspectiva definida como a tentativa de usar a psicologia para autenticar a religião ou para invalidá-la. Todas essas abordagens podem ser distinguidas entre si na vasta literatura nesse campo.

Sua História e Tendências. Esse campo pode ser entendido em termos de três fases: (1) o movimento da "psicologia da religião", que florescia entre 1880 e 1930; (2) o movimento da "psicologia pastoral", que começou na década de 1920 e ainda está em plena atividade; e (3) o movimento da "psicologia com a religião", que remonta até à década de 1950 e que ainda está em desenvolvimento.

O primeiro movimento foi iniciado por psicólogos que tinham um forte compromisso com a abordagem empírico-científica do estudo do comportamento humano e um respeito profundo pela religião como uma atividade humana e social. A conversão e a experiência religiosa eram os tópicos estudados com mais freqüência. Talvez a obra de maior relevância que saiu do movimento seja a de William James: *Varieties of Religious Experience* ("Váriedades da Experiência Religosa"). James resume a tentativa de entender plenamente a relevância dos processos psicológicos para a religião, e seus escritos levantam questões que devem ser enfrentadas pelos cristãos que têm um compromisso com a integração entre a fé e a cultura. Do outro lado, a obra de Freud: *The Future of an Illusion* ("O Futuro de uma Ilusão"), outro livro altamente influente, representa o outro extremo do movimento, ou seja: a tentativa de reduzir a religião à dinâmica psicológica. Por uma variedade de razões, o movimento entrou em declínio nos fins da década de 1920, e a religião ficou sendo tabu para muitos psicólogos.

As raízes do segundo movimento remontam os esforços de Anton Boisen, um ministro que tinha tido um desequilíbrio mental. Depois de um longo período como paciente num hospital psiquiátrico, recuperou sua saúde mental e tornou-se o primeiro capelão numa instituição pública para doentes mentais; acabou estabelecendo a educação para clínica pastoral, movimento que treina os ministros para trabalharem com indivíduos portadores de distúrbios emocionais. A psicologia pastoral tem florescido a partir de então, tendo sido fundado um grande número de revistas e sociedades profissionais, especialmente a partir da década de 1940. O movimento sempre teve um forte impacto prático (*i.e.*, orienta-se para o tratamento e a prevenção). Os conceitos dos profissionais da saúde mental foram traduzidos para a linguagem dos leigos por conselheiros pastorais, geralmente para o benefício da igreja e não somente do indivíduo. Os evangélicos tendem a resistir aos esforços do movimento de educação para clínica pastoral, mas pode-se observar movimentos paralelos.

O movimento final teve origem na publicação da obra de Gordon Allport: *The Individual and His Religion* ("O Indivíduo e Sua Religião", 1950). Ao invés de procurar avaliar as raízes psicológicas da religião, ou a psicodinâmica de pessoas religiosas, essa abordagem ocupa-se mais com a exploração de áreas de mútuo interesse para teólogos e psicólogos (*e.g.*, o desenvolvimento moral, a maturidade, as dimensões da religiosidade, o altruísmo e o preconceito). Percebemos que há uma receptividade maior para com a cooperação e a fertilização mútua entre as disciplinas nesse movimento contemporâneo, bem como maior humildade tanto da parte dos psicólogos como dos teólogos quanto às suas metodologias, ortodoxia e ortopraxia. *Stages of Faith* ("Etapas da Fé", 1981) de Fowler, e *The Scandal of Psychotherapy* ("O Escândalo da Psicoterapia", 1982) de McLemore, são dois exemplos de tentativas excelentes de pesquisadores teologicamente informados e sensíveis que são psicólogos dispostos a ouvir e procurar compreender as expressões da fé pessoal tanto do indivíduo quanto da comunidade de que este faz parte.

Sua Metodologia. Metodologicamente, a psicologia veio a ser um empreendimento enormemente sofisticado. O estudo científico da fé e/ou da religião, como conseqüência, tem demonstrado desenvolvimentos consideráveis desde as antigas tentativas de William James. Geralmente, os esforços feitos nas pesquisas têm ressaltado as estratégias empíricas nesse sentido, embora a própria natureza da experiência religiosa, conforme alguns têm argumentado, necessite de métodos específicos que se orientem para a pessoa. As técnicas para coleta de dados têm sido variadas, mas as principais entre elas são o uso de questionários, entrevistas, análise de matéria biográfica, o uso da introspecção, observação direta, teste psicológico, manipulação experimental, estudo de participação-observação e a análise longitudinal (ou trans-seccional) de atitudes e/ou do comportamento. O exame de qualquer coletânea de pesquisas de saúde mental e comportamento religioso demonstrará as muitas aplicações dessas estratégias e metodologias na tentativa de entender melhor a natureza e o comportamento do homem.

Suas Atitudes para com a Religião. As pessoas são muito diferentes entre si quanto à maneira de pensar sobre a religião, à importância que atribuem a ela e às razões que alegam para serem religiosas. Conseqüentemente, os pesquisadores interessavam-se vitalmente pelos efeitos que as atitudes religiosas têm sobre as questões não-religiosas tais como o preconceito. Gordon Allport, por exemplo, estava muito preocupado com as evidências que se acumulavam no sentido de as pessoas religiosas terem mais preconceitos do que as pessoas não-religiosas. Ao procurar entender essa questão, sugeriu que havia dois tipos de pessoas religiosas — aquelas que *usam* a religião (as extrínsecas) e aquelas que *vivem* a religião (as intrínsecas). Essa distinção entre os tipos de orientação religiosa pessoal está por trás de boa parte das pesquisas na psicologia da religião. Numerosas escalas têm sido desenvolvidas para avaliar a orientação religiosa. Os pesquisadores argumentam que não basta declarar que alguém é religioso, a não ser que procuremos esclarecer o modo exato de o indivíduo incorporar ou introjetar aquelas crenças. Basta dizer que a religião é muito mais complexa do que qualquer simples tipologia dupla, mas estender nossos conhecimentos atuais a respeito do bem-estar espiritual é o único meio que nos possibilita ter a esperança de conhecer melhor a natureza da vida abundante que o Bom Pastor oferece ao Seu rebanho.

A Psicodinâmica e a Religião. Como a nossa emocionalidade interage com a nossa dedicação à fé religiosa e vice-versa? Quais tipos de pessoas são religiosas? Como as pessoas diferem entre si quanto aos traços de personalidade e às atitudes subjacentes à luz dos seus compromissos religiosos? É com perguntas deste tipo que os pesquisadores lutam em relação à psicodinâmica e à fé, talvez a área mais fértil de investigação na psicologia da religião.

A. E. Bergin, por exemplo, completou um estudo exaustivo sobre a religiosidade e a saúde mental que passa em revista uma literatura empírica (baseada em dados) extensa sobre o tópico, e conclui que a religiosidade é um fenômeno complexo que tem numerosos correlatos e conseqüências que não são passíveis de uma interpretação simples. Dos estudos disponíveis que examinou, não achou nenhum apoio para o preconceito de que a religiosidade tem correlação necessária com a psicopatologia, mas correlações apenas levemente positivas com bons índices de saúde mental. O que é necessário na pesquisa, argumenta Bergin, é uma melhor especificação dos conceitos e métodos para medir a religiosidade, que é um fenômeno de dimensões múltiplas com aspectos tanto positivos quanto negativos que podem ser confundidos entre si, levando, assim, a conclusões de modo geral inexpressivos.

P. F. Barkman tem escrito sobre a maneira como os traços da personalidade

influenciam o modo sem igual de uma pessoa experimentar a sua religião. Alguns de nós concebem o cristianismo de modo mais fluente e fácil em palavras e em conceitos transmitidos verbalmente, tais como as teologias, que são essencialmente verbais. Para outras pessoas, o cristianismo é mais bem concebido como uma experiência, como todo um sistema de sentimentos e comportamentos com relevância emocional. Ainda outros medem a fé e a experiência pelo comportamento observável, ou primariamente de modo sócio-relacional. Finalmente, alguns pensam que o cristianismo pode ser mais bem entendido nos seus aspectos transcendentais, especificamente na liturgia da igreja e na vida mística. Certamente parece plausível que nossa constituição emocional reflete-se em nossa abordagem à fé.

Finalmente, a conversão tem sido estudada extensivamente desde os inícios do movimento da psicologia da religião. Uma obra recente de dois psicólogos evangélicos (Johnson e Malony, 1982), é um exemplo do sofisticado trabalho que está sendo feito hoje por pesquisadores teologicamente informados e psicologicamente sensíveis. O modelo que oferecem para o entendimento do processo da conversão merece séria atenção.

A Experiência Religiosa. Como a pessoa discerne se aquilo que está experimentando é religioso? Existe uma coisa chamada sentido religioso especial? Como entendemos o fato de alguém ser religioso? São perguntas deste tipo que os pesquisadores estão fazendo em relação à experiência religiosa.

O misticismo sempre tem sido de máximo interesse para os pesquisadores da psicologia da religião. Esses estados alterados da consciência têm sido descritos há séculos por pessoas de orientação religiosa, mas só recentemente foram cuidadosamente investigados em situações mais controladas.

Além do misticismo, a cura pela fé religiosa, a glossolalia, a oração contemplativa, o jejum e vários comportamentos "carismáticos" têm sido cuidadosamente pesquisados. Dois periódicos evangélicos publicam as pesquisas sobre esses e outros tópicos correlatos, dentro da psicologia da religião: *The Journal of Psychology and Theology* e *The Journal of Psychology and Christianity.*

O Desenvolvimento Religioso. Um tema final na psicologia da religião tem sido a função da fé ao longo da vida da pessoa. Elkind tem escrito extensivamente sobre as origens da religião na criança; Oraker, sobre a religiosidade dos adolescentes; Feldman, sobre mudanças e estabilidade das orientações religiosas na universidade; e Clippinger, sobre o comportamento religioso dos adultos. Mas talvez a proposição recente mais relevante sobre o desenvolvimento da fé tenha sido *Stages of Faith* ("Etapas da Fé", 1981), um modelo do desenvolvimento da fé durante todo o curso da vida, apresentado em seis etapas, escrito por J. Fowler. Fowler tem um conceito holístico da humanidade. Ele procura reunir os escritos relevantes de Erikson, Piaget e Kohlberg (todos eles destacados teóricos da psicologia do desenvolvimento), juntamente com escritos teólogicos relevantes, a fim de descrever mais plenamente a busca humana por significado.

Um tema que emerge na literatura da psicologia do desenvolvimento é a natureza da religião madura e aqueles fatores que facilitam seu desenvolvimento ou retardam a sua realização. Auto-aceitação, aceitação dos outros, alto nível de desenvolvimento moral, compromisso bem-definido com a fé, nítida consciência social, relacionamentos interpessoais eficazes, compromisso de apoio ao grupo, equilíbrios emocional e racional eficazes, capacidade de dar e receber *feedback*, alvos claramente definidos, um compromisso com a auto-realização/santificação, a capacidade de gostar da recreação e o desejo de viver a vida plenamente em todos os momentos são algumas das muitas qualidades que têm sido debatidas na literatura.

Conclusão. A religião é mais do que a mera dinâmica psicológica. Mesmo assim, as ciências do comportamento nos oferecem muitas introspecções acerca da natureza multi-facetada da fé. Embora haja tensões entre a teologia e a psicologia, devemos continuar a procurar maneiras de as duas se encaixarem.

Ao dialogarem uns com os outros, os psicólogos e os teólogos devem tomar o cuidado de não fazerem uma das disciplinas desaparecer dentro da outra. Cada disciplina tem sua tarefa sem igual e deve respeitar os domínios da outra. Ao mesmo tempo, há uma relação interessante e íntima entre a tarefa de salvar e curar almas e a tarefa de salvar mentes, psiquês e personalidades das garras do desespero. Isto realmente é pertinente, porque a igreja deve ocupar-se com a totalidade da personalidade.

A psicologia da religião, portanto, procura introduzir no estudo científico da religião e/ou da fé um respeito mútuo para com as percepções tanto da teologia como da psicologia, a fim de compreender a natureza e o comportamento do homem de modo mais completo.

R. E. BUTMAN

Veja também PSICOLOGIA E CRISTIANISMO.

Bibliografia. G. W. Allport e J. M. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice," *JPSP* 5:432-43; P. F. Barkman, "The Relationship of Personality Modes to Religious Experience and Behavior," *JASA* 20:27-30; C. D. Batson e W. L. Ventis, *The Religious Experience*; B. Beit-Hallahmi, "Psychology of Religion 1880-1930," *JHBS* 10:84-90; A. T. Boisen, *The Exploration of the Inner World*; J. D. Carter, "Maturity: Psychological and Biblical," *JPT* 2:89-96; J. D. Carter e B. Narramore, *The Interpretation of Psychology and Theology*; W. H. Clark, *The Psychology of Religion*; J. A. Clippinger, "Towards a Human Psychology of Personality," *JRH* 12:241-58; J. Dittes, "Psychology of Religion," in *Handbook of Social Psychology*, ed. G. Lindzey e E. Aronson; W. Donaldson, ed., *Research in Mental Health and Religious Behavior*; D. Elkind, "The Origins of Religion in the Child," *RRR* 12:35-42; K. Farnsworth, *Integrating Psychology and Theology* e "The Conduct of Integration," *JPT* 10:308-19; K. A. Feldman, "Changes and Stability of Religious Orientations During College," *RRR* 11:40-60; C. B. Johnson e H. N. Malony, *Christian Conversion: Biblical and Psychological Perspectives*; H. N. Malony, ed., *Current Perspectives in the Psychology of Religion*; J. Oraker, *Almost Grown*; O. Strunk, *Mature Religion;* J. R. Tisdale, *Growing Edges in the Psychology of Religion.*

PUREZA, IMPUREZA. Como outras civilizações antigas do Oriente Próximo, Israel também tinha um conceito que chamamos de pureza (*ṭāhôr*) e de impureza (*ṭāmē'*) cerimoniais ou rituais. Por isso, o AT contém muitas leis que descrevem aquilo que tornava a pessoa impura e o ritual de purificação necessário para voltar à condição desejável de pureza. Essas leis visando a pureza concentravam-se nos alimentos proibidos (Lv 11), nas emissões do corpo (Lv 15), em vários tipos de doenças da pele (Lv 13), na morte (Nm 19.11-19) e em certos lugares (Lv 18.24-30). Os rituais de purificação variavam entre si, mas incluíam um período de espera (Lv 12.2-5), um agente purificador como água (Lv 15.5), sangue (Lv 14.25) ou fogo (Nm 31.23) e um sacrifício ou oferta (Lv 5.6).

Várias explicações têm sido oferecidas para essas leis de pureza e impureza. Segue-se um resumo das mais importantes.

As distinções eram *higiênicas*. Os animais impuros eram impróprios para comer por serem vetores de doenças infecciosas, ao passo que havia relativa segurança em comer os animais puros. A lavagem e a purificação sempre têm sido coerentes com a prática médica sadia.

As distinções eram *religiosas*. Os animais impuros estavam estreitamente associados às práticas religiosas negativas dos vizinhos de Israel e, portanto, tinham que ser totalmente repudiados por Israel.

As distinções eram *simbólicas*. Esta abordagem antropológica foi desenvolvida por Mary Douglas (*Purity and Danger* – "A Pureza e o Perigo"). Ela sugere que os sistemas de distinção entre pureza e impureza eram, na verdade, maneiras de ordenar o universo. As leis da pureza simbolizavam integridade e normalidade, ao passo que as leis da impureza simbolizavam o caos e a desordem. Os sacerdotes tinham que ser livres de deformidades físicas (Lv 21.17-21); uniões impróprias (Lv 20.20) e misturas (Lv 19.19) eram proibidas. Animais puros conformavam-se com um tipo padrão (puro), enquanto os animais impuros afastavam-se desse padrão de uma maneira ou de outra (Lv 11).

Cada uma dessas explicações tem algum valor, mas a interpretação simbólica é mais abrangente e tem conseguido cada vez mais adeptos.

O modo de Israel entender a pureza também estava ligado a Javé e Sua santidade. Os sacerdotes tinham que distinguir entre o santo e o profano, o puro e o impuro (Lv 10.10). Embora a pureza e a santidade não fossem idênticas, a pureza era um aspecto importante da santidade, e os sacerdotes estavam largamente envolvidos em muitos rituais de purificação. Podemos concluir, pois, que as leis da pureza eram meios indiretos para fazer os israelitas antigos lembrarem-se da pureza e da santidade do seu Deus (Lv 11.44-45).

No NT, os aspectos cerimoniais da pureza (*katharos*) e da impureza (*akathartēs*) cedeu lugar a uma ênfase na pureza e impureza morais. Jesus ressaltava que não era aquilo que entrava num homem que o contaminava, mas aquilo que saía dele (Mt 15.1-20; Mc 7.1-23). Marcos (7.19) acrescentou que Jesus considerou, assim, puros todos os alimentos. Essa questão, no entanto, não foi facilmente resolvida pela igreja primitiva. Os alimentos impuros distinguiam e dividiam os judeus, inclusive os judeus cristãos, dos gentios (At 10 e 15). Quando, no entanto, os gentios foram incorporados à igreja, as leis alimentares perderam seu significado simbólico e acabaram sendo deixadas de lado. At 15.9 indica que tanto os crentes judaicos quanto os gentios eram puros pela obra de purificação feita por Deus, e não pela observância de leis dietéticas. A Epístola aos Hebreus vai adiante e demonstra que a obra de Cristo tornou desnecessários não somente os rituais de purificação como também outras práticas cerimoniais veterotestamentárias. Rm 14.14 resume a posição neotestamentária: "Nenhuma coisa é de si mesma impura, salvo para aquele que assim a considera; para esse é impura".

J. C. MOYER

Bibliografia. G. J. Wenham, *Leviticus* e "The Theology of Unclean Food," *EvQ* 53:6-15; J. Hartley, *ISBE* (rev.), I, 718-23.

PURGATÓRIO. Os ensinos das Igrejas Católica Romana e Ortodoxa Grega falam de um lugar de castigos temporais no estado intermediário conhecido como purgatório onde, segundo se sustenta, todos aqueles que morrem em paz com a igreja mas que não são perfeitos devem passar por sofrimentos penais e purificadores. Declara-se que somente aqueles crentes que chegaram a um estado de perfeição cristã vão imediatamente para o céu. Todos os adultos não-batizados e aqueles que depois do batismo cometeram pecados mortais vão imediatamente para o inferno. A grande maioria dos cristãos, parcialmente santificados, que morrem em comunhão com a igreja

mas que nem por isso deixam de estar carregados com certo grau de pecado vão para o purgatório, onde, por um período mais longo ou curto, sofrem até que todo o pecado tenha sido expurgado, e depois disso são trasladados para o céu.

Os sofrimentos variam grandemente em intensidade e duração, sendo geralmente proporcionais à culpa, impureza ou impenitência do sofredor. A descrição deles diz que, em alguns casos, são comparativamente leves e duram talvez poucas horas, ao passo que em outros casos são pouco menores do que os sofrimentos do inferno, ou talvez até mesmo iguais, durando milhares de anos. Dádivas à igreja ou serviços prestados a ela, as orações dos sacerdotes e as missas providenciadas por parentes ou amigos em favor do falecido podem encurtar, aliviar ou eliminar a permanência da alma no purgatório.

O protestantismo rejeita essa doutrina, visto que a evidência na qual ela é baseada não se encontra na Bíblia, mas sim, nos apócrifos (II Mac. 12.39-45).

L. BOETTNER

Veja também ESTADO INTERMEDIÁRIO; LIMBO.

Bibliografia. A. J. Mason, *Purgatory*; E. H. Plumptre, *The Spirits in Prison*; H. W. Luckock, *After Death;* B. Bartmann, *Purgatory*; H. Berkhof, *Well-Founded Hope.*

PURIFICAÇÃO. Israel, escolhido por um Javé santo para ser Seu povo, tinha o dever de ser santo (Lv 11.44-45; 19.2; 21.26). Na legislação mosaica, a santidade de Israel era reconhecida, desde o princípio, como a separação moral do pecado (Lv 20.22-26), mas era expressada externamente pela separação dos objetos designados como impuros. A impureza contraída pelo contato com tais objetos exigia a purificação. Utensílios e roupas impuras eram lavados em água corrente; mas se um vaso poroso de barro ficasse impuro, precisava ser destruído (Lv 15.12). Às vezes o metal era passado pelo fogo para ser purificado (Nm 31.32-33).

Os israelitas que tinham contraído impureza tinham que separar-se da congregação, e o período de tempo dependia do tipo de impureza (*e.g.*, Nm 5.2-3; Lv 12; 15.11-13). Deviam lavar-se na água, e para os casos mais graves de impureza exigia-se deles que oferecessem sacrifícios (*e.g.*, Lv 12.6). Das pessoas impuras por lepra (Lv 14) ou por terem tocado em um cadáver (Nm 19) exigia-se, adicionalmente, uma purificação mais esmerada mediante a aspersão de água misturada com sangue ou cinzas. O israelita impuro que recusasse a purificação era executado (Nm 19.19).

À medida que a revelação progredia, o conceito de santidade se aprofundava. Sl 5.7 e Ez 36.25 usam termos tirados do ritual da purificação para descrever o coração que é purificado do pecado. No NT, embora haja referência à purificação ritual (*e.g.*, Lc 2.22; At 21.24), nosso Senhor aboliu a classificação de certos alimentos como impuros (Mc 7.19; cf. At 10.15) e Paulo afirmou que essa abolição estendia-se a cada objeto anteriormente designado como impuro (Rm 14.14, 20; Tt 1.15; 1 Tm 4.4). Os escritores do NT limitam a purificação à purificação do pecado mediante o sangue de Cristo (1 Jo 1.7; Hb 1.3; 9.14) e interpretam o ritual no AT como um prenúncio dessa purificação (Hb 9.13-14, 23).

D. B. KNOX

Veja também PUREZA, IMPUREZA.

PURITANISMO. Um movimento de reforma, frouxamente organizado, que se originou durante a Reforma Inglesa do século XVI. O nome surgiu dos esforços para "purificar"

a Igreja da Inglaterra realizados por aqueles que achavam que a reforma ainda não tinha sido completada. Posteriormente, os puritanos também passaram a buscar a purificação de si mesmos e da sociedade.

Sua História. As raízes teológicas do puritanismo podem ser achadas na teologia reformada da Europa continental, numa tradição inglesa de dissidência que remonta até John Wycliffe e os lolardos, mas especialmente até às labutas teológicas dos reformadores ingleses da primeira geração. Desde William Tyndale (m. 1536), os puritanos dedicaram-se intensamente às Escrituras e a uma teologia que enfatizava o conceito de aliança; de João Knox aprenderam uma dedicação a uma reforma eficiente na igreja e no estado; e de John Hooper (m. 1555) herdaram uma convicção resoluta de que as Escrituras deviam regulamentar igualmente a estrutura eclesiástica e o comportamento individual.

Os puritanos conseguiram certa medida de aceitação pública nos primeiros anos do reinado da Rainha Elizabeth. Depois, sofreram uma série de revezes que continuaram durante os reinados dos seus sucessores, Tiago I e Carlos I. Nos dias de Tiago I, alguns puritanos ficaram desanimados com seus esforços reformadores e separaram-se inteiramente da Igreja Anglicana. Esses Separados incluíram os "Peregrinos" que, depois de morarem na Holanda por algum tempo, estabeleceram a Colônia de Plymouth em 1620, na área que hoje é o sudeste do Estado de Massachusetts.

Quando Carlos I tentou governar a Inglaterra sem o Parlamento e sem os muitos dos seus membros puritanos, e quando tentou desarraigar sistematicamente os puritanos da Igreja Anglicana, um grupo maior e menos separatista emigrou para a Baía de Massachusetts (1630), onde, pela primeira vez, os puritanos tiveram a oportunidade de construir igrejas e uma sociedade que refletisse sua compreensão da Palavra de Deus. Na Inglaterra, outros puritanos continuavam a luta em prol da reforma. Quando a guerra contra a Escócia forçou Carlos I a reconvocar o Parlamento em 1640, o resultado final foi a guerra civil. Aquele conflito terminou com a execução do rei (1649), a ascensão de Oliver Cromwell ao Protetorado da Inglaterra, a redação da Confissão e dos Catecismos de Westminster e a proclamação de uma República Puritana. Cromwell, no entanto, apesar de todas as suas capacidades, descobriu que era impossível estabelecer um estado puritano. Depois da morte de Cromwell (1658), o povo da Inglaterra pediu que o filho de Carlos I voltasse, e esta restauração marcou o colapso do puritanismo organizado na Inglaterra. No outro lado do Atlântico, um puritanismo vigoroso sobreviveu por apenas um pouco mais de tempo. Já nos tempos de Cotton Mather (m. 1728), a guerra contra os índios, a perda da Constituição original de Massachusetts e uma crescente secularização tinham levado ao fim do puritanismo como modo de vida nos Estados Unidos.

Suas Convicções. O puritanismo, de modo geral, estendeu o pensamento da reforma inglesa, com ênfases distintivas dadas a quatro convicções: (1) que a salvação pessoal vinha inteiramente de Deus, (2) que a Bíblia era o guia indispensável para a vida, (3) que a igreja devia refletir o ensino específico das Escrituras e (4) que a sociedade era um só todo unificado.

Os puritanos acreditavam que a raça humana dependia totalmente de Deus para a salvação. Com seus antecessores na Inglaterra, e com Lutero e Calvino, acreditavam que a reconciliação com Deus veio com um dom da Sua graça, recebido pela fé. Eram agostinianos que consideravam os seres humanos pecadores, sem vontade nem capacidade de satisfazer as exigências de um Deus justo, nem de desfrutar da comunhão com Ele, à parte da iniciativa graciosa dEle. Mas os puritanos também fizeram contribuições distintivas à idéia geral da salvação sustentada pela reforma.

Defendiam um "estilo direto" de pregação, conforme é exemplificado pelos sermões primorosos de John Dod (1555-1645) e William Perkins (1558-1602), que tinham a intenção consciente de indicar com simplicidade o caminho largo para a destruição e a porta estreita para o céu. Davam, também, uma nova ênfase ao processo da conversão. Nos jornais e diários de líderes como Thomas Shepard (1605-49), mapeavam o processo lento e freqüentemente doloroso pelo qual Deus os levou da rebeldia para a obediência. Além disso, falavam da salvação em termos de "aliança". Nas anotações de rodapé na Bíblia de Genebra, que foi a tradução de proto-puritanos completada durante o reinado de Maria Tudor, a ênfase estava sobre uma aliança pessoal da graça, mediante a qual Deus não somente prometia vida àqueles que exerciam fé em Cristo, como também graciosamente fornecia aquela fé aos eleitos, com base na morte sacrificial de Cristo. Os puritanos posteriores expandiram a idéia da aliança para abranger a organização de igrejas, vista mais claramente na ascensão do congregacionalismo (ou das Igrejas Independentes) e na estruturação de toda a sociedade sob o domínio de Deus, das quais as "Repúblicas Santas" de Massachusetts e Connecticut foram os exemplos maiores.

Como os primeiros reformadores ingleses, os puritanos acreditavam, em segundo lugar, na autoridade suprema da Bíblia. O modo de usar as Escrituras, no entanto, logo se tornou uma grande causa de discórdia entre os puritanos e seus oponentes anglicanos, e até mesmo entre os próprios puritanos. Tanto os puritanos como os anglicanos, bem como os muitos grupos intermediários, acreditavam na autoridade final da Bíblia. Os puritanos, no entanto, chegaram a argumentar que os cristãos deviam fazer somente aquilo que a Bíblia ordenava. Os anglicanos retrucaram que, pelo contrário, os cristãos não deviam fazer o que a Bíblia proibia. A diferença era sutil, porém profunda. Entre os puritanos acabaram surgindo muitas diferenças com relação àquilo que as Escrituras realmente exigiam, especialmente nas questões que diziam respeito à igreja. Alguns (principalmente na Inglaterra) argumentavam a favor de uma organização presbiteriana de estado-igreja, outros (em Massachusetts e Connecticut) apoiavam uma organização congregacional em coligação com o estado, ao passo que ainda outros (os independentes e batistas ingleses, bem como Roger Williams na Nova Inglaterra) acreditavam que, biblicamente, as igrejas congregacionais deviam estar separadas do estado. Resumindo: os puritanos discordavam dos anglicanos no tocante a como interpretar a Bíblia, mas também diferiam entre si a respeito de quais interpretações bíblicas eram as melhores. A primeira discórdia dominava a vida religiosa na Inglaterra enquanto o rei e os seus aliados episcopais estavam no comando. A segunda discórdia passou a se destacar depois do sucesso da Revolução Puritana, e levou à desintegração do puritanismo na Inglaterra.

Essas discórdias não devem ocultar a dedicação suprema dos puritanos à autoridade das Escrituras. Fizeram uma tentativa, maior do que qualquer outra feita no mundo de fala inglesa, de estabelecer as suas vidas com base na instrução bíblica. Quando os esforços dos puritanos no sentido de reformar o reino da Inglaterra fraquejaram durante os últimos anos do reinado de Elizabeth, voltaram-se para a única esfera que ainda podiam controlar: suas próprias famílias. Foi durante esse período, cerca do ano 1600, que os puritanos começaram a dar uma nova ênfase ao Dia do Senhor, a reavivar o culto doméstico e a encorajar atos pessoais de misericórdia aos enfermos e moribundos. Quando as perspectivas dos puritanos melhoraram na década de 1640, essa "espiritualização do lar" emergiu diante do público.

Os puritanos acreditavam, em terceiro lugar, que a Igreja devia ser organizada com base nas Escrituras. Os anglicanos argumentavam que o sistema episcopal, por ter sido provado e testado ao longo do tempo, e por não violar qualquer mandamento das

Escrituras, era um modo piedoso e apropriado de organizar a igreja. Os puritanos respondiam que os defensores do episcopado não percebiam o âmago da questão porque eram negligentes quanto à obediência aos ensinos positivos da Bíblia. Os puritanos argumentavam que as Escrituras determinavam regras positivas para a construção e o governo das igrejas. Além disso, a Bíblia ensinava um sistema de ordem eclesiástica que não se baseava em bispos. Os puritanos mantinham essa convicção até mesmo quando não conseguiam concordar entre si sobre qual seria esse sistema bíblico. Mas mesmo esses desacordos foram úteis porque também fundamentaram o sistema de governo eclesiástico moderno dos presbiterianos, congregacionalistas e batistas.

A razão por que as crenças dos puritanos a respeito da salvação, das Escrituras e da igreja criaram um estremecimento tão grande foi foi a sua quarta convicção básica, de que Deus tinha sancionado a solidariedade da sociedade. A maioria dos puritanos acreditava que um único grupo coordenado de autoridades devia governar a vida na sociedade. O resultado foi que os puritanos não buscavam nada menos do que tornar puritana a totalidade da Inglaterra. Somente nos tempos posteriores da República Puritana é que surgiram idéias de tolerância e daquilo que hoje é chamado pluralismo, mas essas idéias eram combatidas pela maioria dos próprios puritanos e foram silenciadas firmemente para outra geração pela restauração de Carlos II.

Do ponto de vista moderno, a intolerância envolvida no conceito de uma sociedade totalmente unificada tem danificado a reputação dos puritanos. Olhando de uma perspectiva mais desinteressada, também é possível ver grandes vantagens. Os puritanos conseguiram romper os grilhões da mera religiosidade nos seus esforços de servir a Deus. O puritanismo era uma das forças dinâmicas na ascensão do Parlamento Inglês no início do século XVII. Pelo sim ou pelo não, forneceu o fundamento para a primeira grande revolução política dos tempos modernos. Deu aos imigrantes em Massachusetts uma visão social cujo caráter amplamente cristão nunca foi igualado nos Estados Unidos. E, para um movimento que imaginaríamos ser despojado de criatividade, liberava vastas energias também através da literatura.

Puritanos Notáveis. Os puritanos gozavam do privilégio de ter um grande número de pregadores e mestres dinâmicos. O erudito Dr. William Ames explicou "a doutrina de viver para Deus" em *The Marrow of Theology* ("O Âmago da Teologia"), livro que foi usado como manual de estudos durante os primeiros cinqüenta anos da Faculdade de Harvard. Os sermões e os folhetos de William Perkins esboçam com compaixão os passos que o pecador arrependido deve dar para achar a Deus. John Preston pregava a severidade da lei de Deus e a amplidão da Sua misericórdia destemidamente nas cortes de Tiago I e Carlos I. John Owen, conselheiro de Cromwell e vice-reitor da Universidade de Oxford, escreveu tratados teológicos sobre a expiação e sobre o Espírito Santo que ainda influenciam o pensamento calvinista no mundo de fala inglesa. Seu contemporâneo, Richard Baxter, publicou quase duas mil obras que expunham as virtudes da moderação teológica e as verdades daquilo que C. S. Lewis, no século XX, chamaria de "Mero Cristianismo". Na América do Norte, em Boston, John Cotton, labutava para apresentar a glória de Deus nas conversões, e Thomas Hooker, de Hartford, glorificava a Deus nas labutas dos convertidos. A Confissão de Fé de Westminster e os Catecismos que os teólogos puritanos escreveram a pedido do Parlamento (1643-47) continuam sendo um guia para a teologia reformada, especialmente nos círculos presbiterianos, até hoje. No seu conjunto, as obras dos puritanos compõem a mais extensa biblioteca de teologia sacra e prática que o protestantismo possui.

Por mais importantes que tenham sido as contribuições dos ministros, é provável

que a maior contribuição dos puritanos à história da Cristandade tenha sido dada por seus leigos. O mundo de fala inglesa nunca viu uma constelação de líderes políticos totalmente cristãos tais como o Lorde Regente Oliver Cromwell; o Governador de Massachusetts, John Winthrop; ou o Governador de Plymouth, William Bradford. Esses líderes erraram, talvez freqüentemente, mas não deixaram de dedicar suas vidas ao serviço público, de modo deliberado e de todo o coração, com a mais profunda gratidão ao Deus da sua salvação.

Obtemos um vislumbre do gênio do puritanismo, também quando vamos além dos seus políticos e vemos seus escritores. É por demais fácil esquecer-nos de que John Milton, que em *Paraíso Perdido* ousou "asseverar a Providência Eterna/e justificar diante dos homens os caminhos de Deus", tinha anteriormente defendido a execução de Carlos I e servido como secretário latino (de correspondência internacional) de Cromwell. John Bunyan servira no exército de Cromwell e pregara como leigo durante a República antes de ser encarcerado em Bedford por causa das suas crenças puritanas, onde passou o tempo a escrever *O Peregrino.* Na América do Norte, o puritanismo produziu uma poetisa de renome na pessoa de Anne Bradstreet (1616-72). Ofereceu-nos, também, as poesias de Edward Taylor (1645-1729), um ministro de zona rural, longe do grande movimento. As meditações de Taylor, compostas para preparar seu próprio coração para as celebrações trimestrais da ceia do Senhor, são contadas entre as melhores poesias já escritas por um norte-americano.

Avaliação. Os puritanos são semelhantes a outros grupos na história do cristianismo que, ao deixarem tudo por amor a Deus, não somente ganharam a Deus como também muita coisa do mundo. Têm seu lugar ao lado dos franciscanos originais, os reformadores protestantes, jesuítas, anabatistas, metodistas primitivos e a Igreja Holandesa Reformada dos fins do século XIX que, por seus próprios meios, ficaram embevecidos com as glórias da redenção e muito contribuíram para redimir o mundo ao seu redor. Como esses grupos, os puritanos também verificaram a verdade das palavras do evangelho: buscavam em primeiro lugar o reino de Deus e a Sua justiça, e muito mais lhes foi acrescentado de cima.

M. A. NOLL

Bibliografia. E. H. Emerson, ed., *English Puritanism from John Hooper to John Milton*; D. Neal, *The History of the Puritans*; W. Haller, *The Rise of Puritanism*; P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*; C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*; R. S. Paul, *The Lord Protector: Religion and Politics in the Life of Oliver Cromwell*; R. Baxter, *Reliquiae Baxterianae*; P. Miller e T. Johnson, eds., *The Puritans*; F. J. Bremer, *The Puritan Experiment*; P. Miller, *The New England Mind*; S. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*; E. S. Morgan, *The Puritan Family* e *The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop;* W. Bradford, *Of Plymouth Plantations.*

PUSEY, EDWARD BOUVERIE (1800-1882). Líder do movimento dos panfletistas (ou tractarianos) na Igreja da Inglaterra. Depois de receber uma educação ideal como cavalheiro inglês em Eton e em Christ Church na Universidade de Oxford, ganhou uma bolsa de pós-graduação em Oriel College, na mesma Universidade. Passou dois anos como um dos primeiros estudantes teológicos ingleses na Alemanha depois das Guerras Napoleônicas e voltou para seu país como estudioso primoroso de línguas semíticas, logo tornou-se Catedrático de Hebraico, na cadeira custeada pela Coroa Britânica. Embora tivesse aprendido muita coisa na Alemanha, a reflexão sobre a teologia liberal na Europa continental levou-o a dedicar-se à oposição contra ela.

Sua oposição inicial ao liberalismo foi expressada por seu envolvimento no

movimento dos tractarianos desde o seu início em 1833. Juntamente com Keble e Newman, procurava opor-se ao liberalismo por meio de uma ênfase carismática que ressaltava que os bispos na sucessão apostólica — como eles alegavam ser os bispos anglicanos — possuíam o poder e a autoridade dos apóstolos originais. O dom do apostolado estava vivo e ativo na Igreja, e bastava reconhecê-lo para que a Igreja Anglicana se tornasse um exército com bandeiras. Quando Newman e outros, percebendo a hostilidade ao programa deles da parte de uma ampla seção da Igreja Anglicana, passaram para a Igreja Católica Romana em 1845, Pusey era o líder reconhecido dos demais tractarianos, que freqüentemente eram chamados puseyítas.

O conservadorismo de Pusey foi, ainda, evidenciado pelo seu esposamento da inspiração verbal, que é visto claramente nos famosos comentários de Daniel e dos Profetas Menores. Continuou sendo o líder dos tractarianos até à morte e depois, a influência mais formadora entre eles através do seu discípulo, H. P. Liddon, até que o tractarianismo mais liberal, liderado por Charles Gore, tomou o centro do palco com a obra *Lux Mundi*. Pusey legou ao movimento um modelo de quem era a concretização da piedade pessoal, do conservadorismo bíblico, de uma teologia que enfatizava fortemente a expiação, do valor do ritual e da crença da indispensabilidade do episcopado histórico.

I. S. RENNIE

Veja também MOVIMENTO DE OXFORD; KEBLE, JOHN; NEWMAN, JOHN HENRY.

Bibliografia. H. P. Liddon, *The Life of E. B. Pusey,* 4 vols.

QUACRES. Conhecida também como a Sociedade dos Amigos, o movimento pode ser mais bem compreendido pelas vidas dos líderes antigos. O fundador foi George Fox, que durante a sua juventude viu o reinado de Carlos I e seu casamento com uma princesa francesa que era uma católica romana, a Petição dos Direitos, as regras severas do Arcebispo Laud para os não-conformistas, a emigração dos puritanos para a América do Norte e as reuniões do Longo Parlamento. A carreira pública de Fox coincidiu com a derrota e a execução de Carlos I, a República Puritana sob o governo de Cromwell, a restauração da família real de Stuart com o reinado de Tiago II, o Decreto dos Direitos e a "Revolução Gloriosa" de 1688. Alguns dos seus contemporâneos foram Locke, Hobbes, Milton, Dryden, Bunyan, Cromwell, Newton, Harvey, Baxter e Ussher.

Em 1647, Fox passou por uma mudança profunda na sua vida religiosa. Em 1652, disse que tinha tido uma visão num lugar chamado Pendle Hill; daí em diante, baseava a sua fé na idéia de que Deus podia falar diretamente com qualquer pessoa.

Alguns dos primeiros convertidos de Fox foram chamados "Amigos" ou "Amigos da Verdade". O termo "quacre" (do inglês *quaker*, "pessoa que treme") foi descrito da seguinte maneira por Fox: "O sacerdote zombou de nós e nos chamou de quacres. Mas o poder do Senhor era tão grande sobre eles, e a palavra da vida foi declarada a eles com tamanha autoridade e temor que o próprio sacerdote começou a tremer; e uma das pessoas disse: 'Olhem como o sacerdote treme e estremece, ele também se tornou um quacre."' Segundo Fox, a primeira pessoa que empregou esse termo foi o Juiz Bennet de Derby. Entre os primeiros convertidos havia puritanos ingleses, batistas, *seekers* e outros não-conformistas. A obra espalhou-se para a Irlânda, a Escócia e o País de Gales.

O movimento dos quacres adotou certas características, como a simplicidade no modo de viver, encorajar as mulheres a serem ministras, democracia espiritual nas reuniões, obediência total à verdade, paz e fraternidade universais, independentemente de sexo, classe, nação ou raça. Os quacres recusavam-se a tirar o chapéu diante de autoridades e empregavam formas de tratamento singulares na sua conversa, "thee" e "thou", embora o povo comum usasse o termo "you" para chamar seus superiores. Por sua vez, influenciaram grandemente o pensamento e a ética social do mundo de fala inglesa em proporção ao seu número. Fox foi preso oito vezes durante a sua vida, mas foi pioneiro nos cuidados para com os pobres, idosos e mentalmente enfermos; propunha reformas nas prisões, opunha-se à pena de morte, à guerra e à escravidão, e defendia o tratamento justo dos índios norte-americanos.

George Fox morreu em 1691, e o movimento entrou num período de calmaria. O centro mudou-se para a América do Norte. Os primeiros membros dos Amigos que

visitaram a América do Norte foram Mary Fisher e Anne Austin, que chegaram a Massachusetts em 1656. Foram expulsas pelos magistrados, mas outros chegaram depois delas. Em 1659, William Robinson e Marmaduke Stephenson foram enforcados nos Campos de Boston, assim como Mary Dyer no ano seguinte.

Provavelmente o personagem histórico mais conhecido na Sociedade dos Amigos seja William Penn. Nasceu em 1644, tornou-se quacre em 1667, e foi um embaraço para seu pai, o Almirante Penn. O Rei Carlos II deu ao jovem William uma porção de terra na América do Norte para pagar uma dívida ao pai dele, e assim foi lançada a Pensilvânia, uma "experiência santa". Já em 1700, havia Amigos que se reuniam em todas as colônias.

A política tolerante de Penn atraía imigrantes de muitos lugares. Surgiram dificuldades pelo fato de os quacres só quererem paz, enquanto os britânicos esperavam que eles ajudassem nas guerras coloniais contra os franceses e os índios. Uma situação semelhante surgiu quando os colonos fizeram uma revolta contra os britânicos em 1776.

Ocorreu uma divisão na Sociedade dos Amigos em cerca de 1827, com um grupo apoiando as opiniões de Elias Hicks, que acreditava que as pessoas deviam seguir a luz interior. O outro grupo foi influenciado pelo movimento evangélico e enfatizava grandemente a fé na divindade de Cristo, a autoridade das Escrituras e a expiação.

Os Amigos também eram ativos no movimento abolicionista. John Woolman, Anthony Benezet, Lucretia Mott e John Greenleaf Whittier estavam envolvidos em atividades tais como a estrada de ferro subterrânea e a Sociedade de Colonização. As idéias de Benjamim Lundy foram apresentadas em *The Genius of Universal Emancipation* ("O Gênio da Emancipação Universal").

A tradição de cuidar dos outros continuou ao longo da Guerra Civil Norte-Americana, e a Comissão de Serviços dos Amigos Norte-Americanos foi formada em 1917. O propósito da organização era fornecer a jovens pacifistas oportunidades alternativas de prestar serviços durante tempos de guerra. Uma estrela vermelha e preta foi escolhida para simbolizar o grupo.

A Sociedade dos Amigos é otimista a respeito dos propósitos de Deus e o destino da humanidade. Sua autoridade ulterior e derradeira para a vida e fé religiosa reside dentro de cada indivíduo. Muitos, mas não todos, procuram esta verdade através da orientação da luz interior. Crêem que são obrigados a recusar a obediência a um governo quando as suas exigências são contrárias àquilo que acreditam ser a lei de Deus, mas estão dispostos a aceitar as penas pela desobediência cívica. Praticam a democracia religiosa nas suas reuniões mensais. Depois da discussão de uma questão em pauta, por exemplo, o secretário declara aquilo que parece ser a opinião do grupo; se, porém, um único Amigo achar que não pode ficar de acordo com o grupo, nenhuma decisão é tomada. A posição deles a favor da tolerância religiosa é simbolizada na estátua de Mary Dyer perto dos Campos de Boston: "Testemunha a favor da Liberdade Religiosa. Enforcada nos Campos de Boston em 1660".

A Sociedade dos Amigos não tem credo escrito. Suas diferenças filosóficas podem ser vistas no fato de Richard Nixon ter nascido no grupo, enquanto Staughton Lynd afiliou-se a eles por causa dos seus ensinos. Têm, de fato, interesse pela educação, e fundaram os Colégios de Haverford, Earlham, Swarthmore e outros. O ensino por meio do exemplo tem levado alguns a perguntar por que os quacres não pregam o que praticam. Seu ideal é seguir a verdade custe o que custar, e é difícil imaginar uma vocação mais sublime aqui na terra.

J. E. JOHNSON

Veja também FOX, GEORGE.

Bibliografia. H. Barbour, *The Quakers in Puritan England*; W. C. Braithwaite, *The Beginnings of Quakerism* e *The Second Period of Quakerism*; R. M. Jones, *The Later Periods of Quakerism*; E. Russell, *The History of Quakerism*; D. E. Trueblood, *The People Called Quakers*; M. H. Bacon, *The Quiet Rebels*; A. N. Brayshaw, *The Quakers: Their Story and Message*; H. H. Brinton, *Friends for Three Hundred Years*; W. R. Williams, *The Rich Heritage of Quakerism.*

QUARESMA. Um período de quarenta dias de penitência e oração que começa na Quarta-Feira de Cinzas e que prepara para a festa da Páscoa. É uma forma de retiro para os cristãos que se preparam para celebrar o mistério da Páscoa. Passou a ser um retiro de quarenta dias no século VII, para coincidir com os quarenta dias que Cristo passou no deserto; antes dessa data, a Quaresma geralmente durava somente uma semana. Cada sexta-feira da Quaresma é um dia de abstinência. O jejum provavelmente se originou do jejum que costumava ser observado por aqueles que esperavam o batismo depois de serem catecúmenos. O terceiro, quarto e quinto domingo da Quaresma referem-se ao processo de preparar-se para o batismo.

As obras de penitência são muito importantes durante a Quaresma. Incluem não somente a abstinência e o jejum, como também as orações e as obras de caridade. A Quarta-Feira de Cinzas é um dos maiores dias de penitência. O Concílio Vaticano II na *Constituição sobre a Sagrada Liturgia* descreve a forma como a penitência leva as pessoas mais perto de Deus. Porém, as pessoas não devem envolver-se demasiadamente na penitência propriamente dita, mas tomar consciência de que a penitência é uma preparação para a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. Durante a Quaresma, os cristãos procuram uma mudança dos seus sentimentos no tocante ao seu relacionamento com Deus.

T. J. GERMAN

Veja também PÁSCOA; QUARTA-FEIRA DE CINZAS; ANO CRISTÃO.

Bibliografia. N. Horden e J. Otwell, *Lent*; H. Franke, *Lent and Easter.*

QUARTA-FEIRA DE CINZAS. Tradicionalmente, o dia para o início da Quaresma, a Quarta-Feira de Cinzas toma seu nome do costume de aplicar cinzas na cabeça como sinal de penitência observado em algumas igrejas. Originalmente, fazia parte da disciplina da penitência pública e o costume veio a ser generalizado a partir do século X para todos aqueles que compareciam a esse rito religioso: certa fórmula explanatória dizia (citando Gn 3.19): "Lembra-te, ó homem, que tu és pó e ao pó tornará".

Quando a Quaresma veio a ser considerada como a oportunidade para a igreja participar da disciplina à qual o Senhor Se submeteu durante quarenta dias no deserto como preparativo para o ministério, foi reconhecido que as seis semanas que se seguiam depois de cada um dos seis domingos da Quaresma, respectivamente, só permitiriam trinta e seis dias de jejum (pois o domingo sempre era uma festa da Ressurreição). Sendo assim, foram acrescentados quatro dias preliminares de jejum, e assim (em Roma em meados do século V) a Quaresma começava na quarta-feira antes do primeiro domingo da Quaresma.

Segundo a tradição, preparava-se para o jejum usando restos de gorduras etc., no dia anterior, na terça-feira de penitência (que é nossa terça-feira de carnaval), de onde surgiu o costume existente na Europa de se comer panquecas naquele dia.

D. H. WHEATON

Veja também ANO CRISTÃO.

Bibliografia. A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year.*

QUATRO LEIS ESPIRITUAIS, AS. Recurso evangelístico escrito por Bill Bright, presidente da Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo. Originalmente preparada para a equipe de sua organização evangelística de alcance mundial, as Leis têm alcançado ampla circulação, sendo que bem mais de vinte e cinco milhões de exemplares impressos foram distribuídos até 1980. Essas Leis procuram extrair a essência do evangelho a fim de apresentá-lo de modo simples, porém convincente, ao não-cristão.

Bright acredita que há leis espirituais que governam nosso relacionamento com Deus, assim como há leis físicas que controlam o universo. No seu panfleto, apóia essas leis com textos bíblicos, diagramas, explicações breves, uma oração de dedicação pessoal sugerida como modelo e conselhos preliminares para a pessoa que acabou de receber Cristo como Salvador e Senhor.

As quatro leis formuladas por Bright são: (1) Deus o ama e tem um plano maravilhoso para sua vida (Jo 3.16; 10.10). (2) O homem é pecador e está separado de Deus. Por isso, ele não pode conhecer nem experimentar o amor e o plano de Deus para a sua vida (Rm 3.23; 6.23). (3) Jesus Cristo é a única provisão de Deus para o pecado do homem. Por meio dEle você pode conhecer e experimentar o amor e o plano de Deus para a sua vida (Rm 5.8; 1 Co 15.3-6; Jo 14.6). (4) Devemos receber pessoalmente a Jesus Cristo como Salvador e Senhor; então poderemos conhecer e experimentar o amor e o plano de Deus para as nossas vidas (Jo 1.12; 3.1-8; Ef 2.8-9; Ap 3.20).

O esquema de Bright revelou ser uma ajuda útil para os cristãos que desejam comunicar o evangelho aos outros, mas que não têm os recursos necessários. O esboço simples tem sido usado pelo Espírito Santo para trazer muitos à fé pessoal. Além disso, tem sido um corretivo dentro da igreja em dois aspectos. Ao dar a prioridade à graça de Deus para com a humanidade, já na sua primeira lei, a apresentação quádrupla tem contrabalançado a evangelização baseada no medo do julgamento divino. Ao chamarem as pessoas à decisão pessoal, as leis também têm sido um desafio a uma igreja que, às vezes, tende a se satisfazer apenas com um conhecimento intelectual do cristianismo.

A despeito da sua utilidade comprovada, essas leis também têm as suas limitações. Seu caráter impessoal e sua estrutura não conseguem alcançar a todos de modo convincente. Além disso, numa época em que a propaganda comercial tem levado um número cada vez maior de pessoas a suspeitarem de promoções (especialmente daquelas que são feitas de modo agressivo), esta apresentação em forma de pacote pronto às vezes tem sido considerada ofensiva. Finalmente, o resumo do evangelho feito por Bright em quatro passos não dá ênfase bíblica suficiente às duras exigências éticas da fé cristã. Cita-se a mensagem de João mas não a de 1 João; há referência a Paulo mas não a Tiago.

R. K. JOHNSTON

Bibliografia. B. Bright, *Você Já Ouviu Falar das Quatro Leis Espirituais?* R. Quebedeaux, *I Found It! The Story of Bill Bright and Campus Crusade;* "Door Interview: Bill Bright," *WitD* (Fev.-Mar., 1977).

QUEDA FELIZ, A. O conceito da "queda feliz" ou da *felix culpa* (crime feliz) é antigo, arraigado na liturgia cristã primitiva, na teologia medieval e reformada e, em última análise, no texto bíblico. Expressa a confiança do crente de que Deus exerce um controle benéfico sobre o mal. Na véspera da celebração vitoriosa da Páscoa, as igrejas que usavam o Missal Romano cantavam estas palavras do *Exsultet: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!* ("Oh crime feliz, que mereceu tal e tão grande Redentor!"). O autor dessas palavras é desconhecido, mas talvez elas remontem mesmo até ao século V. O mesmo conceito foi expressado muito mais tarde no hino de Natal do século XV, escrito em inglês "Adam Lay Ybounden" (*"Adão Jazia Amarrado"):*

> Se a maçã não tivesse sido furtada,
> A maçã não tivesse sido furtada,
> Nunca a nossa Senhora
> Teria sido Rainha do Céu.
>
> Bendita seja a ocasião
> Em que a maçã foi furtada.
> Por isso devemos cantar
> Deo Gracias! (*"Graças a Deus!"*)

Agostinho declarou: "Deus julgou melhor trazer do mal o bem do que não tolerar que nenhum mal existisse" (*Enchiridion* 8.27). Os teólogos principais da igreja permaneceram nesse modo de entender até à Reforma, que deu nova ênfase a ele. De acordo com Músculo: "Em Cristo somos restaurados de modo mais feliz depois da queda do que éramos quando fomos criados" (H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, "Dogmática Reformada". p. 304). Os reformados sustentavam que "Deus resolveu... usar a queda de Adão como um meio para oferecer uma revelação nova e mais sublime da Sua natureza" (*ibid.*, p. 371).

Semelhantemente nas Escrituras, José diz: "Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem" (Gn 50.20). "Mas onde abundou o pecado, superabundou a graça" (Rm 5.20), "Sabemos que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus" (Rm 8.28).

D. F. KELLY

Veja também TEODICÉIA; MAL, PROBLEMA DO; QUEDA DO HOMEM; PROVIDÊNCIA DE DEUS.

QUEDA DO HOMEM. A queda indica a desobediência e a prática do pecado por Adão e Eva, que trouxeram privações espirituais, físicas e sociais trágicas a toda raça humana. O registro da queda é feito com simplicidade severa em Gn 3. A historicidade do relato (Tertuliano, Atanásio, Agostinho, Calvino) é comprovada pela justaposição que Paulo faz de "um só homem", que é Adão, com Moisés e Cristo (Rm 5.12, 15-19; cf. 1 Co 15.20-22) e pela aceitação pelos apóstolos da realidade literal do Tentador e da tentação que vem dele (2 Co 11.3; 1 Tm 2.14). Além disso, Lucas segue a genealogia de Jesus, o Homem universal, desde José, passando por Davi, até Adão.

O Relato Bíblico. Como pano de fundo para a queda, Gn 1 e 2 retratam o homem como um ser inocente, criado à imagem de Deus para comunhão com seu Criador. Adão e Eva foram dotados de intelecto, emoção e uma vontade que, embora se inclinasse em direção a Deus, era livre para obedecer ou desobedecer. As Escrituras indicam que Deus colocou o primeiro homem no jardim em uma situação de teste através do qual a sua obediência e lealdade a Deus seriam provadas. Para ser um

homem autêntico, Adão precisava ter a oportunidade de escolher ser leal a Deus ou a si mesmo. O relato dá a entender que a recompensa da obediência seria a confirmação da santidade como um filho espiritual de Deus e a recompensa da desobediência seria a morte espiritual e física. No período de experiência, Adão agiu, não somente para si mesmo, mas também como representante de toda a raça.

A provação de Adão centralizava-se em duas árvores — a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2.9). A ordem que Deus deu a Adão era clara. Adão podia comer livremente de todas as árvores, menos da árvore do conhecimento do bem e do mal. Caso comesse desta última, morreria (Gn 2.16-17). Visto que não se dá nenhuma razão pela qual Adão não devesse comer do fruto da árvore do conhecimento, podemos tomar por certo que se tratava de um simples teste de obediência. Através das suas escolhas Adão e Eva foram confrontados com a vontade de Deus, à qual deviam responder com um Sim ou um Não.

As duas árvores principais não possuíam nenhuma potência mágica intrínseca, mas somente um significado simbólico. A árvore da vida simbolizava uma vida eterna de comunhão com Deus (cf. Ap 2.7; 22.2, 14). Se nossos primeiros pais tivessem obedecido e comido da árvore da vida ao invés da árvore do conhecimento, teriam obtido a vida eterna como o galardão por sua fé. A árvore do conhecimento, segundo parece claro, era uma árvore cujos frutos, se fossem comidos, transmitiriam conhecimentos éticos experimentais. Strong sugere que, ao comer do fruto, o homem conheceria o bem pela perda dele, e o mal, pela amarga experiência. De modo um pouco diferente, Machen assevera que, antigamente, Adão conhecia o bem, mas, ao comer de modo desobediente, chegaria a conhecer o mal, enquanto o bem não passaria de simples lembrança. Qualquer que seja o modo como entendemos o simbolismo da árvore do conhecimento, a proibição que Deus fez de comer dela era um teste de lealdade e obediência do homem. Submeter-se-ia à vontade de Deus, ou sustentaria sua própria vontade independentemente do Criador?

O relato indica que nossos primeiros pais, que possuíam tudo que era necessário para a realização do seu destino, foram seduzidos pela serpente (Gn 3.1). A serpente seria uma mera descrição figurada de Satanás (Buswell), ou seria o instrumento para os artifícios sombrios do diabo (Hodge, Berkhof)? Essa última interpretação parece preferível, visto que, no julgamento, Deus amaldiçoou o réptil de modo permanente (Gn 3.14). Mesmo assim, fica claro no ensino do NT que o verdadeiro tentador foi Satanás (1 Jo 3.8; Ap 12.9). O diabo, disfarçado de serpente, procurou enganar Eva, tentando-a primeiramente a desconfiar da bondade de Deus (Gn 3.1-3) e depois, a desconfiar da Palavra de Deus (Gn 3.4-5). O diabo, conforme expressão posterior de João, foi mentiroso desde o princípio (Jo 8.44). Seduzida pela serpente, Eva viu que a árvore era "boa para se comer", "agradável aos olhos" e "desejável para dar entendimento" (Gn 3.6). A atração pela árvore do conhecimento poderia ser comparada ao aspecto material ("a concupiscência da carne"), estético ("a concupiscência dos olhos") e intelectual ("a soberba da vida") da atração do mundo (1 Jo 2.16). Engodada por Satanás, Eva foi tomada pela ambição, pela soberba e pela busca da auto-realização à parte de Deus.

A queda dos nossos primeiros pais é declarada de modo singelo e breve. Eva "tomou-lhe do fruto e comeu, e deu também ao marido, e ele comeu" (Gn 3.6). Várias autoridades judaicas e cristãs têm interpretado a árvore do conhecimento como o aparecimento da consciência do sexo, e o ato de Eva comer o fruto como relação sexual. Mas visto que Adão e Eva comeram separadamente, e visto que Deus já lhes ordenara que fossem fecundos e se multiplicassem (Gn 1.28; cf. 2.24), esse ponto de vista deve ser rejeitado. É mais exato afirmar que, confrontada pela escolha entre submeter-se à vontade de Deus e asseverar de modo ilícito sua própria vontade, Eva

escolheu essa última alternativa, que, por sua vez, manifestou-se no ato de comer do fruto proibido. Primeiro Eva e depois Adão violaram o mandamento divino, revelando, assim, a sua decisão de se tornarem independentes de Deus e forjarem sozinhos o seu futuro. Por meio desse ato livre da vontade, o pecado entrou na família humana através de Adão e Eva, os progenitores da raça.

Os Resultados. O restante de Gn 3 desenvolve os resultados desastrosos da queda. Em primeiro lugar, há os efeitos do pecado sobre Adão e Eva, e, por imputação, sobre a raça como um todo. Imediatamente após sua transgressão deliberada, Adão e Eva experimentaram a culpa pessoal, evidenciada pelas tentativas de fazerem roupas para cobrir a sua nudez. Em seguida, os esforços para ocultarem-se da presença do Senhor sugerem que Adão e Eva sofreram uma ruptura no seu relacionamento com Deus, ou morte espiritual. As respostas evasivas do casal à interrogação feita por Deus e o modo de cada um lançar a culpa sobre o outro ilustram ainda mais a depravação que sobreveio ao coração humano. Finalmente, a queda resultou na morte física, ou seja, a dissolução da unidade entre o corpo e a alma do homem (vv. 22-24). Adão e Eva foram expulsos do jardim e impedidos de comer da árvore da vida, por meio da qual teriam vivido para sempre. Os querubins e a espada refulgente que passaram a guardar a árvore da vida simbolizam a barreira que agora existe entre o homem pecador e um Deus Santo.

Depois da queda, a humanidade sofre amplas privações espirituais. Embora a imagem de Deus sobreviva no homem (Gn 9.6), a razão perdeu sua sanidade (2 Co 4.4), a vontade já não é livre para escolher a Deus e ao bem (Jo 8.34), e o homem é espiritualmente cego (1 Co 2.14) e espiritualmente morto (Ef 2.1, 5). Tendo tido a capacidade de não pecar (*posse non peccare*), o pecador agora é incapaz de não pecar (*non posse non peccare*, Jr 13.23; 2 Pe 2.14). A penosa vida de pecado que o homem enfrenta desde a queda é delineada por Paulo em Rm 1.21-32 e 3.9-18. Como reação diante do amor ao pecado e à sua prática deliberada, Deus "os entregou" às conseqüências dolorosas de sua rebelião espiritual (Rm 1.24, 26, 28).

Em seguida, são narrados os resultados da queda para Satanás e a serpente (Gn 3.14-15). Pelo fato de o réptil ter servido como o instrumento para Satanás, Deus amaldiçoou à serpente mais do que a todos os animais. A repulsa que as pessoas sentem por uma serpente pode parecer uma conseqüência da maldição divina contra ela. Em seguida, profetiza-se que o destino de Satanás é ser esmagado. Haveria uma inimizade perpétua entre o diabo e a linhagem de homens espirituais que culminou em Cristo. Satanás causaria danos ao povo de Deus, mas o Descendente da mulher golpearia mortalmente o arquiinimigo dos santos. Na cruz e na ressurreição de Cristo, foi desferido um forte golpe contra Satanás (Cl 2.15), mas sua condenação final ainda aguarda a segunda vinda do Senhor (Rm 16.20; Ap 20.2).

A queda teria implicações de amplo alcance para o sexo feminino (Gn 2.16). Com o surto do pecado e da morte como a lei da existência humana, as mulheres deveriam ter mais filhos, com o aumento conseqüente da dor física. No plano de Deus, a mulher também experimentaria um desejo psico-sexual pelo seu marido. E num mundo pecaminoso, Deus ordenou que dentro da estrutura da igualdade ôntica entre o homem e a mulher, houvesse uma subordinação funcional da esposa ao marido (cf. 1 Co 11.3; Ef 5.22-24; 1 Pe 3.1, 5, 6).

A queda também teve um impacto direto sobre a existência do homem (Gn 3.17-19). O solo, que agora oferece resistência aos esforços do homem, exige labuta e suor para que se possa fazê-lo produzir. Mas num mundo caído, o serviço pesado serviria como um freio contra o pecado. Além disso, em cumprimento a Gn 2.17, o homem é condenado à morte. Erguido do pó para viver, o homem pecador agora é

condenado a voltar para o mesmo pó na morte.

O efeito da queda recai até mesmo sobre a criação inanimada quando Deus amaldiçoa a terra onde o homem pisa. Paulo ensina que, desde a rebelião do homem, todo o universo material está preso a um estado de disfunção (Rm 8.20-22). Os efeitos do pecado de Adão são, portanto, verdadeiramente cósmicos em sua abrangência.

Finalmente, a queda de Adão, juntamente com a humanidade (Rm 5.12, 15-19; 1 Co 15.21-22), tem um impacto sobre o Deus que criou o homem e a mulher (Gn 3.21). A ação de Deus ao fazer roupas de peles para Adão e Eva tipifica o fato de que Deus iniciou, então, o longo processo de cobrir o pecado, primeiramente pelo sacrifício de animais e, depois, pelo sacrifício do Seu próprio Filho (cf. 2 Co 5.4).

A Queda e a Teologia. A realidade histórica e o significado da queda têm sido negados em alguns círculos. Em geral, o judaísmo sustenta que a transgressão de Adão afetou somente a Adão e resultou na morte física, e não espiritual. Os pelagianos, de modo semelhante, ensinavam que o pecado de Adão não tinha impacto algum sobre seus descendentes. O homem nasce moralmente capaz de obedecer a Deus e de concretizar o bem. O liberalismo moderno, que postula a descendência evolucionária do homem, nega de modo uniforme a historicidade da queda de Adão e a transmissão hereditária do pecado. Os teólogos neo-ortodoxos tais como Barth e Brunner argumentam que o relato da queda em Gênesis não é uma história, mas uma saga ou lenda. Segundo Barth, Adão é um título geral para todo homem. Não ousamos perguntar como, quando e onde a queda ocorreu. Uma função da história primeva (*Urgeschichte*), a queda transmite a verdade fundamental de que o homem está sujeito à lei do pecado e da morte. O catolicismo romano tradicional postula que Adão foi criado moralmente neutro, mas que subseqüentemente foi dotado por Deus com o dom adicional da justiça (*donum superadditum*). A queda, portanto, nada mais fez senão devolver Adão à sua condição original, conforme foi criado.

B. A. DEMAREST

Veja também ADÃO; PECADO; DEPRAVAÇÃO TOTAL.

Bibliografia. C. Hodge, *Systematic Theology*, II, 123-29; C. S. Lewis, *O Problema do Sofrimento*, cap. 5; J. G. Machen, *The Christian View of Man*, cap. 14; A. H. Strong, *Systematic Theology*; N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin.*

QUENSTEDT, JOHANN ANDREAS (1617-1688). Teólogo luterano alemão que representa o ponto de vista conhecido como escolasticismo protestante ou "alta ortodoxia". Sobrinho do renomado Johann Gerhard, nasceu em Quedlinburg e cursou a Universidade de Helmstedt antes de vir a ser catedrático na Faculdade de Humanidades da Universidade de Wittenberg. Além de ensinar, estudou teologia em Wittenberg, recebendo o doutorado em 1650. Uma pessoa serena e bondosa, era extremamente benquisto servindo como reitor da Universidade durante quatro períodos, como prepósito da Igreja de Todos os Santos e, em 1687, como catedrático principal da Faculdade de Teologia.

Sua contribuição de destaque foi a obra maciça *Theologia didactica-polemica* (1685), que tem sido reconhecida como o maior compêndio de teologia luterana na era da ortodoxia. Essa obra foi o resultado de mais de trinta anos de ensino e estudo, e demonstra amplo domínio de setenta e cinco anos de reflexões e escritos teológicos luteranos. De estrutura concisa, o volume é dividido em quatro partes principais. A primeira seção trata da teologia, da Bíblia, de Deus e da vida eterna. A segunda seção trata do homem feito à imagem de Deus, do pecado e do livre arbítrio. A terceira seção

explica a bondade de Deus, a predestinação, a cristologia, a redenção, a conversão, a justificação, o arrependimento e a confissão, a união com Cristo e a nova vida. A última seção expõe os meios para a salvação, inclusive a Palavra de Deus, os sacramentos, a fé, as boas obras, o sofrimento, a oração, o ministério, o governo civil, o casamento e a igreja. Cada capítulo contém uma seção didática que formula teses de modo positivo para apoiar o ponto de vista adotado e uma seção polêmica que refuta as objeções à doutrina apresentada.

Numa era de polêmica teológica e rígida ortodoxia, Quenstedt era um indivíduo caracterizado pela piedade calorosa, pela bondade para com os outros, até mesmo aqueles que tinham sido expulsos como hereges, e pela grande preocupação ética.

R. G. CLOUSE

Veja também TRADIÇÃO LUTERANA, A; ESCOLASTICISMO PROTESTANTE.

Bibliografia. R. G. Clouse, *The Church in the Age of Orthodoxy and the Enlightenment*; B. Hagglund, *History of Theology*; R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 2 vols.

QUIETISMO. O termo tem várias conotações e freqüentemente é usado num sentido amplo para referir-se à ênfase na inatividade e passividade que têm acompanhado a experiência mística. De modo mais específico, refere-se a uma manifestação do misticismo católico romano nos séculos XVII e XVIII. Esse movimento foi inspirado por Miguel de Molinos, um sacerdote espanhol que morava na Itália e que publicou seus conceitos num livro chamado *Guia Espiritual*. Segundo Molinos, o alvo da experiência cristã é o perfeito repouso da alma em Deus. Tal condição é possível quando uma pessoa se abandona completamente a Deus, e a vontade é totalmente passiva. A oração mental, ao invés de qualquer atividade externa, é o meio para atingir o estado de descanso absoluto em Deus. Molinos foi acusado de desprezar a virtude cristã e de aberração moral por acreditar que, num estado de contemplação, a alma não é afetada nem pelas boas obras nem pelo pecado. Os jesuítas comandavam o ataque contra a sua doutrina, dizendo que era uma forma exagerada e doentia de misticismo. Mediante os esforços deles, Molinos foi detido e preso.

A despeito da oposição, o quietismo espalhou-se para a França, onde achou uma defensora notável na pessoa de Madame Guyon, que pertencia a uma família influente. Forçada a abandonar seu desejo de seguir uma vocação religiosa e, em lugar disso, a se casar, constantemente buscava uma vida espiritual mais profunda. Após a morte do marido, veio a ser influenciada pelo pensamento de Molinos e, por volta de 1680, sentia-se tão perto de Deus que recebia visões e revelações. Viajando continuamente por toda a França, ganhou muitos convertidos, aos quais chamavam de seus "filhos espirituais". Os seus ensinos, desenvolvidos em *Método Breve e Fácil de Oração*, enfatizavam a oração passiva como a atividade cristã mais importante. Ela achava que a alma acabaria perdendo todo o interesse pelo seu próprio destino e que até mesmo a verdade do evangelho seria insignificante diante "da torrente das forças de Deus". No nível popular, os seus ensinos levaram a uma desconsideração das atividades espirituais da Igreja e seus sacramentos. O resultado foi uma crença num vago panteísmo que está mais próximo das religiões do sul da Ásia do que do cristianismo. Bossuet, bispo de Meaux, advertiu-a a parar de propagar essas idéias, e outros a consideravam mentalmente desequilibrada, mas ela continuava ganhando seguidores. Guyon trocou uma série de cartas com Fénelon, que admirava e defendia as idéias dela. Em 1687, o papa Inocêncio XI condenou o quietismo, e Guyon, juntamente com muitos

dos seus seguidores, foi presa e perseguida.

R. G. CLOUSE

Veja também GUYON, MADAME; MISTICISMO; ESPIRITUALIDADE.

Bibliografia. P. Hazard, *The European Mind*; R. A. Knox, *Enthusiasm.*

QÜINQUAGÉSIMA. O período entre o domingo da Páscoa e o Pentecoste. Comemora os vários aparecimentos do Senhor Jesus Cristo aos Seus discípulos e amigos depois de ressuscitar dentre os mortos. Esses aparecimentos fazem parte do cumprimento da Sua ressurreição. A Ascensão é comemorada quando o Senhor é reunido com o Pai e o Espírito Santo. Essa parte do calendário eclesiástico também antegoza a vinda do Espírito Santo à comunidade primitiva dos cristãos no Dia do Pentecoste.

T. J. GERMAN

Veja também ANO CRISTÃO.

Bibliografia. G. Dix, *The Shape of the Liturgy.*

QUINTA-FEIRA SANTA. A Quinta-feira da Semana Santa, cujo nome em inglês ("Maundy") se refere ao mandamento (latim *mandatum*) que Cristo deu aos Seus seguidores na última ceia no sentido de amarem uns aos outros (Jo 13.34). É possível que o termo seja derivado do latim *mundo*, "lavar", que se refere ao fato de Cristo ter lavado os pés dos apóstolos, um evento que ainda é comemorado por grupos cristãos tais como a Igreja dos Irmãos e os católicos romanos. Como véspera da instituição da ceia do Senhor, a Quinta-feira Santa tem sido observada pelos cristãos desde os tempos mais remotos. Por volta do século IV era festejada na igreja em Jerusalém, e no século VI era observada na Gália como *Natalis Calicis* ("Aniversário do Cálice"). Na Inglaterra Medieval era conhecida como a Quinta-feira da Faxina (o dia em que o altar era esfregado com escovas) e, na Alemanha, como a Quinta-feira Verde (*Gründonnerstag*, ou por causa das roupas verdes usadas na ocasião, ou como derivação de *grunen*, "lamentar-se"). O dia está associado à Noite das Trevas, uma cerimônia em que eram apagadas as velas como preparativo para a Sexta-feira Santa. Observada na Igreja Católica Romana, a Quinta-feira Santa aparece nos calendários litúrgicos luteranos, anglicanos e muitos dos reformados, e é quase universalmente celebrada com a ceia do Senhor.

C. G. FRY

Veja também SEMANA SANTA; ANO CRISTÃO.

Bibliografia. J. G. Davies, *A Select Liturgical Lexicon;* E. T. Horn, III, *The Christian Year*; T. J. Kleinhans, *The Year of the Lord.*

RACIONALISMO. O racionalismo filosófico abrange vários aspectos do pensamento, sendo que todos eles usualmente têm em comum a convicção de que a realidade é de fato racional na sua natureza, e que fazer as deduções apropriadas é essencial para a obtenção do conhecimento. Semelhante lógica dedutiva e o emprego de processos matemáticos fornecem as ferramentas metodológicas principais. Dessa maneira, o racionalismo freqüentemente tem sido considerado em contraste com o empirismo.

Formas anteriores do racionalismo encontram-se na filosofia grega, mais notavelmente em Platão, que sustentava que o uso apropriado do raciocínio e da matemática era preferível à metodologia da ciência natural. Esta última, *i.e.* o empirismo, não só se engana em muitas ocasiões, como também apenas consegue observar fatos neste mundo mutável. Mediante o raciocínio dedutivo, Platão acreditava ser possível extrair o conhecimento inato que já está presente quando a pessoa nasce, conhecimento este que é derivado do mundo das formas.

O racionalismo, no entanto, é mais freqüentemente associado com os filósofos do Iluminismo tais como Descartes, Spinosa e Leibniz. É essa forma do racionalismo da Europa continental o assunto principal deste artigo.

Idéia Inatas. Descartes enumerou vários tipos de idéias, tais como aquelas que derivam da experiência, aquelas que são extraídas da própria razão e aquelas que são inatas e, portanto, são criadas por Deus na mente humana. Este último grupo era um esteio principal do pensamento racionalista.

Idéias inatas são aquelas que são os verdadeiros atributos da mente humana, que foram dadas à mente por Deus. Sendo assim essas idéias "puras" são conhecidas *a priori* por todos os seres humanos e, portanto, são cridas por todos. Elas eram de importância decisiva para os racionalistas, de modo que usualmente se sustinha que essas idéias eram a condição prévia para a aprendizagem de fatos adicionais. Descartes acreditava que, sem idéias natas, nenhum outro dado poderia ser conhecido.

Os empiristas atacavam os racionalistas neste aspecto e argumentavam que o conteúdo das idéias chamadas inatas na verdade era aprendido através da experiência das pessoas, embora elas talvez tenham refletido pouco sobre isso. Dessa maneira, aprendemos vastas quantidades de conhecimento através da nossa família, educação e sociedade, que surge bem cedo na vida e que não pode ser contado como inato.

Uma das respostas racionalistas a esse argumento empírico era indicar que havia muitos conceitos largamente usados na ciência e na matemática, que não podiam ser descobertos apenas pela experiência. Os racionalistas, portanto, concluíram que o empirismo não poderia existir sozinho, pelo contrário exigia que grandes quantidades de verdades fossem aceitas pelo uso apropriado da razão.

A Epistemologia. Os racionalistas tinham muito a dizer a respeito do conhecimento e de como a pessoa poderia ter certeza. Embora essa pergunta recebesse respostas algo diferentes, a maioria dos racionalistas finalmente voltou para a asserção de que Deus era a garantia definitiva do conhecimento.

Talvez o exemplo melhor dessa conclusão se encontre na filosofia de Descartes. Começando a partir da realidade da dúvida, ele resolveu não aceitar nada de que não poderia ter certeza. Pelo menos uma realidade, no entanto, poderia ser deduzida dessa dúvida: *ele* estava duvidando e, portanto, devia existir. Nas palavras do seu ditado famoso: "Penso, logo existo".

A partir da percepção de que duvidava, Descartes concluiu que ele era um ser dependente e finito. Passou, então, para a existência de Deus através de procedimentos dos argumentos ontológico e cosmológico. Nas Meditações III-IV das suas *Meditações de Filosofia Primeira*, Descartes sustentou que sua idéia de Deus como infinito e independente é um argumento nítido e distinto em defesa da existência de Deus.

Descartes, na realidade, concluiu que a mente humana não é capaz de conhecer nada com mais certeza do que conhece a existência de Deus. Um ser finito não seria capaz de explicar a presença da idéia de um Deus infinito à parte da Sua existência necessária.

Em seguida, Descartes concluiu que, sendo perfeito, Deus não poderia enganar seres finitos. Além disso, as próprias capacidades que Descartes tinha para julgar o mundo em seu redor lhe foram dadas por Deus, e, portanto, não o enganariam. O resultado é que tudo quanto ele pode deduzir mediante o pensamento claro e nítido (tal como aquele que se acha na matemática), a respeito do mundo e de outras pessoas, deve, portanto, ser verdadeiro. Sendo assim, a existência necessária de Deus não somente torna possível o conhecimento, como também garante a verdade a respeito daqueles fatos que podem ser claramente delineados. A partir da realidade da dúvida, Descartes passou para a sua própria existência, Deus e o mundo físico.

Spinoza também ensinava que o universo operava segundo princípios racionais, que o uso apropriado da razão revelava essas verdades, e que Deus era a garantia definitiva do conhecimento. Rejeitava, no entanto, o dualismo cartesiano, e preferiu o monismo (que alguns chamam de panteísmo), em que existia uma só substância, chamada Deus ou natureza. A adoração era expressada de modo racional, de acordo com a natureza da realidade. Dos muitos atributos da substância, o pensamento e a extensão eram os mais importantes.

Spinoza utilizava metodologia geométrica para deduzir verdades epistemológicas que podiam ser tidas como fatuais. Ao limitar boa parte do conhecimento a verdades auto-evidentes, reveladas pela matemática, ele acabou construindo um dos melhores exemplos da sistematização racionalista da história da filosofia.

Leibniz expôs o seu conceito de realidade na sua obra importante *Monadologia*. Em contraste com o conceito materialista dos átomos, as mônadas são unidades metafísicas de força sem igual, que não são afetadas pelos critérios externos. Embora cada mônada se desenvolva individualmente, estão inter-relacionadas através de uma "harmonia preestabelecida" lógica, que envolve uma hierarquia de mônadas, disposta por Deus e que culmina nEle, que é a Mônada das mônadas.

Para Leibniz, vários argumentos revelavam a existência de Deus, estabelecido como o responsável pela organização das mônadas num universo racional, que era "o melhor de todos os mundos possíveis". Deus era também a base para o conhecimento, e esse fato explica a existência do relacionamento epistemológico entre o pensamento e a realidade. Leibniz, portanto, voltou para um conceito de um Deus transcendente muito mais próximo da posição sustentada por Descartes e em contraste com Spinoza,

embora nem ele nem Spinoza tenham começado com o eu subjetivo, como fez Descartes.

Dessa maneira, a epistemologia era caracterizada por um processo dedutivo de argumentação, sendo que atenção especial era dada à metodologia matemática, e pela fundamentação de todo o conhecimento na natureza de Deus. O sistema de geometria euclidiana desenvolvido por Spinoza reivindicava ter demonstrado que Deus ou a natureza era a única substância da realidade. Certos estudiosos de convicções cartesianas passaram a sustentar o ocasionalismo, segundo a qual os eventos mentais e físicos correspondem entre si (assim como o barulho de uma árvore que cai corresponde ao acontecimento propriamente dito), sendo que os dois são ordenados por Deus. Leibniz utilizou uma aplicação rigorosa de cálculo para derivar, por dedução, o conjunto infinito de mônadas que culminam em Deus.

Esta metodologia racionalista, e a ênfase dada à matemática em especial, foi uma influência importante sobre a ascensão da ciência moderna durante aquele período. Galileu sustentava algumas idéias essencialmente relacionadas, especialmente no seu conceito da natureza matematicamente organizada e percebida como tal através da razão.

A Crítica Bíblica. Das muitas áreas em que a influência do pensamento racionalista foi sentida, a alta crítica das Escrituras é certamente uma das mais relevantes para o estudo das tendências teológicas contemporâneas. Spinoza não somente rejeitava a inerrância e a natureza proposicional da revelação especial nas Escrituras, como também era um precursor de David Hume e de alguns deístas ingleses que rejeitavam os milagres. Spinoza sustentava que os milagres, caso sejam definidos como eventos que quebram as leis da natureza, não ocorrem.

Várias tendências no deísmo inglês refletem a influência do racionalismo da Europa continental e semelhanças com ele; o mesmo pode ser dito sobre a influência do empirismo britânico e as similaridades com ele. Além da aceitação do conhecimento inato disponível a todos os homens, e da dedução de proposições a partir desses conhecimentos gerais, os deístas como Matthew Tindal, Anthony Collins e Thomas Woolston procuravam rejeitar os milagres e as profecias cumpridas como evidências a favor da revelação especial. Na realidade, o deísmo como um todo era geralmente caracterizado como uma tentativa de encontrar uma religião natural à parte da revelação especial. Muitas dessas tendências tiveram efeitos marcantes na alta crítica contemporânea.

Avaliação. Embora o racionalismo fosse bastante influente de muitas maneiras, também era fortemente criticado pelos estudiosos que notaram vários pontos fracos.

Em primeiro lugar, Locke, Hume e os empiristas nunca se cansavam de atacar o conceito das idéias inatas. Asseveravam que as crianças pequenas davam pouca indicação, ou até mesmo nenhuma, de alguma quantidade vital de conhecimentos inatos. Pelo contrário, os empiritas não hesitavam em indicar a experiência dos sentidos como o principal mestre, mesmo na infância.

Em segundo lugar, os empiristas também asseveravam que a razão não poderia ser o único (e nem sequer o principal) meio de se conseguir o conhecimento, considerando que uma quantidade tão grande dele é captada pelos sentidos. Embora seja verdade que boa parte do conhecimento não pode ser reduzida à experiência dos sentidos, esse fato também não indica que a razão seja o meio principal de se adquirir conhecimentos.

Em terceiro lugar, tem sido freqüentemente indicado que, isoladamente, a razão leva para um número por demais grande de contradições metafísicas e de outras espécies. Por exemplo, o dualismo de Descartes, o monismo de Spinoza e a

monadologia de Leibniz, todos têm sido declarados absolutamente conhecíveis, em nome do racionalismo. Se uma ou mais destas opções forem incorretas, o que se deve dizer a respeito das demais?

Em quarto lugar, refutações da alta crítica racionalista e deísta apareceram rapidamente, escritas por estudiosos capazes como John Locke, Thomas Sherlock, Joseph Butler e William Paley. A revelação especial e os milagres foram especialmente defendidos contra os ataques. *Analogy of Religion* ("Analogia da Religião") de Butler, em especial, era tão devastador que muitos têm concluído que a obra não é apenas uma das apologéticas mais poderosas a favor da fé cristã, mas também a razão principal do desfalecimento do deísmo.

G. R. HABERMAS

Veja também ILUMINISMO; DEÍSMO; DESCARTES, RENÉ; SPINOZA, BENEDICTUS DE; LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM.

Bibliografia. R. Descartes, *Discurso do Método*; P. Gay, *Deism: An Anthology;* G. Leibniz, *A Monadologia*; B. Spinoza, *Ética e Tratado Político*; C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*; J. Bronowski e B. Mazlish, *The Western Intellectual Tradition: From Leonardo to Hegel*; F. Copleston, *A History of Philosophy*, IV; W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, III; B. Williams, *Encyclopedia of Philosophy*, VII.

RAHNER, KARL (1904-). Teólogo católico romano do século XX e um dos pensadores principais por trás do Concílio Vaticano Segundo.

Rahner nasceu em Freiburg, na Alemanha. Entrou na ordem dos jesuítas em 1922 e passou pelos anos obrigatórios de estudos e de experiências práticas em várias localidades. Foi ordenado em 1932. Dois anos mais tarde, começou a estudar filosofia em Freiburg, onde Martin Heidegger estava cativando o mundo intelectual. A dissertação de Rahner sobre a epistemologia tomista (posteriormente publicada como *Spirit in the World* — "O Espírito no Mundo") foi rejeitada por Martin Honecker em 1936, por ter se afastado das interpretações tradicionais de Aquino. Naquele mesmo ano, Rahner mudou sua residência para Innsbruck e terminou uma dissertação sobre a teologia (sobre a origem da igreja das chagas de Cristo) que foi aceita. Desde pouco antes da Segunda Guerra Mundial até pouco depois dela, Rahner desenvolveu um ministério que visava manter a integridade da igreja diante da hostilidade oficial e maximizar a contemporaneidade da igreja. Em 1949, tornou-se formalmente membro do corpo docente teológico em Innsbruck. Mudou-se para Münster em 1967, onde completou a carreira universitária em 1971, somente para voltar a Munique a fim de gozar uma aposentadoria ativa.

Os primeiros trabalhos de Rahner na filosofia oferecem uma visão clara dos princípios que subjazem sua teologia. Ele tem um compromisso com uma forma de tomismo transcendental, *viz.*, o pensamento de Tomás de Aquino combinado com idéias recebidas de Kant, Hegel, Heidegger e do antecessor intelectual mais próximo de Rahner, Joseph Maréchal. A essência dessa filosofia é que a existência é descoberta, não na objetividade externa, mas na subjetividade de um ser humano que conhece.

Segundo Rahner, todo ato de conhecimento tem como predicado um conhecimento implícito da existência, revelado no processo de fazer perguntas, especialmente quando aquele que faz as perguntas quer saber o fundamento da sua própria existência. Essa existência pré-temática é desenvolvida ainda mais para formar a tese de que a existência universal e, desse modo, a existência absoluta de Deus, está

por trás de todo o conhecimento humano (a noção de Rahner da *Vorgriff* – "Antecipação"). Sendo assim, a pessoa humana está, pela natureza do seu intelecto, predisposta ao conhecimento de Deus.

Para Rahner, a possibilidade de um potencial sempre presente de relacionar-se com Deus torna-se o âmago da sua teologia antropocêntrica. Os seres humanos não têm divindade inata, mas Deus implantou em sua verdadeira natureza o potencial de receber graça, o "existencial sobrenatural". De fato, Rahner sustenta que a capacidade de escutar a Deus (*potentia obedientialis*) é a característica principal de um ser humano. Ser uma pessoa humana significa levar em si mesmo as sementes da união com Deus.

Essa doutrina produz vários resultados importantes. Entre outras coisas, significa que entramos internamente em contato com Deus mediante a nossa humanidade, e não através de uma confrontação externa. Conseqüentemente, a pessoa não precisa fazer parte da igreja cristã externa a fim de ter um relacionamento com Deus. Essa expansão do perímetro da redenção inclui adeptos de outras religiões e até mesmo ateus, que são todos "cristãos anônimos".

Em segundo lugar, Rahner dá um novo aspecto à cristologia. Para ele, Jesus Cristo representa o cumprimento sem igual da *potentia obedientialis* dentro da natureza humana. Rahner, deste modo, procura evitar o problema de conciliar o paradoxo aparente das duas naturezas em Cristo: a natureza humana está inerentemente aberta à recepção do divino. Além disso, esta visão permite a Rahner colocar Cristo como o pináculo da evolução humana. Pode ser observado aqui que o humanismo de Rahner padece de uma séria necessidade de ser amenizado quanto à natureza humana caída e às conseqüências do pecado.

As obras publicadas de Rahner remontam aos milhares. Não é possível pormenorizar todas as suas contribuições à teologia. Ele se destaca como um dos teólogos mais eficientes e influentes deste século.

W. CORDUAN

Bibliografia. Rahner, *Foundations of Christian Faith; Hearers of the Word;* com K.-H Weger, *Our Christian Faith: Answers for the Future; Spirit in the World*; e *Theological Investigation*, 20 vols.; ed. *Mysterium Salutis*, 3 vols.; ed., *Sacramentum Mundi*, 6 vols.; K. Baker, *A Synopsis of the Transcendental Philosophy of Emerich Coreth and Karl Rahner*; W. Corduan, "Hegel in Rahner: A Study in Philosophical Hermeneutics," *HTR* 71:285-98; J. Donceel, *The Philosophy of Karl Rahner*; G. A. McCool, *The Theology of Karl Rahner*; L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner*; H. Vorgrimmler, *Karl Rahner: His Life, Thought and Works*; K.-H Weger, *Karl Rahner: An Introduction to His Theology.*

RAMUS, PETRUS (1515-1572). Filósofo protestante francês de destaque, do período da Reforma. Foi catedrático de eloqüência e de filosofia no Collège de France desde 1551 até à sua morte, e ocupava uma posição de prestígio na erudição renascentista francesa. Teve estreitas ligações com os reis da França. Em cerca de 1561 converteu-se ao protestantismo, e a partir de então foi ativo na Igreja Reformada Francesa. Ramus foi morto com outros protestantes no massacre do Dia de São Bartolomeu em Paris.

Ramus se apresentava como um reformador educacional dedicado a salvar o cristianismo dos erros dos aristotelismo e do escolasticismo. Sua tese de mestrado em Humanidades foi um forte ataque contra Aristóteles: "Tudo quanto foi dito por Aristóteles é fictício". Para substituir Aristóteles, ofereceu uma reorganização simplificada do conhecimento através da lógica. A lógica é "a arte de discorrer bem". O lógico primeiramente inventava argumentos e depois os julgava ou os organizava numa exposição inteligente. Os protestantes acolheram com alegria o ramismo como uma

alternativa ao pagão Aristóteles ou à tradição escolástica católica romana.

Ramus sustentava que todo o conhecimento devia estar relacionado com Deus, e, tendo sido criado por Deus, toda a gama de conhecimento (a enciclopédia) era uma subdivisão das ciências humanas liberais. Cada ciência humana tinha uma esfera específica de conhecimento delineada por uma doutrina ramista conhecida por tecnometria (*technometria* ou *technologia* em latim). A dialética é a arte de discorrer bem, a gramática é a arte de falar bem, e assim por diante. Ramus também aplicou as suas idéias à religião num livro metódico: *Comentários sobre a Religião Cristã* (latim, 1576). A religião tornou-se "a arte de viver bem" e tomou seu lugar ao lado das demais ciências humanas.

Um ingrediente importante da filosofia ramista era o método. Ramus gostava de dividir cada idéia em duas partes principais (a dicotomia) e, depois, cada parte era dividida em mais duas, repetidas vezes, até que uma idéia tivesse sido reduzida aos seus componentes mais básicos. Não só as idéias eram dicotomizadas no texto, como também Ramus gostava de usar gráficos com esboços dicotomizados que demonstravam a estrutura dos argumentos em forma visual. Segundo Ramus, ensino apropriado com método apropriado leva a conduta apropriada. Enfatizava a utilidade do conhecimento, e seus seguidores faziam questão da aplicação prática da educação à vida. O sistema ramista de método e de praticidade captou a imaginação dos protestantes do século XVI como poucas outras idéias filosóficas conseguiram.

A teologia ramista pode ser reconhecida pelo modo metódico como o assunto é dividido e subdividido em dicotomias, e ilustrado por gráficos diagramados. Ramus teve maior influência entre os puritanos ingleses dos séculos XVI e XVII (William Ames, William Perkins) e na Nova Inglaterra na Universidade de Harvard. Os puritanos o consideravam o grande e famoso mártir protestante da França.

K. L. SPRUNGER

Veja também ESCOLASTICISMO PROTESTANTE.

Bibliografia. W. J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*; P. Miller, *The New England Mind;* K. L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames*; C. Walton, "Ramus and Socrates," *PAPS* 114:119-30; L. W. Gibbs, ed., *William Ames, Technometry.*

RAUSCHENBUSCH, WALTER (1861-1918). Clérigo e reformador social norte-americano. "Pai do evangelho social", nasceu em Rochester, Nova Iorque, onde seu pai era professor no Departamento Alemão do Seminário Teológico Batista de Rochester. Rauschenbusch morou em Rochester durante a maior parte da sua vida, exceto por certo período que lhe deu as experiências que alteraram o curso do protestantismo nos Estados Unidos. Em 1886, tornou-se pastor da Segunda Igreja Batista Alemã da Cidade de Nova Iorque, composta principalmente de imigrantes, localizada na parte inferior do lado leste da cidade, numa área chamada, apropriadamente, a Cozinha do Inferno. Aquilo que Rauschenbusch viu ali: as sórdidas condições de vida dos imigrantes, a exploração dos trabalhadores pelos gigantes industriais e a indiferença do governo diante do sofrimento dos pobres, levou-o a reconsiderar suas categorias religiosas, a começar um novo estudo da Bíblia e a pesquisar as opiniões dos críticos sociais tais como o sociólogo Henry George e o urbanista Jacob Riis.

Quando Rauschenbusch voltou a Rochester em 1897 como professor do seminário, não se esqueceu da experiência que teve em Nova Iorque. Seu primeiro livro, *Christianity and the Social Crisis* ("O Cristianismo e a Crise Social", 1907), foi sua

resposta diante da crise social dos Estados Unidos. Foi uma sensação imediata. O livro relembrava os grandes interesses sociais dos profetas do AT, e os poderosos efeitos sociais da igreja do NT. Exigia uma fé que aplicasse as crenças cristãs à ética social prática.

Nos livros subseqüentes, Rauschenbusch completou os pormenores dos primeiros esboços do evangelho social. *Christianizing the Social Order* ("Cristianizando a Ordem Social", 1912) continha sua crítica mais sistemática do capitalismo norte-americano que, segundo Rauschenbusch, cegava seus praticantes diante da necessidade humana, ao correrem atrás dos lucros; tiranizava os fracos e indefesos, e promovia valores através de propagandas de massa que degradavam o espírito. Para substituir o capitalismo, conclamou à existência de uma ordem social caracterizada pela justiça, pelo domínio coletivo da maior parte das propriedades, pela democracia na organização da indústria, e por uma distribuição muito mais equitativa dos bens. Rauschenbusch freqüentemente se declarava socialista cristão, mas também foi muito claro em repudiar as fórmulas marxistas para a reconstrução da vida econômica norte-americana.

A última obra importante de Rauschenbusch foi publicada pouco antes da sua morte: *A Theology for the Social Gospel* ("Uma Teologia para o Evangelho Social", 1917). Expôs, de modo sistemático, uma teologia cristã para atender às necessidades da sociedade moderna. Era um pouco menos otimista do que os livros anteriores, quanto às possibilidades de se melhorar o ser humano. Rauschenbusch, no entanto, nunca subestimou a realidade do mal nem a sua permanência. O livro advertia, também, que os movimentos meramente sociais poderiam ser muito perigosos, se perdessem o apoio da teologia cristã. Em todas as partes da sua obra, Rauschenbusch ressaltava o tema do reino de Deus. Confessava que seu conceito do reino representava um esforço para cristianizar a evolução darwinista, mas também sustentava que o progresso em direção ao reino nunca poderia ocorrer sem a presença de Cristo e a obra do Espírito Santo.

A teologia de Rauschenbusch não tinha lugar para a expiação vicária, um inferno literal ou uma segunda vinda literal. Encorajava, também, um conceito quase utópico do potencial humano. E aceitava muitas das conclusões da alta crítica bíblica. Apesar disso, mantinha-se firme na sua lealdade aos ideais veterotestamentários da justiça, ao poder de Cristo como o meio de transformação da sociedade, e à convicção de que o mal não era uma fantasia passageira.

Rauschenbusch viveu antes de os conflitos entre fundamentalistas e modernistas, na década de 1920, terem tornado mais nítidas as demarcações de combate entre a teologia evangélica e a liberal. Nos seus dias, era conhecido como um "liberal evangélico" que combinava elementos da ortodoxia com as convicções da era moderna. Sua reputação como líder do evangelho *social* não deixa nem os liberais, nem os evangélicos, perceberem quanta ortodoxia permaneceu no seu *evangelho* social. Sem dúvida, foi o pensador cristão norte-americano mais influente nas primeiras três décadas do século XX.

M. A. NOLL

Veja também EVANGELHO SOCIAL, O; LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. R. T. Handy, ed., *The Social Gospel in America, 1870-1920;* B. Y. Landis, ed., *A Rauschenbusch Reader*; D. R. Sharpe, *Walter Rauschenbusch*; C. H. Hopkins, *The Rise of the social Gospel in American Protestantism, 1865-1915.*

RAZÃO. A capacidade do intelecto humano de realizar atividades mentais organizadas, tais como associação de idéias, indução e dedução de inferências, ou julgamentos de valores. A Bíblia toma por certa a existência de uma razão humana eficaz. Por exemplo, em Is 1.18 Deus apela diretamente à razão humana, e esse fato representa o padrão que percorre toda a Escritura. Porém, a natureza da razão não é descrita de modo explícito. Em conseqüência, dentro da teologia sistemática tem havido uma ampla diversidade de opiniões quanto às capacidade da razão, especialmente em comparação à faculdade da fé.

História. Ao longo da história da igreja, poucos teólogos têm esposado o racionalismo puro, a saber: a idéia de que a razão, por si, possa deduzir a totalidade das verdades cristãs, sem ser ajudada pela fé. Nos poucos casos onde essa abordagem pode ter sido usada (*e.g.*, socinianismo, deísmo, hegelianismo), quase invariavelmente surgiram heresias técnicas como conseqüência direta.

A preocupação em proteger-se contra um abuso potencial da razão tem levado uma plêiade notável de pensadores cristãos a depreciar fortemente a razão, e isto, com freqüência, através do desprezo específico da expressão sistemática da razão num sistema filosófico. Citemos alguns exemplos: Tertuliano fez a célebre pergunta: "O que Atenas tem a ver com Jerusalém?" e declarou ter fé no absurdo. Martinho Lutero chamava a razão de "meretriz" e insistia que o evangelho era contrário à razão. Blaise Pascal sustentava que a fé nunca poderia basear-se nos critérios puramente racionais. Finalmente, Søren Kierkegaard opôs-se ao sistema hegeliano, mediante um apelo à necessidade de o indivíduo tomar uma decisão que não se baseasse nas deduções lógicas. Mas, para entendermos qualquer desses pensadores que aparentemente eram anti-racionalistas, é necessário termos consciência de que eles mesmos não eram irracionais: seus escritos são coerentes e analíticos. Pelo contrário, o que têm em comum é a separação rigorosa entre a razão e as convicções religiosas.

Muitos escritores de renome que utilizam uma expressão platônica da teologia cristã têm sustentado a nítida precedência da fé sobre a razão. "Creio, a fim de que eu possa entender", era o lema atribuído a Agostinho de Hipona e adotado por Anselmo da Cantuária. Segundo essa teoria, a razão somente é eficaz na medida em que tenha se colocado em sujeição a fé cristã já existente. Paradoxalmente, no entanto, parece que, uma vez feito o compromisso inicial da fé, há poucos limites aos poderes da razão nesta tradição. Anselmo, por exemplo, nos ofereceu o argumento ontológico para a existência de Deus, argumento este que, embora tenha sido escrito em forma de uma oração, é essencialmente uma dedução da existência de Deus baseada puramente nos conceitos da razão. Em *Cur Deus Homo,* Anselmo passa a deduzir a necessidade da encarnação e da expiação. Nesse sentido, os sucessores contemporâneos do racionalismo platônico podem ser encontrados nos pensamentos dos apologistas pressuposicionistas como Cornelius Van Til e Gordon Clark.

Tomás de Aquino e seus discípulos procuram sustentar uma posição de equilíbrio delicado entre a razão e a fé. Nesse caso, a razão é vista como um caminho viável rumo ao conhecimento cristão, mas que está longe de ser "onicompetente". Há várias verdades que são acessíveis à razão — *e.g.*, a existência de Deus e a Sua bondade. Mas a razão também se vê diante de uma porta fechada em relação a muitas questões: não pode, por exemplo, deduzir a trindade, a encarnação ou a necessidade da expiação. Estas últimas questões são conhecidas sob a autoridade da fé. Além disso, a razão não governa os seus domínios com exclusividade. Qualquer um dos itens a ele acessíveis também pode ser conhecido pela fé. Na realidade, é certo que, para a maior parte das pessoas, a verdade é que eles sabem que Deus existe e que Ele é bom somente pela fé. Além disso, Aquino contradisse Sigério de Brabante, outro aristotélico,

que sustentava uma teoria da dupla verdade: o raciocínio, se for corretamente usado, não deve chegar a conclusões opostas à fé.

Conclusão. Vemos, portanto, que dentro do pensamento cristão, tem havido um grande número de opiniões sobre a razão. No entanto, a despeito de toda essa diversidade, é possível tirar algumas conclusões geralmente válidas dentro da totalidade da teologia cristã conservadora.

(1) A razão humana é adequada para certas tarefas e as tem realizado no presente. Essa verdade é aplicável tanto aos cristãos quanto aos não-cristãos. Em todas as esferas da vida, quer os processos do raciocínio sejam formalizados ou não, os indivíduos estão chegando a certos tipos de conhecimento mediante suas capacidades de raciocínio. Alguns pequenos exemplos desse fato são fazer as contas dos cheques gastos ou consultar um mapa rodoviário. Mais detalhadamente, a ciência e a tecnologia podem ser citadas como exemplos do raciocínio eficaz.

(2) A razão é finita. Há algumas tarefas que a razão humana não pode realizar por causa de suas limitações. Nossa razão se coloca em contraste com o intelecto divino com a sua onisciência. A limitação aplica-se tão somente à mente de qualquer indivíduo em particular, como também à consciência humana vista como um todo. Em conseqüência, a razão por si mesma nunca poderá revelar a totalidade da verdade cristã. Usando um exemplo extremo como ilustração, é duvidoso que a razão humana possa chegar a conhecer o processo de comunicação entre as pessoas da trindade.

(3) A razão humana é afetada pela nossa pecaminosidade. As Escrituras (Rm 1.20-23) nos dizem como o pecado corrompeu as mentes humanas. Como conseqüência, os seres humanos voltaram-se à idolatria e à imoralidade.

(4) O processo de ser salvo envolve a razão, mas não é completado por ele. O reconhecimento de que estamos perdidos e de que precisamos colocar nossa fé em Jesus Cristo como a única fonte de salvação é racional. Mas a salvação não ocorre a não ser quando realmente exercemos a nossa vontade e cremos em Cristo. Assim, ao contrário de qualquer esquema gnóstico, a redenção nunca pode ser atribuída simplesmente a uma atividade mental.

(5) Um dos alvos da vida cristã é a renovação da mente (Rm 12.2). Assim, à medida que uma pessoa cresce em Cristo, sua razão se submete cada vez mais ao Espírito de Deus. Como resultado, são removidos os efeitos do pecado sobre a razão, e os processos de raciocínio da pessoa ficam mais estreitamente ligados a Jesus Cristo, tanto na cognição da verdade divina quanto na percepção moral.

W. CORDUAN

Bibliografia. Anselmo, *Basic Writing*; G. H. Clark, *Religion, Reason and Revelation*; W. Corduan, *Handmaid to Theology: An Essay in Philosophical Prolegomena*; S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*; M. Lutero, *Lectures on Galatians*, 2 vols.; *Great Shorter Works of Pascal;* J. Pelikan, *From Luther to Kierkegaard*; Tertuliano, *Apology*; T. Aquino, *Summa contra Gentiles*, I; C. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*.

REALISMO. A teoria do conhecimento que sustenta que as "proposições universais" (conceitos gerais que representam os elementos em comum que pertencem a indivíduos do mesmo gênero ou espécie) têm uma existência separada, à parte dos objetos em particular. Faz uma contraposição ao nominalismo, que sustentava que as proposições universais não tinham realidade à parte da sua existência no pensamento do indivíduo. A insistência de Platão no sentido de existir um domínio de proposições universais acima do universo material, tão reais quanto os próprios objetos em si, teve

muita influência sobre o pensamento medieval.

A forma de realismo adotada por Anselmo levou-o a crer que, prestando-se a devida atenção aos conceitos universais, seria possível comprovar as verdades da teologia. Aceitava a verdade revelada, mas tinha a convicção de que poderia demonstrar a existência de Deus por "razões necessárias". Posto que Deus é o maior dos seres, Anselmo raciocinava no seu *Proslogion*, Ele deve existir na realidade e não somente no pensamento, porque se Ele existisse somente no pensamento, seria possível conceber a existência de um ser maior. Anselmo, portanto, acreditava que, a partir de um ideal ou de uma proposição universal, poderia derivar a verdade a respeito daquilo que realmente existe.

Agostinho tinha modificado o realismo de Platão ao sustentar que as proposições universais existiam na mente criativa de Deus antes do universo material. Esse ponto de vista foi expandido pelos ultra-realistas do século XII, tais como Duns Scotus, Odo de Tournai e Guilherme de Champeaux (na sua juventude), até postular que a ordem lógica e a real são exatamente paralelas. Sustentando que o universal antecedia o individual, os ultra-realistas mantinham que a realidade dos indivíduos derivava do universal. Assim, a humanidade como um universo precedia o homem como indivíduo. Dessa maneira, explicavam os conceitos teológicos tais como a transmissão do pecado original na raça humana e a unicidade da Trindade: Deus vem em primeiro lugar; o Pai, o Filho e o Espírito Santo participam juntamente de Deus.

Tomás de Aquino na sua *Summa Theologica* emendou essa posição ultra-realista ao desenvolver a doutrina de Aristóteles no sentido de as proposições universais terem uma existência somente nos objetos materiais. Conforme Aquino, não podemos asseverar que as proposições universais existem totalmente à parte dos objetos individuais, visto que conhecemos sua existência somente mediante as impressões sensórias dos objetos individuais. Dessa maneira, as proposições universais são deduzidas através do conhecimento arraigado nas coisas individuais. Esse "realismo moderado" ressaltava que a razão humana não poderia entender completamente a existência de Deus. Portanto, podemos usar a razão com proveito para determinar as proposições universais, e podemos usar a razão dentro da teologia sempre que ela se ocupa com a relação entre as proposições universais e os objetos individuais.

O realismo teve um efeito poderoso sobre a "teologia natural" do escolasticismo medieval. Afetou tanto o método da demonstração como a forma dos dogmas teológicos que daí resultaram. Percebemos em grau menor a sua influência depois da Reforma, tanto nos círculos neotomistas católicos romanos quanto entre os protestantes que enfatizam a "unidade" da raça humana na transmissão do pecado original (*e.g.*, W. G. T. Shedd).

D. A. RAUSCH

Veja também NOMINALISMO; DUNS SCOTUS, JOHANNES; ANSELMO DE CANTUÁRIA; TOMÁS DE AQUINO.

Bibliografia. D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism: Nominalism and Realism.*, II; F. Copleston, *History of Philosophy*, II; R. Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*; M. deWulf, *History of Medieval Philosophy*, I; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology.*; É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.*

REALISMO ESCOCÊS. Movimento popular na Grã-Bretanha dos séculos XVIII e XIX, que procurava vencer o ceticismo epistemológico, metafísico e moral da filosofia

iluminista de David Hume (1711-76) por meio de uma filosofia de senso comum e realismo natural. O fundador do realismo escocês foi um clérigo presbiteriano moderado (em contraste com "evangélico"), Thomas Reid (1710-96), que nasceu em Strachan, Kincardineshire, e que cursou a Faculdade Marischal. Veio a ser catedrático em "King's College", Aberdeen, em 1751. Reid ficou perturbado com a obra de Hume: *Treatise of Human Nature* ("Tratado da Natureza Humana" — 1739) que, em sua opinião, negava a realidade objetiva dos objetos externos, o princípio da causalidade e a unidade da mente. Em resposta, Reid escreveu *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* ("Uma Pesquisa da Mente Humana segundo os Princípios do Senso Comum") em 1764, e, no mesmo ano, foi nomeado catedrático em Glasgow. Em 1785, escreveu *Essays on the Intellectual Powers of Man* ("Dissertações Sobre os Poderes Intelectuais do Homem", e, em 1788, *Essays on the Active Powers of Man* ("Dissertações Sobre os Poderes Ativos do Homem").

Reid atribuía o ceticismo de Hume àquilo que considerava ser uma falácia comum entre os grandes filósofos Descartes, Locke e Berkeley: o idealismo representacional, que postula que "a mente não sabe as coisas de modo imediato, mas somente pela intervenção das idéias que tem delas" (*Essay on Intellectual Powers*, IV, 4, 3). Isto quer dizer que as idéias são intermediárias entre a mente e os objetos, o que impede o conhecimento direto dos próprios objetos, de modo que não conhecemos de modo imediato a realidade externa em si, mas somente a idéia (ou representação ou impressão) que ela causa em nós.

Pelo contrário, argumentava Reid, a mente humana percebe os objetos externos de modo direto através do conhecimento intuitivo. Conhecemos a realidade, não através de uma conjunção de experiências sensórias separadas, mas por "julgamentos de natureza" imediatos que fazemos porque a nossa mente é constituída por Deus para conhecer a realidade de modo direto. Esses "julgamentos originais e naturais" (mediante os quais conhecemos os objetos reais) "compõem aquilo que é chamado *o senso comum da humanidade*; e aquilo que é manifestamente contrário a qualquer um desses princípios elementares é aquilo que chamamos de *absurdo*" (*Inquiry*, VII. 4). Esses princípios elementares, é claro, não podem nem precisam ser comprovados: são "auto-evidentes" para a experiência comum da humanidade. Entre esses princípios há a existência dos objetos externos, a causa e o efeito, e as obrigações da moralidade. Qualquer filosofia que nega esses princípios comumente aceitos, sobre os quais todos os homens devem basear a sua vida, é necessariamente defeituosa.

Dugald Stewart (1753-1828), catedrático na Universidade de Edimburgo e sucessor renomado de Reid, ressaltava mais a observação e o raciocínio indutivo, e favorecia uma abordagem empirista da psicologia. O sucessor de Stewart, Thomas Brown, avançou ainda mais na direção empirista, e é considerado uma ponte de ligação entre o Realismo Escocês e o empirismo de J. S. Mill. Sir William Hamilton (1791-1856), catedrático da Universidade de Edimburgo, empregou-se na tarefa impossível de unir as epistemologias de Reid e Kant (que tentou abordar o ceticismo de Hume de uma maneira inteiramente diferente, asseverando que a unidade e a estrutura são impostas sobre os fenômenos da sensação pelas formas na mente). A obra de J. S. Mill: *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* ("Exame da Obra de Sir William Hamilton") desferiu um golpe mortal empirista ao realismo escocês. O empirismo na Grã-Bretanha e o idealismo na Alemanha expulsaram o realismo de campo.

Essa filosofia escocesa, no entanto, teve efeitos amplos e profundos. Royer-Collard, Cousin e Jouffroy deram-lhe ampla circulação na França no início do século XIX. Sydney Ahlstrom já demonstrou que ela exercia influência suprema sobre o pensamento norte-americano no século XIX. Embora se reconheça há muito tempo

que os teólogos calvinistas conservadores de Princeton adotaram a epistemologia realista escocesa na sua totalidade, Ahlstrom demonstra um fato menos notado: os calvinistas moderados de Andover, os liberais de Yale e os unitaristas de Harvard também eram profundamente dependentes do mesmo realismo do senso comum. Dessa maneira, ele forneceu a estrutura epistemológica utilizada tanto pelos "liberais" quanto pelos "conservadores" nos Estados Unidos no século XIX.

D. F. KELLY

Veja também HUME, DAVID; TEOLOGIA DA ANTIGA PRINCETON.

Bibliografia. T. Reid, *Works*, ed. W. Hamilton, 2 vols., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. A. D. Woozley, e *Philosophical Orations*, ed. W. R. Humphries; S. E. Ahlstron, "The Scottish Philosophy and American Theology," *CH* 24:257-72; S. Grave, *The Scottish Philosophy of Comon Sense*; R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cap.1; J. McCosh, *The Scottish Philosophy*; A. Seth, *Scottish Philosophy*; J. S. Mill, *Collected Works*, IX.

REAVIVAMENTISMO. Movimento dentro da tradição cristã que enfatiza o apelo da religião à natureza emotiva e afetiva dos indivíduos, bem como à sua natureza intelectual e racional. Acredita que o cristianismo vigoroso começa com uma resposta da totalidade do ser à chamada do evangelho para arrependimento e renascimento espiritual pela fé em Jesus Cristo. Essa experiência resulta em um relacionamento pessoal com Deus.

Alguns tentam alegar que o reavivamentismo é um fenômeno puramente norte-americano, ou mesmo especificamente das fronteiras de colonização. O reavivamentismo, no entanto, pode ser visto numa tradição cristã muito mais ampla. Estudos recentes têm revelado uma tradição reavivamentista na Igreja Católica Romana.

As Raízes da Reforma. Os movimentos modernos de reavivamento têm suas raízes históricas nas reações dos puritanos ao racionalismo do iluminismo e à fé da Reforma expressa em credos formalizados que caracterizavam boa parte do protestantismo do século XVII. Luteranos tais como Johann Arndt, Philipp Spener e August Francke resistiam a essa despersonalização da religião. Descobriram um elemento mais experiencial na fé da reforma que enfatizava a dedicação pessoal a Cristo e a obediência a Ele, e uma vida regenerada pelo Espírito Santo que habita na pessoa. Enfatizavam, também, o testemunho e as missões como uma responsabilidade do cristão individual e da igreja. A experiência religiosa subjetiva e a importância do indivíduo tornaram-se uma nova força de renovação e expansão da igreja. Essas inquietações passaram paulatinamente a permear boa parte do protestantismo, especialmente as igrejas em desenvolvimento na América do Norte.

O Nascimento no Século XVIII. O apelo a favor de uma aceitação pessoal e pública do evangelho, que veio a caracterizar o reavivamentismo, brotou quase simultaneamente tanto na Inglaterra quanto na América do Norte no século XVIII. Os sinais iniciais do Primeiro Grande Despertamento nas colônias norte-americanas ocorreram na congregação do pastor da Igreja Reformada Holandesa, J. Frelinghuysen no norte de Nova Jérsey em 1725, uma década antes de João Wesley e George Whitefield começarem suas pregações ao ar livre na Inglaterra. Frelinghuysen tinha sido influenciado pelo pietismo antes de chegar na América do Norte. Em 1726, William Tennent, o líder presbiteriano do Grande Despertamento, começou sua "escola rústica" ("log college") para preparar ministros que pregassem um calvinismo personalizado que chamasse homens e mulheres ao arrependimento.

Na época em que George Whitefield começou as viagens periódicas de

reavivamento pelas colônias norte-americanas em 1738, Jonathan Edwards, o teólogo do despertamento nas colônias, já tivera experiências de reavivamento na sua igreja congregacional em Northampton, Massachusetts. Edwards aceitava a validade de boa parte da emoção religiosa que acompanhava as conversões entre os seus paroquianos, e escreveu uma defesa do papel peculiar da emoção na religião verdadeira. O reavivamento continuou avançando em direção ao sul, até atingir todas as colônias. Na Inglaterra, o líder reconhecido do "Reavivamento Evangélico" foi João Wesley, fundador do metodismo e amigo íntimo de Whitefield. Whitefield havia encorajado Wesley a dedicar-se à pregação ao ar livre de tal maneira que o evangelho fosse levado diretamente às massas de trabalhadores.

Não se pode duvidar do sucesso desse apelo conjunto ao coração e à mente. O interesse pela religião foi renovado, e as pessoas corriam para a igreja em número significativo tanto na América do Norte como na Inglaterra. Os historiadores norte-americanos reconhecem que o avanço majestoso do fervor religioso do norte para o sul (antes da Revolução) foi um dos poucos fatores unificadores entre as colônias norte-americanas que, em outros aspectos, eram divergentes entre si. Na Inglaterra, o reavivamento deixou um impacto religioso e social indelével pela sua estabilidade em meio a perturbações revolucionárias que permeavam a maior parte da Europa naqueles tempos.

A Etapa Definitiva. Os reavivamentos pré-revolucionários demonstraram os padrões gerais que caracterizaram todos os despertamentos subseqüentes; foi, no entanto, o Segundo Grande Despertamento no início do século XIX que definiu a teologia e o método da tradição. O reavivamento começou nas faculdades de Hampden-Sidney e Washington, no Estado de Virgínia em 1787. Continuou nas Universidades de Yale (sob a liderança de Timothy Dwight), Andover e Princeton no fim do século XVIII. Foi popularizado nas grandes reuniões de avivamento em acampamentos nas zonas de colonização. O encontro de avivamento em acampamento de Cane Ridge, Kentucky, em agosto de 1801, ficou sendo a mais famosa de todas. Os estranhos fenômenos emocionais que já se haviam revelado no reavivamento colonial anterior reapareceram em formas mais intensas. "Cair", "ter convulsões", "rolar" e "dançar" foram atividades que ocuparam muitos dos vinte mil adoradores que estavam presentes. Essas demonstrações foram se moderando enquanto prosseguia o avivamento, mas, em alguma medida, fenômenos físicos sempre têm existido nos movimentos populares de avivamento.

Os Encontros em Acampamentos e o Reavivamentismo. Os presbiterianos que organizaram essas primeiras reuniões de reavivamento em acampamentos logo abandonaram seu uso. Os metodistas e os batistas, no entanto, continuaram a fazer uso delas. O ambiente em meio à natureza onde os acampamentos eram realizados, a libertação das rotinas cotidianas do lar e da igreja, a liberdade para adorarem juntos em um contexto menos sectário, o sabor de reunião familiar, de centro comunitário — todas essas coisas contribuíam para um ar místico que fez com que as reuniões em acampamentos fossem mantidas no reavivamentismo posterior. As reuniões em acampamento na fronteira entraram em declínio na época da Guerra Civil, mas o reavivamento da Santidade ("Holiness") que começou a florescer depois da Guerra Civil fez amplo uso delas tanto no ambiente rural quanto no ambiente urbano. As reuniões de reavivamento em acampamentos vieram a ser os centros religiosos que formavam a teologia e o espírito característico das numerosas Igrejas da Santidade organizadas no fim do século. Embora muitas reuniões de reavivamento em acampamentos se desenvolvessem a partir dos seus compromissos reavivamentistas originais para se tornarem Chautauquas ou centros de retiros familiares cristãos, nas Igrejas

Pentecostais e da Santidade as reuniões de reavivamento em acampamentos continuam sendo uma expressão essencial da sua adoração reavivamentista. Mesmo nesse caso, porém, a reunião de reavivamento em acampamento tornou-se mais uma concentração ou reunião da família da igreja do que uma ocasião para levar o evangelho aos que não têm igreja.

Charles Grandison Finney. A figura de destaque no reavivamentismo no começo do século XIX foi Charles Grandison Finney. Finney levou o espírito característico dos acampamentos da fronteira para os centros urbanos do nordeste dos EUA. Seu sucesso ali, e sua influência amplamente divulgada como um catedrático da Faculdade de Oberlin, da qual foi posteriormente presidente, deu-lhe uma plataforma para propagar a teologia e a defesa dos métodos de reavivamento que adotava. Nas suas *Revival Lectures* ("Preleções sobre o Reavivamento") Finney argumentava que Deus tinha revelado claramente as leis do reavivamento nas Escrituras. Sempre que a igreja obedecia àquelas leis, o resultado era a renovação espiritual. Na mente de muitos calvinistas, essa ênfase dada à capacidade humana modificava grandemente o conceito tradicional do movimento soberano de Deus no reavivamento da Igreja. Apesar disso, a importância que Finney atribuía à necessidade da oração e da atuação do Espírito Santo na sua teoria e prática do reavivamento ajudou a acalmar tais preocupações.

Os "novos métodos" de Finney provocaram tanta controvérsia quanto sua ligação com a Nova Escola de Calvinismo. A mensagem era direta, dirigida ao indivíduo e pregada geralmente sem nenhum manuscrito ou sequer anotações. A natureza pública da experiência da conversão era focalizada pela introdução do "banco dos espiritualmente ansiosos", onde as pessoas seriamente interessadas deixavam registradas as suas intenções diante da congregação. Os críticos preocupavam-se especialmente com o púlpito dado aos leigos e às mulheres para testificarem e orarem nos cultos de reavivamento. Depois do dramático Reavivamento da Rua Fulton (ou dos Leigos), em 1858, no entanto, a maioria dos críticos foram silenciados e o calvinismo reavivado juntou-se ao arminianismo reavivado do metodismo norte-americano florescente, para fixar o padrão predominante do protestantismo norte-americano durante o restante daquele século.

O Reavivamentismo Perfeccionista. Um novo desenvolvimento significante no reavivamentismo entre 1835 e 1875 foi a ascensão do reavivamentismo perfeccionista. Finney introduziu uma nota perfeccionista em sua evangelização, depois de mudar para a Faculdade Oberlin em 1835. Ele e seu colega Asa Mahan, presidente de Oberlin, reuniram-se com líderes perfeccionistas no metodismo, tais como os líderes leigos Walter e Phoebe Palmer, num novo reavivamentismo da Santidade nas igrejas. O movimento usava métodos reavivamentistas para chamar os cristãos para uma segunda crise de fé e a um compromisso total subseqüente à conversão, comumente chamado entre os calvinistas norte-americanos uma "segunda conversão", um "descanso da fé" ou a "vida mais sublime"; para os metodistas era a "inteira santificação", a "perfeição no amor", ou "a segunda bênção". Tanto a ala calvinista como a ala metodista do reavivamento acabaram dando destaque a uma "plenitude" ou "batismo" pessoal no Espírito Santo ao falarem daquela experiência. A criação da Associação Nacional das Reuniões em Acampamentos para a Promoção da Santidade, em 1867 por John Inskip e outros ministros metodistas, espalhou o movimento para além do metodismo, por todo o mundo. Na Inglaterra, o reavivamento da Santidade deu origem ao Exército de Salvação e ao Movimento de Keswick.

Institucionalização e Declínio. Dwight L. Moody dominou o movimento do reavivamento desde 1875 até a sua morte em 1899. Embora a maior parte do reavivamentismo daqueles tempos fosse desenvolvida nas igrejas locais e nas reuniões

em acampamentos das denominações batista e metodista que estavam em rápido crescimento, a liderança de Moody foi o estímulo que encorajou o uso contínuo de métodos reavivamentistas nas igrejas que não estavam tão fortemente ligadas a eles. Suas grandes campanhas evangelísticas em massa atraíam vastos auditórios na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, e estabeleceram os padrões para um reavivamentismo mais profissional que exigia ampla organização e orçamentos financeiros substanciais. Ira Sankey, seu diretor de música, tornou-se o mais famoso dos muitos músicos evangelísticos que formavam uma parte essencial das equipes de avivamento que surgiam em todos os lugares nesse período. Moody também patrocinava instituições educacionais que promoviam seus alvos evangelísticos: as Instituições Northfield em Massachusetts e o Instituto Bíblico Moody em Chicago. Essas instituições tipificavam o grande número de organizações e movimentos que surgiram dos muitos movimentos de reavivamento que, nos fins do século XIX, buscavam inspiração e liderança em Moody. Muitas delas vieram a ser componentes importantes do movimento fundamentalista que estava crescendo.

Grandes auditórios continuavam a freqüentar as campanhas de reavivamento de William "Billy" Sunday, R. A. Torrey, Gypsy Smith e outros depois do início do novo século. Apesar disso, a mudança de atitude nacional resultante dos transtornos econômicos que seguiram a Primeira Guerra Mundial, os ataques persistentes dos críticos sociais como H. L. Mencken e a guinada em direção a um evangelho de preocupação social entre as denominações maiores levaram a um declínio da influência do reavivamentismo nas igrejas e na vida norte-americana. Mesmo assim, o reavivamento pentecostal que se espalhou rapidamente do seu centro em Los Angeles depois de 1906, e o uso eficaz do rádio por Charles Fuller e outros evangelistas radiofônicos mostraram a força contínua da tradição reavivamentista nas igrejas.

O Período Moderno. A ascensão de Billy Graham na década de 1950 e seu reconhecimento subseqüente, como um dos líderes religiosos mais influentes do período após a Segunda Guerra Mundial assinalou a força residual latente do reavivamentismo nas igrejas cristãs. O sucesso de Graham em cooperar com uma ampla faixa das igrejas protestantes e também com segmentos significativos do catolicismo reiterou o fato de o reavivamentismo não ser um movimento esporádico na tradição cristã, mas uma força bastante sólida que explode com destaque diante do público toda vez que as igrejas e a sociedade tendem a desconsiderar os interesses da religião experiencial. Billy Graham enfatizou de novo tanto o método como a teologia daquela tradição. Deixou de lado alguns dos aspectos emocionais e psicológicos mais exagerados do método; manteve, no entanto, o apelo direto e forte através do sermão, a mensagem orientada pela Bíblia, a chamada para a aceitação pessoal e pública, o uso de música evangelística e de grandes reuniões de massa.

O ministério de Billy Graham representa um reavivamento geral da religião, conforme é indicado pelo crescimento rápido das igrejas evangélicas e pela expansão do reavivamento carismático nas décadas que seguiram a Segunda Guerra Mundial. As ênfases carismáticas no batismo no Espírito e nos dons do Espírito — especialmente a glossolalia — têm tido influência significante nas igrejas protestantes e católicas. A exposição do reavivamentismo com sua mensagem e seu método ao público através da televisão, e o papel dominante que os reavivamentistas atualmente desempenham nas vias de comunicação em massa são sinais adicionais da revitalização contemporânea da tradição.

A Teologia do Reavivamentismo. O íntimo relacionamento histórico entre o crescimento do evangelicalismo e do reavivamentismo indica muitas pressuposições teológicas em comum. O compromisso do evangelicalismo com a fidedignidade e a

autoridade das Escrituras é a base da pregação e apelo diretos do reavivamentismo; a crença do evangelicalismo na necessidade universal do renascimento espiritual é a base para a chamada direta do reavivamentismo para o arrependimento e a fé em Cristo. A aceitação dos evangelicais da comissão final que Cristo deu aos Seus discípulos como um mandato para o testemunho pessoal e a missão mundial reforça a urgência que caracteriza os movimentos de reavivamento.

Os reavivamentos da religião e as pressuposições e práticas teológicas que os têm acompanhado ao longo da sua história têm levantado de modo consistente um padrão comum de críticas. A natureza fortemente emotiva do apelo do reavivamentista, segundo a acusação dos críticos, leva à instabilidade espiritual ou até mesmo ao comportamento irracional. Alegam, também, que a ênfase que os reavivamentistas dão à experiência de crise tende a desvalorizar o lugar do crescimento e do processo na vida cristã. Os oponentes também fazem a acusação de que a importância que o reavivamentismo atribui a um ministério espiritual caloroso resulta num anti-intelectualismo comum a todos os grupos dessa tradição; alegam, também, que o forte apelo à religião individualizada leva a um subjetivismo que obscurece ou até mesmo nega as implicações sociais e culturais do cristianismo. A oração e pregação diretas, a tendência de popularizar e de despertar o interesse por meio da psicologia promocional, e a inclinação ao julgamento e ao separatismo também são acusações comuns contra os reavivamentistas.

A resposta principal dos exponentes do reavivamento tem sido indicar os resultados positivos que atribuem ao reavivamento religioso e o reavivamentismo nas igrejas e na sociedade desde o início dos movimentos no século XVIII. O enorme crescimento das igrejas resultante dos períodos especiais de reavivamento, e a ênfase dada ao reavivamento nas atividades regulares das igrejas reavivadas faz parte da história registrada. Relevantes transformações morais, sociais e culturais têm acompanhado os despertamentos maiores. O espírito ecumênico do reavivamento freqüentemente produz um nível de cooperação entre as igrejas que não tem sido conseguido de nenhuma outra maneira. O aumento da benevolência cristã e a expansão das igrejas sempre têm acompanhado esses períodos de renovação espiritual. As instituições e organizações religiosas para a promoção das causas cristãs e dos interesses sociais, inclusive a maioria das faculdades cristãs, seminários cristãos, institutos bíblicos, além de muitas organizações missionárias, são produtos do reavivamentismo.

M. E. DIETER

Veja também GRANDES DESPERTAMENTOS, OS; WHITEFIELD, GEORGE; PIETISMO; EDWARDS, JONATHAN; WESLEY, JOÃO; FINNEY, CHARLES GRANDISON.

Bibliografia. R. Carwardine, *Transatlantic Revivalism*; D. W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*; M. E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*; J. P. Dolan, *Catholic Revivalism*; J. Edwards, *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*; J. F. Findlay, *Dwight L. Moody: American Evangelist 1837-1899*; C. G. Finney, *Lectures on Revivals of Religion*; E. S. Gaustad, *The Great Awakening in New England*; C. A. Johnson, *The Frontier Camp Meenting*; W. G. McLaughlin, Jr., *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham*; T. L. Smith, *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America*; W. W. Sweet, *Revivalism in America*; B. A. Weisberger, *They Gathered at the River.*

REAVIVAMENTO DA RUA AZUSA. Uma igreja metodista abandonada, à Rua Azusa 312, no setor industrial de Los Angeles, passou a ser, em 1906, o centro que originou

o pentecostalismo moderno. William J. Seymour, um negro pregador, da Santidade ("*Holiness*") homem de modos gentis, fundou a Missão Evangélica da Fé Apostólica na Rua Azusa, onde uma nova ênfase à obra do Espírito Santo tornou-se em pouco tempo uma sensação local, que acabou sendo um fenômeno de alcance mundial. Antes de chegar a Los Angeles, Seymour tinha sido influenciado pelo ministério de Charles Fox Parham, que fora criado nos círculos metodista e *holiness*. Nas suas escolas em Kansas e em Texas, Parham ensinava que devia-se esperar um batismo "no Espírito Santo e com fogo" entre os convertidos que também tinham progredido em direção à santificação perfeita que João Wesley e os grupos norte-americanos da Santidade haviam proclamado. Parham também fora pioneiro da doutrina do sinal especial do batismo no Espírito Santo, que seria o "falar em outras línguas". Da mesma forma que muitos outros que seguiam as tradições metodista e *holiness* no fim do século XIX, também dava uma ênfase maior aos dons do Espírito em geral, inclusive o da cura.

O reavivamento que começou na Rua Azusa em 1906 logo atraiu a atenção dos jornais seculares tais como o *Los Angeles Times*. Mais importante, ainda, dentro em breve se transformou em centro de atração para milhares de visitantes de todas as partes do mundo, e muitos voltavam para suas terras proclamando a necessidade de um batismo especial no Espírito Santo após a conversão. Entre essas pessoas estava Florence Crawford, fundadora do movimento da Fé Apostólica no noroeste dos Estados Unidos; o missionário T. B. Barratt, a quem é atribuído o estabelecimento do pentecostalismo na Escandinávia e na parte noroeste da Europa; William H. Durham, de Chicago, um dos primeiros porta-vozes do pentecostalismo na região centro-oeste dos EUA; e Eudorus N. Bell de Fort Worht, primeiro presidente das Assembléias de Deus.

As reuniões na Rua Azusa, que aconteceram diariamente por três anos, destacavam-se pela oração e pregação espontâneas, pela cooperação quase sem precedentes entre negros e brancos, e pela participação ativa de mulheres. As testemunhas daqueles tempos faziam uma ligação entre a Rua Azusa e o grande Reavivamento Gaulês de 1904 e 1905 e o movimento das "Chuvas Serôdias", que tinha grupos influentes em todas as partes dos Estados Unidos. A Rua Azusa continua sendo um símbolo poderoso da atividade do Espírito Santo para os pentecostais do mundo inteiro, que agora contam com mais de 50.000.000 adeptos.

M. A. NOLL

Veja também PENTECOSTALISMO.

Bibliografia. V. Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*; W. E. Warner, ed., *Touched by the Fire: Eyewitness Accounts of the Early Twentieth Century Pentecostal Revival*; R. M. Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism.*

REBATISMO. Durante o século II, a igreja na Ásia Menor, lutando contra heresias consideráveis, recusava-se a reconhecer a validade do batismo herético. Os membros dos grupos heréticos que se convertiam à fé ortodoxa eram, portanto, rebatizados. A igreja em Roma, no entanto, concluiu ser válido o rito, quando realizado de modo correto, *i.e.*, com a fórmula correta e com a intenção certa, a despeito dos ensinos errados de quem o realizava. No norte da África, Tertuliano e, posteriormente, Cipriano, não reconheciam o batismo dos hereges. Cipriano teve com Estêvão, bispo de Roma, uma controvérsia amarga sobre essa questão. Um escrito anônimo, *De rebaptismate*, expôs a posição da igreja em Roma. Fez uma distinção entre o batismo na água e o batismo no Espírito Santo. Quando um herege era admitido à igreja mediante a

imposição das mãos, o Espírito lhe era transmitido, tornando desnecessária a aplicação adicional de água. A posição romana foi endossada pelo Concílio de Arles (314) e foi defendida por Agostinho na sua controvérsia com os donatistas. Seus defensores podiam indicar o fato de que as Escrituras não continham nenhum caso de rebatismo, que o rito análogo da circuncisão não podia ser repetido, e que questionar a legitimidade do batismo herético fazia a eficácia do rito depender do homem e não de Deus. O Concílio de Trento, no seu quarto cânone sobre o batismo, reafirmou a posição católica.

Nos tempos da reforma, os anabatistas insistiam no batismo para aqueles que tinham sido batizados na infância, e esta continuou sendo a posição das igrejas batistas. A Igreja Católica Romana e a Igreja Anglicana praticam o batismo condicional, como o chamam, quando há dúvidas quanto à validade do batismo anterior. A fórmula usada pela Igreja Anglicana começa assim: "Se ainda não foste batizado, eu te batizo...".

E. F. HARRISON

Bibliografia. E. W. Benson, *Cyprian; Blunt*; H. G. Wood in *HERE*.

RECAPITULAÇÃO. A doutrina da recapitulação (lat. *recapitulatio*; gr. *anakephalaiosis*; um "resumo") foi derivada de Ef 1.10. Está associada principalmente com Irineu, embora autores posteriores tenham retomado seus temas. Há duas interpretações principais do significado que Irineu dava à recapitulação: (1) Cristo andou novamente sobre os passos de Adão e da humanidade, interpretação essa que está de acordo com a apresentação que Irineu fez da carreira de Cristo; (2) Cristo incluiu ou levou ao apogeu, em Sua pessoa, a totalidade da raça humana, interpretação esta que mais se harmoniza com o significado de Ef 1.10. Irineu explicou detalhadamente os paralelos entre Adão e Cristo. Adão foi feito da terra virgem, foi tentado por Satanás e trouxe o pecado e a morte para o mundo mediante sua desobediência diante da árvore. Cristo nasceu da Virgem Maria, resistiu à tentação de Satanás, e venceu o pecado pela Sua obediência até à morte sobre a cruz. Irineu sugeriu, ainda, que Cristo passou por todas as idades da vida — a infância, a juventude e a idade adulta — a fim de santificar todos aqueles que, através dEle nasceram de novo para Deus. Ele se tornou aquilo que nós somos, a fim de nos fazer aquilo que Ele é. Como resultado da Sua vida, morte e ressurreição, tudo quanto foi perdido em Adão foi reconquistado em Cristo. A raça humana ganhou um novo começo, e a humanidade salva é reunida como um só em Cristo. Além disso, Cristo resumiu e completou em Si mesmo a revelação de Deus. A doutrina da recapitulação foi importante no contexto da controvérsia com os gnósticos, porque garantia a realidade da encarnação, a unidade da humanidade e a certeza da redenção.

E. FERGUSON

Veja também IRINEU.

Bibliografia. J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*; G. Wingren, *Man and the Incarnation*; J. T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*.

RECLAMANTES. Também conhecidos como os "remonstratenses". Um grupo protestante holandês composto de seguidores dos conceitos teológicos de Arminius. Apresentaram aos Estados Gerais, em 1610, uma "Reclamação" que refletia sua divergência do calvinismo mais rigoroso. Rejeitando tanto o supralapsarismo como o sublapsarismo, o documento esboçou cinco artigos: (1) A eleição e condenação

baseiam-se na fé ou na incredulidade previstas de antemão. (2) A morte de Cristo é para todos, mas somente os crentes desfrutam do Seu perdão. (3) O homem caído não pode praticar o bem nem conseguir a fé salvadora sem o poder regenerador de Deus em Cristo mediante o Espírito Santo. (4) A graça é o começo, o meio e o fim de todo o bem, mas não é irresistível. (5) A graça pode preservar os fiéis em toda tentação, mas as Escrituras não dizem com clareza que o homem não pode cair da graça e se perder.

Quando o assunto foi levado diante do Sínodo de Dort, tornou-se uma questão política bem como teológica. Os Reclamantes, que sustentavam o princípio da livre investigação, foram expulsos dos seus púlpitos. Muitos deles foram expulsos da Holanda, e sua posição teológica foi declarada contrária às Escrituras. Embora os rigores da perseguição tivessem logo se abrandado quando o clima político se tornou mais favorável, os Reclamantes não foram oficialmente tolerados a não ser em 1795. O movimento tem conservado seus atrativos, e tem tido uma influência relevante no calvinismo holandês ortodoxo e em outras denominações cristãs. A remonstrância foi uma forma modificada de calvinismo que, assim como o termo arminianismo, tem sido erroneamente identificada com tendências anticalvinistas.

J. D. DOUGLAS

Veja também DORT, SÍNODO DE; ARMINIANISMO.

Bibliografia. A. W. Harrison, *Arminianism*; C. O. Bangs, *Arminius*.

RECOMPENSA. Se forem incluídas todas as suas formas correlatas, a idéia de recompensa (juntamente com "galardão" e outras palavras em português), aparece 101 vezes em nossas Bíblias. Quatro palavras gregas e várias palavras hebraicas trazem essa idéia.

No uso atual, uma recompensa é uma dádiva oferecida em reconhecimento por algum serviço prestado, quer seja bom ou mau. Seu uso bíblico, no entanto, é bem variado, incluindo idéias tais como um suborno (Sl 103.10), um castigo (Sl 91.8) e um presente (1 Rs 13.7). Inclui, portanto, o castigo pelas más ações que a pessoa experimenta nesta vida (Mt 6.5), bem como a retribuição futura (Sl 91.8). Várias vezes, a palavra é usada em referência ao mal praticado contra uma pessoa que teria o direito de esperar o bem (Gn 44.4; Sl 35.12).

Com freqüência, usavam-se galardões como um incentivo ao serviço. Esse conceito tem sido perturbador para muitas pessoas. Não precisamos preocupar-nos com isso se entendermos a natureza bíblica das recompensas e rejeitarmos qualquer idéia de materialismo. Sem dúvida, as recompensas são o resultado do esforço humano, mas, conforme diz Weiss: "Assim como os servos de Deus na teocracia israelita tinham, por causa da sua relação de aliança, o direito de procurar o cumprimento da promessa como recompensa pelo cumprimento de suas obrigações testamentárias, assim também o discípulo de Jesus tem o direito de esperar a consumação da salvação como recompensa pelo cumprimento das exigências que lhe são impostas em virtude de ele ser um discípulo" (B. Weiss: *Biblical Theology of the New Testament* ["Teologia Bíblica do Novo Testamento"], I, 144).

Para o cristão, as recompensas têm um significado escatológico. Paulo ensina que todo homem comparecerá diante do tribunal de Cristo para o julgamento das suas obras (Rm 14.12; 2 Co 5.10). No nosso pensamento, devemos conservar esse julgamento separado do julgamento pelo pecado, porque este, no que diz respeito ao crente, já está liqüidado para sempre (Rm 5.1). A salvação é uma dádiva (Ef 2.8-9), enquanto que as recompensas são merecidas (1 Co 3.14). As duas passagens

principais das Escrituras que consideram pormenorizadamente as recompensas ou os galardões são 1 Co 3.9-15 e 1 Co 9.16-27. Informações adicionais podem ser obtidas mediante o estudo de várias passagens onde as recompensas pelo serviço são retratadas como coroas (1 Co 9.25; Fp 4.1; 1 Ts 2.19; 2 Tm 4.8; Tg 1.12; 1 Pe 5.4; Ap 2.10; 3.11).

Vários tipos de serviços merecem recompensas, tais como resistir à tentação (Tg 1.12), buscar diligente a Deus (Hb 11.6), morrer por Cristo (Ap 2.10), a obra pastoral fiel (1 Pe 5.4), praticar fielmente a vontade de Deus e ansiar por Sua vinda (2 Tm 4.8), ganhar almas (1 Ts 2.19-20), a mordomia fiel (1 Co 4.1-5), atos de bondade (Gl 6.10), a hospitalidade (Mt 10.40-42). Recompensas podem ser perdidas (Ap 2.10; 2 Jo 8). Além disso, é possível ocupar-se muito na obra do Senhor e não receber recompensa alguma (1 Co 3.15; 9.27) ou receber pouco quando se deveria receber muito (2 Jo 8).

H. Z. CLEVELAND

Veja também COROA.

Bibliografia. D. Walker in *HDAC*; L. S. Chafer, *Systematic Theology*, IV, 396-405; P. C. Böttger *et al.*, *NDITNT*, IV, 38ss.; K. E. Kirk, *The Vision of God.*

RECONCILIAÇÃO. Uma doutrina geralmente atribuída a Paulo, embora a idéia sempre esteja presente quando a alienação ou a inimizade é vencida e a unidade é restaurada: Mt 5.24ss. (irmãos, litigantes, talvez o homem com Deus); trazendo a ovelha perdida ao aprisco, o pródigo ao pai, o perdido a Deus (Lc 19.10; cf. 1 Pe 3.18). A reconciliação é exemplificada pela atitude de Jesus para com os pecadores — a verdade presente no pensamento de Atanásio, segundo a qual a encarnação tem a idéia de mudança de atitude ou de relacionamento. Paulo a aplica ao marido e à esposa (1 Co 7.11), aos judeus e gentios reconciliados entre si ao serem reconciliados com Deus (Ef 21.4ss.), e aos elementos alienados e desagregados de um universo fragmentado levados a convergir em Cristo e a reconciliar-se nEle (Ef 1.10; Cl 1.20). Suas ilustrações incluem aqueles que estavam longe, mas que foram trazidos para perto; os estranhos que foram feitos co-cidadãos da família; e paredes divisórias que foram removidas. Seu testemunho dos resultados da reconciliação concentra a sua atenção especialmente na paz com Deus (Rm 5.1; Ef 2.14; Cl 1.20); no "acesso" à presença de Deus (Rm 5.2; Ef 2.18; 3.12; veja Cl 1.22) em lugar da alienação; no "gloriar-nos" em Deus que substitui o terror da "ira" (Rm 5.9, 11); e na certeza de que "Deus é por nós", e não contra nós (Rm 8.31ss.).

O Conceito Central do Cristianismo. Uma vez que o relacionamento correto com Deus é o centro de toda a religião, a reconciliação pode ser considerada o conceito central do cristianismo, pois torna possíveis para todos o acesso, as boas-vindas e a comunhão. Mas descrever essa experiência com exatidão doutrinária levanta perguntas. Já que o homem foi feito para a comunhão com Deus, qual é a dificuldade que requer a intervenção de Cristo? Visto que a reconciliação envolve "não imputar transgressões" e "Cristo feito pecado por nós" (2 Co 5.18ss.), parte da resposta deve ser o pecado, que separa Deus e os homens. Essa "alienação" de Deus e do Seu povo (Ef 2.12; 4.18) aprofunda-se no ressentimento, na "imizade" (Rm 5.10), aumentada pela carnalidade hostil a Deus (Rm 8.7), expressa na iniqüidade rebelde: "Vós outros também... éreis estranhos e inimigos no entendimento pelas vossas obras malignas" (Cl 1.21). Essa atitude total do homem precisa ser removida.

Se o problema não passasse disso, a revelação da verdade, o exemplo de Cristo, a demonstração do amor divino, removeriam o mal-entendido e efetuariam a

reconciliação. Mas Rm 11.28 (fazendo contraste entre "inimigos" e "amados"), referências repetidas à ira divina "judicial" (Rm 1.18; 5.9; 12.19) e toda a argumentação a favor da condenação divina (Rm 1-3) sugerem que os homens são "objetos da hostilidade *divina*" (Denney); que o sentimento de alienação que o homem tem ("certa expectação horrível de juízo" — Hb 10.27) dá testemunho de uma barreira do lado de Deus, impedindo a comunhão — essa barreira, por certo, não é alguma relutância na mente de Deus, que Jesus teria que mudar, mas sim, uma barreira moral, até mesmo judicial, que requer a morte de Jesus (e não meramente a Sua mensagem ou o Seu exemplo) para sua remoção.

O Homem é Reconciliado. Quem, pois, é reconciliado? Certamente, o homem que é mudado. "Fomos reconciliados... estando reconciliados... recebemos a reconciliação... Ele nos reconciliou... sede reconciliados" aplicam invariavelmente a reconciliação ao homem. A alienação dá lugar à oração e à comunhão, a hostilidade se torna fé e a rebelião se transforma em obediência. Além disso, o homem é reconciliado com os homens (Ef 2.14ss.); e também com a própria vida, "com a disciplina que Deus determina e com o dever que Ele ordena" (Oman): a reconciliação gera o contentamento. O mundo, também, é reconciliado (2 Co 5.19) ou está para ser reconciliado (Ef 1.10; Cl 1.20).

Mas esta mudança no homem poderia ser simulada sem Cristo, por meio de persuasão, exemplo, ou educação. No NT, porém, a base da reconciliação é "a morte do seu Filho", "por intermédio da cruz", "pelo sangue da sua cruz", "no corpo da sua carne, mediante a sua morte" (Rm 5.10; Ef 2.16; Cl 1.20, 22); e o meio da reconciliação é "em Cristo... feito pecado por nós" (2 Co 5.18, 21). Alguns, portanto, sustentam que "Deus é reconciliado, no sentido de que a Sua vontade de nos abençoar é realizada como nunca o foi antes... Deus não seria para nós aquilo que Ele é se Cristo não tivesse morrido" (Denney). O pecado do homem afeta a Deus, de modo que requer da parte dEle julgamento, afastamento, correção, e cria também para Deus uma barreira para a comunhão, problema este que deve ser resolvido antes que Deus e o homem pecaminoso possam voltar a ter harmonia entre si. ("Expiação" antes significava reconciliação; agora, expiação significa reparação, satisfação, a base da reconciliação.) Não importa se Deus poderia ou não ter ignorado a separação produzida pelo pecado e aceitado os homens na comunhão consigo sem nenhuma exigência; Ele não o fez: "Fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho".

Argumentos contra qualquer reconciliação de Deus com os homens ressaltam a ausência daquela expressão no NT; negam a ira, o juízo e a expiação; e expõem uma teoria subjetiva da reconciliação mediante a influência moral.

Deus, o Reconciliador. Quem, pois, reconcilia? Em todas as demais religiões, o homem aplaca a ira dos seus deuses. O cristianismo declara que "Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo" (2 Co 5.19), um fato consumado que os homens são conclamados a aceitar. "Acabamos agora de receber a reconciliação" (Rm 5.11). Uma vez que Cristo é a nossa paz; somos reconciliados pela morte dEle; Deus ofereceu a Cristo com poder expiador (Rm 3.25); e o pecado que separa é nosso, e não o de Deus — somente Deus *poderia* reconciliar.

O paradoxo resultante, de que Deus reconcilia aqueles a quem, até o momento da reconciliação, reconhece como inimigos, não é maior do que o do mandamento "Amai aos vossos inimigos". Pois o amor sempre trata seus inimigos como se não fossem inimigos de modo algum.

R. E. O. WHITE

Veja também PAULO, TEOLOGIA DE; HOMEM, VELHO E NOVO; PROPICIAÇÃO; EXPIAÇÃO.

Bibliografia. V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*; J. S. Stewart, *Man in Christ*; J. Denney, *Christian Doctrine of Reconciliation*.

REDENTOR, REDENÇÃO. Embora tenha estreita conexão com a salvação, a redenção é mais específica, pois denota os meios mediante os quais a salvação é realizada, a saber: o pagamento de um resgate. Assim como no caso da salvação, pode denotar o livramento temporal ou físico. No AT, as palavras principais são *pādâ* e *gā'al*, que geralmente são traduzidas na LXX por *lytrousthai*, e às vezes por *rhyesthai*. No NT, *lytrousthai* é a forma verbal usual, e os substantivos são *lytrōsis* e *apolytrōsis*. De vez em quando, usa-se *agorazein*, ou *exagorazein*, para denotar o ato de comprar na praça do mercado, especialmente no mercado dos escravos. Para "resgate" são usados *lytron e antilytron*.

No AT. No Israel antigo, tanto os bens como a vida podiam ser redimidos mediante o pagamento apropriado. Deus tinha direitos especiais sobre os primogênitos, desde que os poupou na última praga com que castigou o Egito, de modo que daí em diante cada primogênito tinha que ser redimido por um pagamento em dinheiro (Ex 13.13-15). Segundo a legislação do Pentateuco, se um homem perdesse a sua herança por causa de suas dívidas, ou se vendesse a si mesmo para se tornar um escravo, ele e os seus bens poderiam ser redimidos caso algum parente próximo se oferecesse para fornecer o dinheiro necessário para o resgate (Lv 25.25-27, 47-54; cf. Rt 4.1-12). O parente-redentor também era ocasionalmente o vingador do sangue.

A libertação que Deus deu ao Seu povo que estava escravizado no Egito é referida como uma redenção (Ex 6.6; 15.13), e Ele é o Redentor de Israel (Sl 78.35). É bem provável que a ênfase aqui esteja sobre a grande manifestação de poder que foi necessária para alcançar esse objetivo — um poder que em si mesmo serve como uma espécie de preço do resgate. Mais uma vez o povo de Deus se encontra no cativeiro (na Babilônia), e novamente a linguagem da redenção é usada em relação com a sua libertação (Jr 31.11; 50.33-34). O significado provável de Is 43.3 é que Ciro, o conquistador da Babilônia e, portanto, o libertador de Judá, está recebendo a promessa de um domínio na África como uma compensação por abrir mão dos judeus cativos e devolvê-los para a herança deles na terra de Canaã.

O indivíduo também é, às vezes, o objeto da redenção divina, como em Jó 19.25, onde o sofredor expressa sua confiança num Redentor vivo que o vindicará finalmente, a despeito de todas as aparências atuais em contrário. Pv 23.10-11 apresenta a mesma linha geral de pensamento.

É um pouco surpreendente que a redenção seja tão pouco associada explicitamente com o pecado no AT. Sl 130.8 contém a promessa de que Javé redimirá Israel de todas as suas iniqüidades. Is 59.20, citado por Paulo em Rm 11.26, diz algo bem semelhante em termos mais gerais (cf. Is 44.22). Em Sl 49.7, enfatiza-se a impossibilidade de alguém pagar o resgate pela sua própria vida. É possível que a escassez das referências à redenção do pecado no AT se deva à proclamação sempre presente da redenção através do sistema sacrificial, tornando um pouco desnecessárias outras declarações formais sobre este assunto. Além disso, a redenção dos males da vida, tais como o cativeiro na Babilônia, inevitavelmente levaria consigo o pensamento de que Deus redime do pecado, porque foi o pecado que tinha levado ao cativeiro (Is 40.2).

A ocorrência de numerosas passagens no AT, onde a redenção é declarada em termos que não incluem explicitamente o elemento do resgate, tem levado alguns eruditos a concluir que a redenção passou a significar a libertação sem qualquer

insistência num resgate como uma condição prévia ou base. A manifestação do poder de Deus na libertação do Seu povo parece, às vezes, ser a única ênfase (Dn 9.26). Mas, por outro lado, não há nenhum indício de exclusão de um resgate. A idéia do pagamento de um resgate pode muito bem ser um fator tomado por certo e mantido em segundo plano pelo grande destaque dado ao elemento de poder necessário para a libertação.

No NT. Esta última observação oferece a ponte necessária para se chegar ao uso do conceito da redenção no NT. Certas passagens nos evangelhos refletem esse uso um pouco vago da palavra "redenção" no sentido da intervenção divina a favor do povo de Deus, sem referência específica a qualquer resgate a ser pago (Lc 2.38; 24.21).

Mc 10.45, embora não contenha a palavra "redimir", é uma passagem crucial para o assunto, porque abre diante de nós a mente de Cristo no tocante à Sua missão. Sua vida de ministério chegaria ao fim com um ato de sacrifício de Si mesmo, que serviria como resgate para os muitos que necessitavam dele. O maior desenvolvimento dessa doutrina no NT aparece nos escritos de Paulo. Cristo nos resgatou da maldição da Lei (Gl 3.13; 4.5; *exagorazein* nos dois casos). Na seção mais concentrada do apóstolo sobre a obra de Cristo, ele une a redenção com a justificação e a propiciação (Rm 3.24; cf. 1 Co 1.30). Uma característica proeminente na linguagem de Paulo é a referência dupla à palavra "redenção" — com uma aplicação presente ao perdão dos pecados, baseado no preço de resgate que é o sangue derramado de Cristo (Ef 1.7; cf. 1 Pe 1.18-19), e uma aplicação futura à libertação do corpo da sua presente debilidade e sujeição à corrupção (Rm 8.23). Este último evento está associado com o dia da redenção (Ef 4.30), não no sentido de que a redenção começará, então, a ser eficaz pela primeira vez, mas de que a redenção, conseguida por Cristo e aplicada ao perdão da alma, passará a abranger também o corpo, de modo que a salvação seja levada à sua consumação determinada.

A redenção, embora inclua o conceito da libertação, é um termo mais exato. De outra forma, seria de se esperar que os escritores bíblicos fizessem um uso mais amplo das palavras que denotam a libertação propriamente dita, tais como "lyein ou *rhyesthai*, negligenciando as palavras que significam "redimir". Mas não é isso o que acontece. É significativo que Paulo possa contentar-se com o emprego de *rhyesthai* quando expõe a relação entre a obra salvífica que Cristo realizou por nós e as potestades angelicais hostis (Cl 1.13), mas precise mudar a sua terminologia para a da redenção quando passa para a contemplação do perdão dos nossos pecados (Cl 1.14).

Nenhuma palavra no vocabulário cristão merece ser considerada mais preciosa do que "Redentor", porque ainda mais do que "Salvador", faz o filho de Deus lembrar-se de que a sua salvação foi comprada por um preço alto e pessoal, porque o Senhor sacrificou a Si mesmo pelos nossos pecados a fim de nos libertar deles.

E. F. HARRISON

Veja também MESSIAS; SALVAÇÃO.

Bibliografia. L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross; J. Schneider e C. Brown, NDITNT,* IV, 80ss.; O. Procksch *et al., TDNT,* IV, 328ss.; R. J. Banks, ed., *Reconciliation and Hope*; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*; B. B. Warfield, *The Plan of Salvation*; J. Murray, *Redemption — Accomplished and Applied*; S. Lyonnet e L. Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice.*

REENCARNAÇÃO. A crença de que a alma humana passa por uma sucessão de vidas. A idéia de reencarnação teve sua origem no norte da Índia (c. 1000-800 a.C.). Os conceitos ocidentais de reencarnação que gozam de popularidade hoje são modificações da antiga teoria da transmigração das almas (às vezes chamada

metempsicose), que sustenta que a alma pode ser encarnada não somente em corpos humanos como também em plantas e animais. A versão ocidental da transmigração tem sido redefinida para limitar a ocorrência de renascimentos cíclicos, exclusivamente à forma humana.

O conceito da reencarnação apareceu pela primeira vez nas antigas escrituras hindus (Upanixades). Sempre foi parte integrante do budismo clássico. O pensamento reencarnacionista caracterizava alguns filósofos gregos, inclusive Pitágoras e Platão. Por causa da influência das religiões de mistério gregas do século I, dos gnósticos e dos estóicos romanos, a teoria da transmigração, ou da reencarnação, estabeleceu-se como uma doutrina ocidental e não apenas oriental.

Em estreita associação com a noção dos ciclos de reencarnação, há o conceito oriental do carma. A lei do carma assevera que os maus atos das vidas passadas estão relacionados com a vida presente, e que as ações atuais da pessoa têm implicações para as vidas futuras. Essencialmente, carma é a lei das causas e dos efeitos, da ação seguida pela reação. No oriente, a crença no carma tem resultado num conceito basicamente pessimista da vida. Freqüentemente, a existência humana é um ciclo enfadonho e interminável de dor, sofrimento e novas encarnações pelo nascimento. A reencarnação cármica não resolve o problema do mal. Exige a salvação de si mesmo, que levaria à derradeira libertação da roda de renascimentos. Faltam os conceitos de perdão e misericórdia divinos.

A expressão ocidental moderna da reencarnação emergiu durante o Iluminismo do século XVIII e foi reafirmada pelos movimentos das ciências ocultas do século XIX, tais como a Teosofia, fundada pela influente Madame H. P. Blavatsky. Essa versão ocidentalizada da reencarnação foi posteriormente popularizada por médiuns como Edgar Cayce, Helen Wambach e Jeanne Dixon. Ao contrário dos proponentes orientais da reencarnação, os reencarnacionistas ocidentais ressaltam um conceito mais otimista da vida, oferecendo a esperança de vidas em maior quantidade e qualidade.

O derradeiro objetivo de toda a reencarnação é fundir-se com a "derradeira realidade", unir-se com Deus ao ponto de ser um só com Ele, tornar-se Deus. Todos os ensinos reencarnacionistas baseiam-se numa cosmovisão monista, mística e ocultista, que promove a divindade essencial da humanidade, nega a noção de um Deus pessoal soberano e oferece a promessa da sabedoria esotérica.

O cristianismo bíblico, em contraste com o ensino reencarnacionista, enfatiza a graça, a expiação e o perdão para a humanidade, mediante a morte e ressurreição de Jesus Cristo, que ocorreu uma só vez. O repúdio do cristão à reencarnação está ancorado na asseveração bíblica de que "aos homens está ordenado morrerem uma só vez e, depois disto, o juízo" (Hb 9.27).

R. M. ENROTH

Bibliografia. M. Albrecht, *Reincarnation: A Christian Appraisal*; R. A. Morey, *Reincarnation and Christianity*; P. J. Swihart, *Reincarnation, Edgar Cayce and the Bible*.

REFORMA PROTESTANTE. Movimento de reforma religiosa de amplo alcance na Europa, concentrada no século XVI mas antecipado por iniciativas anteriores de reforma — *e.g.*, pelos valdenses nas regiões alpinas, Wycliffe e lolardos na Inglaterra, e hussitas na Boêmia. Embora seja inseparável do seu contexto histórico-político (as nações-estados que emergiram e o intercâmbio tático das forças e dos interesses na Alemanha Imperial e na Confederação Suíça um pouco desconexa), sócioeconômico (mormente o crescimento urbano, com a expansão do comércio, a transição para uma

economia monetária e novas tecnologias, notavelmente a imprensa, que promoviam uma nova classe média assertiva, juntamente com descontentamentos persistentes dos camponeses) e intelectual (principalmente o período da Renascença, especialmente no humanismo cristão no norte da Europa) — era profundamente religiosa na sua motivação e no seu objetivo.

Não se tratava tanto de um caminho marcado pelo cometa isolado de Lutero, levando na sua cauda outros luzeiros menores, mas sim, do aparecimento de uma constelação inteira com variedades de cores e de brilhos, ao longo de duas ou três décadas, sendo que Lutero era sem dúvida o mais brilhante deles, mas nem todos brilhavam somente por refletirem a luz daquele. A estrela d'alva foi Erasmo, pois a maioria dos reformadores eram humanistas treinados, peritos nas línguas antigas, fundamentados nas fontes bíblicas e patrísticas, e iluminados pelo NT Grego de 1516, obra pioneira. Embora Lutero, na nova universalidade de Wittemberg na região rural da Saxônia, tenha exercido um efeito catalítico que foi sentido em todas as partes da Europa, a reforma já era ativa em numerosos centros. A reforma radical de Zuínglio em Zurique provavelmente teve origem independente e provocou o radicalismo anabatista dos Irmãos Suíços. Estrasburgo, sob a liderança de Bucer, ilustrava um padrão mediador de reforma, ao passo que Genebra, reformada sob a tutela de Berna, já em meados do século se tornara um centro missionário influente, exportando o calvinismo para a França, Holanda, Escócia e outros lugares. Boa parte da Alemanha e da Escandinávia seguiu Lutero ou talvez o luteranismo de Melanchthon, enquanto que a Inglaterra deu boa acolhida a uma grande mistura de correntes da Europa continental, primeiramente mais luterana e depois mais reformada, para dar energia às subcorrentes dos lolardos aí existentes.

Objeções Protestantes. O alvo que os reformadores atacavam pode ser descrito, em termos gerais, como o catolicismo medieval posterior degenerado; em contraste a isso, colocavam a fé dos apóstolos e dos pais primitivos. Pode-se especificar algumas áreas centrais desse ataque.

Abusos Papais. Proliferavam abusos, teológicos e práticos, em conexão com a penitência, as reparações e a tesouraria do mérito. Essas práticas formavam a base das indulgências, contra as quais Lutero dirigiu suas Noventa e Cinco Teses, com sua afirmação central de que "a verdadeira tesouraria da Igreja é o santíssimo evangelho da glória e da graça de Deus". A busca angustiada de Lutero já lhe havia ensinado a falência de uma piedade exuberante que nunca deixava de exigir exercícios para a consciência inquieta — votos, jejuns, romarias, missas, relíquias, recitações, rosários, obras, etc. A resposta oferecida pela Reforma, resposta esta que Lutero deduzira em meio a muitas lutas, através de sua compreensão recém-adquirida de Romanos 1, foi a justificação somente mediante a graça de Deus em Cristo, recebida unicamente pela fé. "A justiça da parte de Deus é aquela justiça pela qual, mediante a graça e a pura misericórdia, Ele nos justifica pela fé." A justiça de Cristo, creditada ao cristão, dava a este uma certeza total diante de Deus, embora nunca cessasse de ser pecador e penitente, porque "a vida inteira do cristão é de penitência". Jesus disse: "Sede penitentes" (grego), e não "fazei penitência" (Vulgata latina). A teologia da cruz, defendida por Lutero, era um protesto contra a "graça barata" de uma religião comercializada, fiscal.

Os Falsos Fundamentos da Autoridade Papal. O fato de Lorenzo Valla desmascarar a falsificação da Doação de Constantino combinou-se com novos estudos bíblicos e históricos para subverter as pretensões papais. A rocha na qual a igreja era edificada era a *fé* que Pedro tinha, e nos primeiros séculos o bispo romano não desfrutava de nada mais do que uma primazia de honra. Embora a maioria dos

reformadores professasse a disposição de aceitar um papado reformado que servisse para edificar a igreja, o papado revelou ser tão resistente até mesmo contra as reformas mais moderadas que Anticristo parecia ser um nome apropriado para ele.

O Cativeiro Eclesiástico da Palavra de Deus. Quer pelo *magisterium* papal, quer pelos sofismas dos escolásticos, canonistas e alegoristas, esse era um dos principais objetos de ataque nos "Tratados sobre a Reforma" de Lutero em 1520. Em 1519, este já tinha negado a infalibilidade dos Concílios Gerais. Os Reformadores libertaram a Bíblia por meio da tradução vernacular (especialmente a Bíblia de Lutero em alemão), da pregação expositiva (recomeçada por Zuínglio) e da exegese histórico-gramatical direta (mais bem exemplificada nos comentários de Calvino). As disputas, que freqüentemente eram de importância crucial para o andamento das reformas, funcionavam como estudos bíblicos comunitários. Dessa maneira, as Escrituras foram entronizadas como árbitro de todas as tradições eclesiásticas e como a fonte única da doutrina autêntica, além de serem vivenciadas como o poder vivo de Deus no julgamento e na graça.

A Superioridade da Vida "Religiosa". Os reformadores mantinham uma polêmica incansável contra o monasticismo, que era um dos aspectos mais destacados do cristianismo latino. Rejeitavam a distinção entre a vida inferior do cristão secular e o mundo superior "religioso" dos monges e das freiras. A reforma era um protesto veemente contra essa escala de valores distorcida. Lutero e Calvino ressaltavam a dignidade cristã das vocações humanas comuns de artesão, dona de casa e arador. Os reformadores quase insistiam no casamento dos clérigos, e pelo seu próprio exemplo enalteciam a importância da vida em família. De um outro ângulo, objetavam quanto à intrusão dos clérigos nos assuntos civis — *e.g.*, a administração do casamento e do divórcio — e consideravam o cargo público como uma das vocações cristãs mais relevantes.

O Sacerdócio Pervertido e a Mediação Usurpada. A mediação de Maria (mas não necessariamente a sua virgindade perpétua) e a intercessão dos santos foram igualmente negadas pelos reformadores. Somente Cristo era enaltecido como o Intercessor do homem diante de Deus e como o Sacerdote nomeado por Deus para carregar os nossos pecados e ministrar à nossa fragilidade. Ao rejeitar todos os sacramentos medievais, exceto dois — o batismo e a ceia do Senhor — a reforma libertou os fiéis do poder do sacerdócio. A Igreja perdeu seu papel indispensável de dispenseira sacramental da salvação. A transubstanciação era refutada, juntamente com o caráter sacrificial da Missa, a não ser como uma resposta de corações e vidas agradecidas. Em conformidade com o NT, todos os crentes eram declarados um sacerdócio real mediante o batismo, livres para exercer o serviço sacerdotal para outras pessoas que precisavam da Palavra da Vida.

O Cativeiro Hierárquico da Igreja. Como resposta às alegações de inovação e rompimento da unidade de Igreja, que tanto tempo durara, os reformadores declaravam ser os renovadores e restauradores do aspecto primitivo da igreja. Tal igreja não dependia da comunhão com o papado nem da sucessão hierárquica, mas era constituída pela sua eleição e chamada em Cristo e reconhecida pela sua fidelidade à palavra e aos sacramentos do evangelho. Embora vários reformadores tivessem dúvidas no tocante ao batismo de crianças, e embora Lutero e Bucer ansiassem por uma comunhão mais estreita entre os verdadeiramente comprometidos, no fim, todos apoiaram o batismo das crianças. Um fator de maior importância foi seu medo de dividir a comunidade civil que, mediante o batismo de todos os membros, poderia ser considerada coincidente com a igreja visível. Embora a distinção entre a igreja visível (vista por olhos humanos) e a igreja invisível (conhecida somente por Deus) fosse usada pelos reformadores, não era a sua maneira costumeira de reconhecer o caráter misto

da Igreja.

A Confusão entre o Divino e o Humano. A teologia da Reforma era fortemente teocêntrica e reasseverava claramente a distinção entre o Criador e a criação. A confusão entre os dois desgraçava a doutrina medieval em várias esferas — na eucaristia, na igreja e no papado — e fazia sentir a sua influência em outras áreas, tais como o misticismo e a antropologia. Com um conceito fortemente agostiniano do pecado original (modificado um pouco por Zuínglio), os reformadores asseveravam a total incapacidade espiritual da humanidade à parte da renovação do Espírito. Quanto à eleição incondicional, a reforma falava quase como numa só voz. Se Calvino relacionava a predestinação mais estreitamente com a providência e dirigia toda a sua teologia em função da glória de Deus, Lutero não ficava atrás ao ver a Palavra soberana de Deus operando em todos os lugares no Seu mundo.

O Legado da Reforma. Totalmente à parte das várias cores e matizes das suas teologias que devem muita coisa às diferenças das formações intelectuais e religiosas, bem como ao temperamento, ao âmbito sócio-político e às convicções individuais, os reformadores não estavam de acordo entre si quanto a todas as questões. De maior repercussão foi sua divergência quanto à ceia do Senhor. Para Lutero, a objetividade sólida da presença de Cristo foi criada pela Sua palavra ("Isto é o meu corpo") e não poderia ser vulnerável à descrença de quem a recebia. (Sua posição é chamada erroneamente de "consubstanciação", porque essa palavra subentende que pertence à mesma ordem conceptual que a "transubstanciação".) Outros, até mesmo Zuínglio com toda a sua maturidade, ressaltavam que a fé comia e bebia espiritualmente o corpo e o sangue de Cristo, e Calvino enfatizava a comunhão com o Cristo celestial pelo Espírito. Na reforma do culto e da ordem eclesiástica, tanto os luteranos como os reformados adotaram abordagens conservadoras e mais radicais, respectivamente. Uma diferença significante achava-se nas atitudes para com a lei mosaica. Enquanto que para Lutero sua função primária seria humilhar o pecador e obrigá-lo a refugiar-se no evangelho, Calvino a via principalmente como a orientação para a vida cristã. Além disso, se para Lutero as Escrituras falavam em todos os lugares a respeito de Cristo e do evangelho, Calvino as tratava de modo mais disciplinado e "atual". De modo geral, "cuidadoso, Calvino orquestrava a teologia protestante com a máxima perícia; mas fértil, Martinho Lutero escrevia a maioria das melodias" (J. I. Packer).

Deve-se dar atenção separada aos radicais anabatistas ortodoxos cuja reforma foi mais drástica do que o "novo papalismo", conforme o chamavam, dos reformadores magisteriais. O batismo dos que acreditavam identificava e salvaguardava os limites da igreja, a comunidade reunida das pessoas que aceitavam a Aliança. A disciplina era essencial para manter a sua pureza (lição que não foi desprezada nos círculos reformados influentes). A vocação da igreja era o sofrimento e a peregrinação, e a separação total do mundo. Pela sua acomodação com o império de Constantino, a igreja tinha "caído" fatalmente. A restituição do padrão apostólico em todos os seus pormenores envolvia a renúncia à espada e aos juramentos. Advogando a tolerância, a liberdade religiosa e a separação entre a igreja e estado, os anabatistas estavam muito adiantados para a época deles e sofreram por isso. À medida que a cristandade desaparece no ocidente, a atração da Reforma Radical aparece de forma mais clara.

Às vezes — cerca de 1540 na Alemanha, por exemplo — parecia que prevaleceriam os católicos com mentalidade reformista. Roma pensava diferentemente, e, quanto à teologia, as reformas católicas em Trento eram, em grande medida, uma reação anti-protestante. Embora a renovação fosse mais evidente em outros lugares, na nova ordem dos jesuítas, nos místicos espanhóis e nos bispos como Francisco de Sales, não foi senão no século XX e no Concílio Vaticano Segundo que a Igreja Romana

levou a sério o significado teológico da reforma.

D. F. WRIGHT

Veja também PROTESTANTISMO; CONTRA-REFORMA; LUTERO, MARTINHO.

Bibliografia. A. C. Cochrane, *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*; B. J. Kidd, *Documents Illustrative of the Continental Reformation*; H. J. Hillerbrand, *The Reformation in Its Own Words*; H. A. Oberman, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*; W. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*; H. Strohl, *La pensée de la Réforme*; G. W. Bromiley, *Historical Theology: An Introduction*; H. Cunliffe-Jones, ed., *A History of Christian Doctrines*; S. Ozment, *The Age of Reform, 1250-1650;* A. G. Dickens, *The English Reformation*; I. B. Cowan, *The Scottish Reformation*; G. H. Williams, *The Radical Reformation*; F. H. Littell, *The Anabaptis View of the Church*; G. F. Hershberger, ed., *The Recovery of the Anabaptis Vision*; P. E. Hughes, *The Theology of the English Reformers*; P. D. L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers.*

REFORMA RADICAL. Conhecida também como a Ala Esquerda da Reforma e a Terceira Reforma, inclui todos os elementos reformistas não identificados com a reforma magisterial. O que havia em comum entre todos os seus participantes era a decepção com os aspectos morais do protestantismo territorial e a rejeição de algumas das suas doutrinas e instituições. Embora várias relações históricas e variações doutrinárias interligadas limitem a validade das classificações tipológicas e ideológicas, três agrupamentos principais de radicais têm sido identificados: os anabatistas, os espiritualistas e os racionalistas evangélicos.

Os Anabatistas. O movimento anabatista tinha um elenco variado de personagens. Dele surgiu a tradição das Igrejas Independentes.

Desde Lutero até Karl Holl, estudioso do século XX, prevalecia a opinião de que o anabatismo havia começado com revolucionários e espiritualistas como os Profetas de Zwickau e Thomas Münzer, chegando à sua conclusão lógica com os münsteritas violentos. Na década de 1940, Harold S. Bender inaugurou uma nova era nos estudos anabatistas norte-americanos. Usando fontes primárias, e seguindo as diretrizes indicadas anteriormente por C. A. Cornelius e por outros europeus, Bender fez uma distinção entre os anabatistas e os revolucionários. Situou as origens anabatistas no círculo de Conrad Grebel, que deixou a reforma de Zuínglio quando este comprometeu sua base bíblica. De Zurique, o movimento foi espalhado por missionários suíços para a Áustria, Morávia, sul da Alemanha e Holanda. Bender descreveu o movimento como a culminação lógica da reforma começada por Lutero e Zuínglio, mas por estes deixada incompleta. Suas características principais eram o discipulado, o biblicismo e o pacifismo. A partir do fim da década de 1960, estudiosos passaram a questionar as conclusões de Bender e, em muitos aspectos, as reorientaram. Descreveram um movimento pluralista, e não homogêneo, com vários lugares de origem e uma multiplicidade de impulsos reformadores.

O Anabatismo Suíço. O anabatismo na Suíça desenvolveu-se a partir dos primeiros partidários de Zuínglio. Esses futuros radicais incluíam o círculo de Grebel, que se reunia no lar de Andreas Castelberger para estudos bíblicos, e sacerdotes dos subúrbios de Zurique. Por motivos diferentes, os radicais urbanos e rurais ficaram desiludidos com a reforma de Zuínglio. Vendo a Bíblia como uma autoridade alternativa a Roma, o círculo de Grebel desejava que Zuínglio passasse rapidamente a purificar o estabelecimento religioso da cidade de corrupções tais como a missa. Quando Zuínglio permitiu que a prefeitura da cidade determinasse a velocidade da reforma, pareceu aos radicais que uma autoridade opressora tinha tomado o lugar de outra. O movimento radical

desenvolveu dimensões sociais bem como religiosas quando seus membros reuniram as suas forças com os sacerdotes rurais como Simon Stumpf em Höngg e Wilhelm Reublin em Wittikon, que procuravam estabelecer *Volkskirchen* ("Igrejas do Povo") nas comunidades rurais, independentemente da autoridade central de Zurique, quer religiosa, quer civil. Os novos batismos que foram celebrados pela primeira vez em 21 de janeiro de 1525, e dos quais surgiu o nome de anabatismo, originalmente expressavam uma oposição anticlerical à autoridade civil e religiosa fora da paróquia local, e não um conceito teológico de uma Igreja Independente.

Finalmente, fracassaram as tentativas de transformar-se num movimento de massa e emergiu a idéia da igreja dos separados, dos perseguidos e da minoria indefesa. Os Artigos de Schleitheim (1527), redigidos por Michael Sattler, consolidaram esse anabatismo suíço. Seu alvo não era a purificação do cristianismo existente, como tinha sido para os primeiros radicais de Zurique, mas a separação entre as congregações dos crentes e o mundo. Sendo assim, foi em Schleitheim que emergiu pela primeira vez a idéia de uma "igreja independente". Esses Irmãos Suíços vieram a ser conhecidos pelo seu modo legalista de abordar a Bíblia, por uma salvação que se manifestava na criação de congregações separadas, e o batismo que simbolizava aquela salvação e tornava o batizando um membro da congregação.

O Anabatismo do Sul da Alemanha. A despeito da prática mútua do batismo de adultos, o anabatismo no sul da Alemanha era um movimento bem diferente daquele dos Irmãos Suíços. O anabatismo do sul da Alemanha tem sua origem na reformulação das idéias de Thomas Münzer feita por Hans Hut e Hans Denck (c. 1500-1527). Refletindo um ponto de vista medieval e místico, Münzer imaginava a transformação interior das pessoas mediante o Espírito, acompanhada de uma transformação externa da sociedade inteira, com os indivíduos recém-transformados agindo de modo revolucionário para introduzir o reino de Deus. Essa revolução morreu juntamente com Münzer, no massacre dos camponeses em Frankenhausen em maio de 1525.

O conceito que Hans Denck tinha da transformação interior era pacífico na sua expressão e focalizava mais a renovação dos indivíduos do que a da sociedade. Esse Cristo interior e transformador servia para Denck como uma autoridade alternativa tanto para a hierarquia romana quanto para a exegese erudita dos reformadores. Ao postular o Cristo interior como a derradeira autoridade, Denck não absolutizou o seu conceito do batismo de adultos e da Palavra Escrita, sendo que essas duas posições provocaram as críticas dos Irmãos Suíços.

Hans Hut entendia que a transformação interior era realizada através da experiência da luta interior e exterior, e do sofrimento. Hut modificou o conceito revolucionário de Münzer e ordenou que os crentes transformados conservassem a espada revolucionária na bainha até que Deus conclamasse ao seu uso. Ao contrário dos Irmãos Suíços, a prática do rebatismo de Hut não visava formar congregações separadas, mas marcar os eleitos para o julgamento do fim dos tempos. O movimento de Hut desfez-se paulatinamente depois da morte deste num incêndio na prisão.

Um legado de Hut continuou através de várias metamorfoses. Uma das formas desenvolveu-se na Morávia, como resultado do conflito na congregação em Nikolsburg, entre os *Stäbler* ("portadores de cajados"), influenciados por Hut e por Irmãos Suíços refugiados, e os *Schwertler* ("portadores de espadas"), o partido majoritário sob a influência de Balthasar Hubmaier, que tinha estabelecido uma igreja anabatista de forma estatal na cidade. Forçados a sair de Nikolsburg em 1529, os *Stäbler* colocaram todos os seus bens num fundo comum por questões de sobrevivência. Essa comunhão de bens, que veio a ser a marca característica do movimento, logo recebeu a justificação teológica que a tornou uma expressão social da transformação mística interior dos

crentes idealizada por Hut. Depois daqueles primeiros anos cheios de disputas, a forte liderança de Jacob Hutter desde 1533 até 1536 consolidou essa forma anabatista. Seu nome continua identificando os hutteritas no século XX.

Outra forma do legado de Hut desenvolveu-se no sul da Alemanha em torno de Pilgram Marpeck. Embora tivesse deixado o Tirol, sua terra, depois de adotar o anabatismo, e fosse forçado a fazer várias outras mudanças de domicílio por causa das suas opiniões anabatistas, a destreza de Marpeck como engenheiro civil capacitou-o a viver em relativa segurança. As opiniões de Marpeck não eram sustentadas por muitas pessoas, de modo que não são normativas para o anabatismo; mas ele desenvolveu uma posição mediadora com respeito à Bíblia, criticando tanto o conceito legalista suíço como o conceito espiritualista. Em lugar da separação social radical dos Irmãos Suíços, Marpeck sustentava uma separação entre a igreja e o estado que não proibia toda a cooperação dos crentes.

O Anabatismo na Holanda. O terceiro grande movimento anabatista foi implantado nos Países Baixos por Melquior Hofmann (c. 1495-1543). Este, que tinha sido pregador luterano na Suécia e em Schleswig-Holstein, e que sempre se interessara zelosamente pela especulação escatológica, achou entre os anabatistas de Strasbourg, influenciados por Hans Denck, as idéias que precipitaram o seu rompimento com Lutero e que o capacitaram a desenvolver sua própria forma de anabatismo. Hofmann acreditava que estava perto o irrompimento do reino de Deus no mundo com a vingança divina contra os ímpios. Os justos participariam desse julgamento, não como agentes da vingança, mas como testemunhas da paz vindoura. O batismo de Hofmann servia para reunir os eleitos numa congregação escatológica com o propósito de edificar a nova Jerusalém. Morreu depois de ficar encarcerado por dez anos em Estrasburgo.

Duas linhas de pensamento continuaram, de modo transformado, o legado de Hofmann. Uma delas, a dos melquioritas revolucionários, fundou o reino de Münster, de curta duração (1534-35). Sob a liderança de Jan Matthys, batizado como um discípulo de Hofmann, e depois sob o governo de Jan van Leiden, que apoderou-se da liderança por ocasião da morte de Matthys, os melquioritas revolucionários, na cidade de Münster deram expressão política e social ao reino do fim dos tempos segundo Hofmann. Transformaram sua idéia da vingança divina de tal maneira que em Münster os membros do reino buscavam vingança contra qualquer pessoa que se opunha a eles. Depois da queda da cidade, o melquiorismo revolucionário extinguiu-se, embora fosse continuado por algum tempo por personagens como Jan van Batenburg.

A linha pacifista que se desenvolveu a partir de Hofmann passa por Menno Simons, que deixou o sacerdócio em 1536 e cujo nome, no século XX, é levado pelos menonitas. Depois da queda de Münster, Menno reuniu os melquioritas pacifistas juntamente com os münsteritas sobreviventes, desiludidos com a violência. No lugar da idéia de Hofmann, de que o fim dos tempos estava próximo, Menno colocou a idéia de um tempo de paz que já começara com Jesus. Adotando a cristologia anômala da "carne celestial" de Hofmann, Menno desenvolveu conceitos da transformação do indivíduo e da assembléia de uma igreja sem mácula.

Embora começassem a partir de pressuposições diferentes, as posições de Menno no tocante a indivíduos transformados e a uma igreja pura e separada eram muito semelhantes ao ponto de vista dos Artigos de Schleitheim. Os herdeiros dos vários grupos anabatistas vieram a reconhecer que tinham em comum suas ênfases na Bíblia, batismo de adultos, pacifismo e senso de separação entre a igreja estatal e a sociedade mundana. Tinham contatos, debates e divisões. Embora nunca tenham se unido em uma agremiação homogênea, desenvolveu-se algum senso de união, que é representado pelo Conceito da Colônia assinado em 1591 por quinze pregadores, a

primeira Confissão de Fé aceita simultaneamente pelos menonitas holandeses e alemães altos e baixos.

Os Espiritualistas. Os radicais caracterizados como espiritualizantes menosprezavam de modo significativo as formas externas da igreja e das cerimônias, ou as rejeitavam totalmente, optando pela comunhão interior mediante o Espírito Santo. Assim, por exemplo, Kasper Schwenckfeld, nobre silesiano, sustentava que não tinha havido nenhum batismo correto durante mil anos, e em 1526 recomendou a suspensão da ceia do Senhor — o *Stillstand* observado pelos seus seguidores até 1877 — para que a questão da sua forma correta fosse solucionada. Sebastian Franck (1499-1542) rejeitava totalmente a idéia de uma igreja visível. Entendia que as cerimônias externas eram meras muletas para sustentar uma igreja infantil e que, de qualquer maneira, tinham sido dominadas pelo anticristo imediatamente após a morte dos apóstolos. Franck sustentava que a igreja verdadeira era invisível, que seus indivíduos eram nutridos pelo Espírito, mas que deviam permanecer espalhados até que Cristo reunisse os Seus na ocasião da Sua segunda vinda. Marpeck combatia essa igreja individualista e invisível como a maior ameaça ao anabatismo do sul da Alemanha.

Racionalistas Evangélicos. Outros radicais, atribuindo um valor significativo à razão, juntamente com as Escrituras, chegaram a rejeitar aspectos da teologia tradicional, principalmente nas questões cristológicas e trinitarianas. Miguel Servet, queimado na Genebra de Calvino, é um exemplo notório de antitrinitarianismo. O antitrinitarianismo chegou a ter uma forma institucional entre os Irmãos Poloneses, pacifistas, posteriormente conhecidos como socinianos, e nas Igrejas Unitárias na Lituânia e na Transilvânia. Um remanescente desta última sobrevive no século XX. Outros unitários modernos herdam o legado intelectual, se não o legado histórico, do antitrinitarianismo.

J. D. WEAVER

Veja também AMBROSIANOS; GREBEL, CONRAD; MENONITAS; MENNO SIMONS; MELQUIORITAS; ZWICKAU, PROFETAS DE; HUBMAIER, BALTHASAR; SOCINO, FAUSTO; CATECISMO RACOVIANO.

Bibliografia. W. R. Estep, ed., *Anabaptis Beginnings*; E. J. Furcha, ed., *Selected Writings of Hans Denck*; L. Harder, ed., *Grebeliana;* W. Klaassen, ed., *Anabaptism In Outline*; W. Klaassen e W. Klassen, eds., *The Writings of Pilgram Marpeck*; J. C. Wenger, ed., *The Complete Writings of Menno Simons*; G. H. Williams e A. Mergal, eds., *Spiritual and Anabaptist Writers*; J. H. Yoder, ed., *The Legacy of Michael Sattler;* R. S. Armour, *Anabaptis Baptism*; R. H. Bainton, "Left Wing of the Reformation," em *Studies in the Reformation*, 2, e *The Travail of Religious Liberty*; H. S. Bender, *The Anabaptist Vision* e *Conrad Grebel*; T. Bergsten, *Balthasar Hubmaier*; C. J. Dyck, *Introduction to Mennonite History* e (ed.), *A Legacy of Faith*; R. Friedmann, *Hutterite Studies*; H. J. Hillerbrand, ed., *A Bibliography of Anabaptism* e *A Fellowship of Discontent*; W. Klassen, *Covenant and Community*; M. Lienhard, ed., *The Origin and Characteristics Anabaptism; Mennonite Encyclopedia*, I-IV; J. S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists*; W. O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement*; J. M. Stayer, *Anabaptists and the Sword* e "The Swiss Brethren," *CH* 47:174-95; J. M. Stayer e W. O. Packull, eds., *The Anabaptist and Thomas Münzer;* J. M. Stayer, W. O. Packull, e K. Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis," *MQR* 49:83-121; D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings*; G. H. Williams, *The Radical Reformation.*

REGENERAÇÃO. A regeneração, ou o novo nascimento, é uma nova criação interior da natureza humana caída, mediante a ação soberana graciosa do Espírito Santo (Jo 3.5-8). A Bíblia concebe a salvação como a renovação redentora do homem, com base

em um relacionamento restaurado com Deus em Cristo, e apresenta-a como algo que envolve "uma transformação radical e completa operada na alma (Rm 12.2; Ef 4.23) por Deus, o Espírito Santo (Tt 3.5; Ef 4.24), em virtude da qual nos tornamos 'novos homens' (Ef 4.24; Cl 3.10), já não conformados com este mundo (Rm 12.2; Ef 4.22; Cl 3.9), mas no conhecimento e na santidade da verdade, criados segundo a imagem de Deus (Ef 4.24; Cl 3.10; Rm 12.2)" (B. B. Warfield: *Biblical and Theological Studies* – "Estudos Bíblicos e Teológicos", p. 351). A regeneração é o "nascimento" mediante o qual essa obra da nova criação é iniciada, assim como a santificação é o "crescimento" por meio do qual ela continua (1 Pe 2.2; 2 Pe 3.18). A regeneração em Cristo muda a disposição para o egoísmo ímpio e iníquo (Rm 3.9-18; 8.7) que domina o homem em Adão, em uma disposição para a confiança e o amor, o arrependimento pela rebeldia e descrença do passado, e a amorosa obediência à lei de Deus. Ilumina o homem que fora cego, fazendo-o discernir realidades espirituais (1 Co 2.14-15; 2 Co 4.6; Cl 3.10), e liberta e dá forças à vontade escravizada para que ela preste livre obediência a Deus (Rm 6.14, 17-22; Fp 2.13).

O emprego da figura do novo nascimento para descrever essa mudança enfatiza dois fatos a seu respeito. O primeiro é que o novo nascimento é *decisivo*. O homem regenerado deixou para sempre de ser o homem que era antes; sua antiga vida já passou e iniciou-se uma vida nova; ele é nova criatura em Cristo, sepultado com Ele, fora do alcance da condenação e ressuscitado com Ele numa nova vida de justiça (veja Rm 6.3-11; 2 Co 5.17; Cl 3.9-11). O segundo fato enfatizado é o *monergismo* da regeneração. As crianças não induzem sua própria procriação e seu próprio nascimento, nem cooperam para isso; da mesma forma, os que estão "mortos nos seus delitos e pecados" não podem dar início à operação vivificante do Espírito de Deus dentro deles (veja Ef 2.1-10). A vivificação espiritual é um exercício do poder divino gratuito e misterioso para o homem (Jo 3.8), que não se explica em termos de combinação nem de aperfeiçoamento dos recursos humanos existentes (Jo 3.6), nem é causada ou induzida por quaisquer esforços humanos (Jo 1.12-13) nem por algum mérito humano (Tt 3.3-7), e, portanto, não deve ser equiparada com, nem atribuída a, quaisquer das experiências, decisões e atos aos quais dá origem e mediante os quais se pode saber que ela ocorreu.

A Apresentação Bíblica. O substantivo "regeneração" (*palingenesia*) ocorre apenas duas vezes. Em Mt 19.28, denota a "restauração de todas as coisas" (At 3.21), sob o reinado do Messias aguardado por Israel. Esse eco do uso judaico indica o esquema mais amplo da renovação cósmica, dentro do qual ocorre a renovação dos indivíduos. Em Tt 3.5, a palavra se refere à renovação do indivíduo. Em outros lugares, o pensamento da regeneração é expressado de modo diferente.

Nas profecias do AT, a regeneração é retratada como a obra de Deus, renovando, circuncidando e abrandando os corações dos israelitas, escrevendo as Suas leis naqueles corações, levando, assim, aquelas pessoas a conhecê-lO, amá-lO, e obedecer-Lhe como nunca antes (Dt 30.6; Jr 31.31-34; 32.39-40; Ez 11.19-20; 36.25-27). É uma obra soberana de purificação da contaminação do pecado (Ez 36.25; cf. Sl 51.10), operada pela energia pessoal da expiração criadora de Deus ("espírito": Ez 36.27; 39.29). Jeremias declara que tal renovação numa escala nacional introduzirá e assinalará o novo governo messiânico de Deus dentro da Sua aliança com o Seu povo (Jr 31.31; 32.40).

No NT, o conceito de regeneração é mais amplamente individualizado, e no Evangelho de João e na sua Primeira Epístola a figura do novo nascimento — "de cima" (*anōthen*: Jo 3.3, 7, Moffatt), "da água e do Espírito" (*i.e.*, mediante uma operação purificadora do Espírito de Deus: veja Ez 36.25-27; Jo 3.5; cf. 3.8), ou simplesmente "de

Deus" (Jo 1.13, nove vezes em 1 João) — é parte integrante da apresentação da salvação pessoal. O verbo *gennaō* (que significa tanto "gerar" como "dar à luz") é usado nessas passagens no tempo aoristo ou perfeito para denotar a obra divina realizada uma vez para sempre, mediante a qual o pecador, que antes era somente "carne", e que, como tal, quer ele soubesse, quer não, era totalmente incompetente nas questões espirituais (Jo 3.3-7), é feito "espírito" (Jo 3.6) — *i.e.*, é capacitado e levado a receber a revelação salvadora de Deus em Cristo, e a corresponder a ela. No Evangelho, Cristo assegura a Nicodemos que não há atividades espirituais — não se pode ver o reino de Deus nem entrar nele, por falta da fé nEle próprio — sem regeneração (Jo 3.1ss.); e João declara no prólogo que somente os regeneradores aceitam a Cristo e ganham os privilégios dos filhos de Deus (Jo 1.12-13). Pela proposição inversa, João insiste na Epístola que não há regeneração que não resulte em atividades espirituais. Os regenerados praticam a justiça (1 Jo 2.29) e não vivem uma vida de pecado (3.9; 5.18: o tempo presente indica a fidelidade habitual à lei, e não a impecabilidade total, cf. 1.8-10); amam os cristãos (4.7), têm uma fé certa em Cristo e experimentam a vitória da fé sobre o mundo (5.4). Quaisquer pessoas que vivam de outra maneira, apesar de tudo quanto possam alegar, continuam sendo filhos não regenerados do diabo (3.6-10).

Paulo especifica as dimensões cristológicas da regeneração, apresentando-as como (1) uma ressurreição vivificante juntamente com Cristo (Ef 2.5; Cl 2.13; cf. 1 Pe 1.3); (2) uma obra de nova criação em Cristo (2 Co 5.17; Ef 2.10; Gl 6.15). Pedro e Tiago afirmam ainda que Deus "regenera" (*anagennaō*; 1 Pe 1.23) e "faz nascer" (*apokyeō*: Tg 1.18) por meio do evangelho. Sob o impacto da Palavra, Deus renova o coração, evocando, assim, a fé (At 16.14-15).

A Discussão Histórica. Os pais não formularam com exatidão o conceito da regeneração. Eles a equiparavam, em termos gerais, com a graça batismal, que para eles significava primariamente (exceto para Pelágio) a remissão dos pecados. Agostinho reconheceu e defendeu contra o pelagianismo a necessidade da graça preveniente para fazer o homem confiar em Deus e amá-lO, mas não equiparava essa graça precisamente com a regeneração. Os reformadores reafirmaram a substância da doutrina da graça preveniente de Agostinho, e a teologia reformada ainda a sustenta. Calvino usava o termo "regeneração" para abranger a totalidade da renovação subjetiva do homem, inclusive a conversão e a santificação. Muitos teólogos reformados do século XVII equiparavam a regeneração à chamada eficaz, e a conversão à regeneração; a teologia reformada posterior define a regeneração de modo mais estreito, como a implantação da "semente" da qual brotam a fé e o arrependimento (1 Jo 3.9) no curso da chamada eficaz. O arminianismo interpretou sinergisticamente a doutrina da regeneração, e fez a renovação do homem depender da sua cooperação prévia com a graça; o liberalismo a interpretou naturalisticamente, e identificou a regeneração com uma transformação moral ou uma experiência religiosa.

Os pais perderam o entendimento bíblico dos sacramentos como sinais para despertar a fé e como selos para confirmar a posse das bênçãos simbolizadas, e chegaram, assim, a considerar que o batismo transmitia a regeneração que ele simbolizava (Tt 3.5) *ex opere operato* àqueles que não impusessem obstrução à sua operação. Visto que as criancinhas não podiam fazer isso, logo, todas as criancinhas batizadas eram consideradas regeneradas. Esse conceito tem persistido em todas as igrejas não-reformadas da cristandade, e entre os sacramentalistas dentro do protestantismo.

J. I. PACKER

Veja também CHAMADA, CHAMAMENTO; ELEIÇÃO, ELEITO; SALVAÇÃO; ORDEM DA

SALVAÇÃO.

Bibliografia. J. Orr, "Regeneration," *HDB*; J. Denney, *HDCG*; B. Warfield, *Biblical and Theological Studies*; systematic theologies of C. Hodge, III, 1-40, e L. Berkhof, IV, 465-79; A. Ringwald *et al.*, *NDITNT*, III, 243ss.; F. Büchsel *et al.*, *TDNT*, I, 665ss.; B. Citron, *The New Birth*.

REGENERAÇÃO BATISMAL. Duas vezes no NT é feita uma associação entre a água, ou a lavagem na água, e a regeneração. Em Jo 3.3 somos informados que um homem deve nascer da água e do Espírito para entrar no reino de Deus. E em Tt 3.5 lemos que somos salvos "mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo". Tendo em vista essas passagens sobre o inter-relacionamento entre o batismo e a ressurreição de Cristo, e sobre o fato de que se trata do sacramento de iniciação, é inevitável que haja alguma equiparação entre o batismo e a regeneração. Essa equiparação é feita de modo mais marcante na expressão "regeneração batismal".

A expressão como tal não é totalmente repudiável, se estivermos atentos às seguintes considerações. A nova vida do cristão está em Cristo nascido, crucificado e ressuscitado por nós. A incorporação a Cristo é a obra do Espírito Santo. O verdadeiro batismo por trás do rito sacramental é essa ação salvadora de Cristo e do Espírito Santo. O rito em si, juntamente com a Palavra, atesta essa obra e é um meio usado pelo Espírito Santo para sua operação no crente. Porém, o batismo não é regeneração, nem a regeneração é o batismo, a não ser nesse sentido e contexto mais profundo.

Infelizmente, a teologia medieval foi tentada a entrar num duplo isolamento, separando a regeneração do crente da obra vicária de Cristo, e o rito do batismo do seu sentido pleno e básico. Em tais circunstâncias, o relacionamento entre o batismo e a regeneração era necessariamente entendido de modo errôneo. A "regeneração" veio a ser a transformação sobrenatural do crente, e o "batismo" um meio divinamente instituído de operação automaticamente eficaz, caso nenhum empecilho (*e.g.*, a insinceridade) fosse interposto. A pressuposição da necessidade total do batismo, o esvaziamento da regeneração de qualquer verdadeira relevância, e todo o problema do pecado pós-batismal foram males que resultaram dessa doutrina pervertida.

Os reformadores viram essa perversão com clareza, e a rejeitaram. Mas não cometeram o erro de quebrar o relacionamento e tratar o batismo como mero símbolo com efeitos psicológicos. Pelo contrário, procuraram redescobrir o entendimento bíblico verdadeiro que tinha sido corrompido pelo sistema romanista. Isto certamente envolve o perigo de novos erros, como apareceram na famosa controvérsia de Gorham na Inglaterra. Por isso, seria muito melhor evitar a frase "regeneração batismal" propriamente dita. Mas a longo prazo, o melhor antídoto para a perversão é a doutrina verdadeira e positiva.

G. W. BROMILEY

Veja também BATISMO.

Bibliografia. G. W. Bromiley, *Baptism and the Anglican Reformers*; J. B. Mozley, *The Baptism Controversy*; J. C. S. Nias, *Gorham and the Bishop of Exeter*; A. Oepke, *TDNT*, I, 529-46; K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/4.

REGIÕES CELESTIAIS, AS. Essa frase (*en tois epouraniois*) ocorre cinco vezes em Efésios (1.3, 20; 2.6; 3.10; 6.12) e em nenhum outro lugar no NT. É traduzida "nas regiões celestiais" e "nos lugares celestiais". Essas "regiões celestiais" são a esfera

espiritual onde Deus, Cristo, os poderes espirituais e os crentes vivem juntos. Os crentes, embora vivam no mundo físico, estão ao mesmo tempo assentados com o Cristo ressurreto nas regiões celestiais, onde desfrutam suas bênçãos espirituais e travam uma verdadeira batalha contra os poderes demoníacos por suas almas.

O adjetivo grego usado significa "celestial" e é usado aqui como substantivo (cf. Jo 3.12; Hb 8.5; 9.23). Alguns traduzem "com/entre os seres/as coisas celestiais", mas é mais provável que a expressão denote – "lugares". Ef 1.20 e 2.6 falam de estar "sentado" nos "celestiais", o que subentende uma localização, e 3.10 e 6.12 fazem sentido somente se "celestiais" descreve um lugar. A frase parece ser uma fórmula, e seu significado, portanto, é provavelmente constante. Embora "celestiais" seja um conceito espacial, é um lugar espiritual e não físico. O plural "lugares" ou "regiões" talvez se deva à influência semítica (*e.g.*, o uso de "céus", no plural), ou talvez tenha sido usado para enfatizar a vastidão da arena espiritual.

Deus ressuscitou Cristo para sentar-Se à Sua direita nos lugares celestiais (Ef 1.20; cf. Sl 110.1; Hb 8.1; 9.24; 1 Pe 3.22). Deus também ressuscitou os crentes juntamente com Cristo, de modo que, enquanto vivem na terra, estão ao mesmo tempo assentados com Cristo nos lugares celestiais (Ef 2.6), desfrutando suas bençãos espirituais dadas por Deus (Ef 1.3; as bênçãos são enumeradas em 1.4-14). Não se trata de um dualismo platônico, porque tanto a esfera física quanto a esfera espiritual são reais, e não há nenhum relacionamento necessário entre os dois âmbitos. Não é, tampouco, um dualismo corpóreo, com uma parte do homem na terra e uma parte nas regiões celestiais. É um dualismo "em Cristo". Ef 1.3 e 2.6 dizem que estamos "nas regiões celestiais" porque estamos "em Cristo". Estamos, portanto, "nas regiões celestiais" no mesmo sentido em que estamos "em Cristo". Não dizemos com isso, tampouco, que a escatologia de Paulo está plenamente realizada. Está parcialmente realizada, mas ainda há um elemento futuro (cf. Ef 1.14, 21; 2.7; 4.30; 5.5, 57; 6.8).

As regiões celestiais também são a arena da verdadeira batalha pelas vidas dos crentes, porque é nelas que os poderes espirituais vivem (Ef 3.10). A verdadeira batalha dos crentes não é travada contra as coisas deste mundo, mas contra as forças espirituais que estão nas regiões celestiais (Ef 6.12; cf. Jó 1.6; Ap 12.7).

Nossa verdadeira batalha não é travada na terra: a batalha real é a batalha espiritual contra inimigos espirituais. Mas já obtivemos a vitória porque Cristo agora está controlando tudo (Ef 1.21-22; cf. At 4.12; 1 Co 15.24; Ef 1.10; 6.9; Fp 2.10; Cl 1.16-20; 1 Pe 3.22). Temos as nossas bênçãos espirituais e estamos agora assentados com Cristo nos lugares celestiais.

W. D. MOUNCE

Veja também PRINCIPADOS E POTESTADES.

Bibliografia. A. T. Lincoln, "A Re-examination of 'The Heavenlies' in Ephesians," *NTS* 19:468-83; H. Odeburg, *The View of the Universe in the Epistle to the Ephesians, LUA* (1934); R. M. Pope, "Studies in Pauline Vocabulary: 'Of the Heavenly Places,"' *ExpT* 23:365-68; H. Traub, *TDNT*, V, 538-43.

REGRA ÁUREA. Jesus declara aquilo que veio a ser chamado a Regra Áurea: "Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles; porque esta é a lei, e os profetas" (Mt 7.12; cf. Lc 6.31). A forma negativa era amplamente expressa no judaísmo. Diz-se que o famoso rabino do século I, Hilel, ensinava, segundo se noticia: "Aquilo que vós não quereis que os homens façam a vós, não o façais a eles".

Referências semelhantes se acham em outros lugares na literatura da antiguidade. Tzu Kung perguntou a Confúcio: "Existe uma só palavra que possa servir como o

princípio para orientar o modo de viver?" E o sábio respondeu: "Talvez a palavra 'reciprocidade': Não faça aos outros aquilo que você não quer que os outros façam a você" (*Analectos* 15.23).

Não devemos fazer uma comparação por demais simples entre essas referências à reciprocidade e a Regra Áurea. Cada uma delas tem seu próprio contexto e significado específico. A reciprocidade pode degenerar-se num jogo interesseiro desenfreado, em que a pessoa espera receber bom tratamento em virtude do seu comportamento para com os outros. O ensino de Jesus fica em nítido contraste com essa imitação grotesca quando é lido juntamente com o relato do bom samaritano (Lc 10.25-37).

M. A. INCH

Bibliografia. P. Bertocci e R. Millard, *Personality and the Good*; L. H. DeWolf, *Responsible Freedom*; N. Geisler, *Ética Cristã*; T. B. Maston, *Biblical Ethics*; J. Noss, *Man's Religions*; B. Ramm, *The Right, the God and the Happy*.

REGRA DE FÉ. (latim: *regula fidei*). Uma expressão usada na teologia da igreja no último quarto do século II, que significava a doutrina segura da fé cristã. Expressões sinônimas eram "cânon da verdade", "regra da verdade", "o cânon da igreja", e "o cânon eclesiástico". Em Ireneu, que escreve contra a ameaça do gnosticismo, apela-se freqüentemente à tradição da igreja, mas ela não é contrastada com as Escrituras. Pelo contrário, o "cânon da verdade" é o ensino oficial da igreja que está de acordo com as Escrituras e é um resumo delas. Ao invés de ensinar a especulação vazia, a igreja, "coluna e baluarte da verdade" (1 Tm 3.15), ensina uma doutrina viva que é tanto o "cânon da verdade" como doutrina que está em total harmonia com as Escrituras das quais foi tirada. Em Tertuliano, a doutrina da igreja também é considerada originária da tradição apostólica que fora dada por Cristo. É a "regra de fé" que, estando em harmonia com as Escrituras, é um resumo claro daquilo que os cristãos devem crer. Ela ajuda na exegese correta das Escrituras e no discernimento da sua unidade e consistência. A heresia revela a negligência da regra da fé, e pode ser vencida somente dentro da igreja verdadeira onde a unidade e a disciplina são honradas. Embora muitos tenham concluído que Tertuliano entendia a *regula fidei* como tradição eclesiástica mais do que como as Escrituras, J. N. D. Kelly tem razão ao declarar que a posição genuína de Tertuliano é mais sutil do que aquela, e semelhante à de Ireneu. Tendo consciência da futilidade de argumentar com hereges somente com base nas Escrituras, cujo significado eles poderiam torcer, ele apelava à *regula* que tinha sido preservada intacta na igreja desde os dias dos apóstolos. Não se tratava de nenhuma difamação das Escrituras, com as quais a tradição eclesiástica concordava, mas oferecia uma declaração suscinta a respeito da qual não poderia haver debate algum. Essa regra de fé era empregada na fórmula batismal e servia também, em outras circunstâncias, para indicar aquilo que os cristãos criam.

Enquanto um uso semelhante ao de Ireneu e Tertuliano é achado em Hipólito, Clemente de Alexandria, Orígenes e Novaciano, e outros teólogos da igreja primitiva, o uso posterior veio a incluir todo o corpo do ensino eclesiástico oficial. É assim que a maioria dos teólogos católicos romanos entendem hoje em dia. Os reformadores do século XVI proclamavam apenas as Escrituras como "a única regra de fé e prática", posição que foram obrigados a adotar ao repudiarem crenças e práticas para as quais não achavam justificativa na Bíblia.

M. E. OSTERHAVEN

Bibliografia. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines; NCE*, XII, 706ss.; T. Zahn, *SHERK*, IX, 445-46.

REI. A palavra designa um soberano; ele normalmente reinava sobre um estado independente, embora, às vezes no mundo antigo, o título tenha sido usado por dirigentes de estados de *status* colonial ou provincial, em sujeição a algum imperador.

Nos estados do Oriente Próximo antigo, a monarquia era a forma normal de governo; os estados eram governados por pessoas que tinham o título de "rei" (Mesopotâmia, Síria e Palestina) ou de "faraó" (Egito), um termo que era essencialmente sinônimo. O título e a posição subentendiam certas associações religiosas. No Egito, acreditava-se que o faraó-rei era divino de certa forma, ao passo que na Mesopotâmia e nos Estados Sírio-Palestinos, normalmente, o rei era considerado o representante de um deus na terra. Teoricamente, a autoridade de um rei era total, sendo derivada de um deus superior (geralmente um deus-rei no mundo asiático), mas, pelo menos teoricamente, o rei devia exercer a sua autoridade com sabedoria. Era responsável não somente pela manutenção e defesa do Estado (e, portanto, pelas guerras), como também pelas questões de justiça em relação aos cidadãos do Estado. Nos Estados do Oriente Próximo, a realeza era comumente hereditária, embora as vicissitudes das guerras e da política fossem tais que as dinastias mudavam freqüentemente.

Em Israel, o ofício de rei surgiu pela primeira vez durante o século XI a.C., quando Saul tornou-se o primeiro monarca no pleno sentido do termo. Antes daquela época, o povo tinha sido dirigido por figuras do tipo profético (Moisés, Samuel) e juízes, por ter havido resistência à introdução do ofício de rei na sociedade hebraica. A resistência era provavelmente em parte resultado da consciência de como a realeza tinha sido abusiva em outros Estados, e do temor de que houvesse abusos semelhantes em Israel. Mas além disso, acreditava-se que Deus era o verdadeiro Rei de Israel, consciência teológica que havia raiado no êxodo do Egito (Ex 15.18). Por isso, na legislação hebraica, a monarquia era prevista, sujeita a certos controles (Dt 17.14-20), mas não era vista como a forma ideal de governo.

A partir dos tempos de Saul, a monarquia em Israel estendeu-se por toda a história de Israel como nação independente. De início, havia uma monarquia unida (Saul, Davi, Salomão); depois da divisão do reino em duas nações separadas, a monarquia continuou sendo a norma de governo na nação nortista de Israel e na nação sulina de Judá. A monarquia hereditária era a norma, embora na nação nortista os tumultos políticos resultassem numa sucessão de dinastias diferentes. Na nação sulina de Judá, a dinastia estabelecida pelo rei Davi continuou a reinar até ao fim da nação, por ocasião da derrota para o Império Babilônico (586 a.C.).

Depois do colapso de Judá, os profetas e outras pessoas refletiram profundamente sobre a natureza da derrota de Israel e do fim da sucessão dos reis davídicos. As esperanças futuras de muitas pessoas fixavam-se na possibilidade de estabelecer um novo reino, a ser governado por um rei davídico. Para muitos profetas, no entanto, essa esperança assumia uma perspectiva teológica específica. Não era um reino-estado que seria necessário, nem outro rei humano; pelo contrário, desenvolveu-se o conceito de um reino de Deus no futuro, no qual um rei messiânico dominaria. E em tal contexto, as normas da monarquia seriam invertidas; o poder simbolizado pela espada de um rei seria trocado pelo poder da paz (Zc 9.9).

É esse conceito radicalmente revisado da monarquia que aparece no NT (Mt 21.1-10). No Evangelho de Marcos, o primeiro resumo da pregação de Jesus indica que ela dizia respeito ao reino de Deus (Mc 1.14-15), e o tema volta a ocorrer em todas as partes dos evangelhos. Esse reino não tem nenhum território geográfico, nenhum

governo terrestre e nenhum rei mortal; transcende as fronteiras normalmente atribuídas a uma nação-estado, e inclui todos aqueles que atenderam à mensagem do reino. A obra de Cristo, na Sua morte e ressurreição, estabelece o reino, no sentido terreno e no sentido celeste (1 Co 15.24-28), embora a sua consumação ainda permaneça no futuro.

Durante toda a história da Cristandade Ocidental, a monarquia tem sido uma forma comum de governo em muitas das nações onde o cristianismo tem florescido. De tempos em tempos, têm sido feitas tentativas para estabelecer "o direito divino dos reis", apelando essencialmente ao modelo do AT, mas deixando de perceber a transformação daquele modelo no NT. Nas monarquias contemporâneas, o rei (ou a rainha) só possui poderes limitados e temporais, embora possa assumir responsabilidades tais como "defensor da fé".

P. C. CRAIGIE

Veja também REINO DE CRISTO, DE DEUS, DO CÉU.

Bibliografia. M. Buber, *Kingship of God*; J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel.*

REINO DE CRISTO, DE DEUS, DO CÉU. Terminologia. "O reino de Deus" ocorre quatro vezes em Mateus (12.28; 19.24; 21.31; 21.43), quatorze vezes em Marcos, trinta e duas vezes em Lucas, duas vezes em João (3.3, 5), seis vezes em Atos, oito vezes em Paulo, uma vez no Apocalipse (12.10). "O reino dos céus" ocorre trinta e três vezes em Mateus, uma vez numa leitura variante de Jo 3.5, uma vez na obra apócrifa o Evangelho dos Hebreus 11. "Reino" ocorre nove vezes (*e.g.*, Mt 25.34; Lc 12.32; 22.29; 1 Co 15.24; Ap 1.9); também "Teu reino" (Mt 6.10; Lc 11.10); "Seu reino" (Mt 6.33; Lc 12.31; 1 Ts 2.12); "o reino do Pai" (Mt 13.43; 26.29); "o evangelho do reino" (Mt 4.23; 9.35; 24.14); "a palavra do reino" (Mt 13.19); "os filhos do reino" (Mt 8.12; 13.38); "o reino de nosso pai Davi" (Mc 11.10). Duas vezes "reino" é usado em relação aos redimidos (Ap 1.6; 5.9).

"O reino de Deus" e "o reino dos céus" são variações lingüísticas da mesma idéia. A língua judaica freqüentemente colocava um termo apropriado no lugar do nome da Deidade (Lc 15.21; Mt 21.25; Mc 14.61; 1 Macab 3.50; Pirke Aboth 1.3). Mateus conservou a expressão idiomática semítica, ao passo que os demais evangelhos a traduzem para o grego. Veja Mt 19.23-24 quanto à identidade de significado das duas expressões.

O reino de Deus também é o reino de Cristo. Jesus fala do reino do Filho do homem (Mt 13.41; 16.28), de "Meu reino" (Lc 22.30; Jo 18.36). Veja "Seu reino" (Lc 1.33; 2 Tm 4.1); "Teu reino" (Mt 20.31; Lc 23.42; Hb 1.8); "o reino do seu Filho amado" (Cl 1.13); "Seu reino celestial" (2 Tm 4.18); "o reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo" (2 Pe 1.11). Deus confiou o reino a Cristo (Lc 22.29), e quando o Filho tiver completado o Seu governo, entregará o reino ao Pai (1 Co 15.24). Por isso, é "o reino de Cristo e de Deus" (Ef 5.5). O reino deste mundo se tornou "o reino de nosso Senhor e do seu Cristo" (Ap 11.15). Não há nenhuma tensão entre "o poder e o reino do nosso Deus e a autoridade do seu Cristo" (Ap 12.10).

O Uso Secular. *Basileia* é, em primeiro lugar, a autoridade de dominar como rei e, em segundo lugar, o território sobre o qual o reinado é exercido.

O Significado Abstrato. Em Lc 19.12, 15, certo homem nobre partiu para uma terra distante, com o fim de tomar posse de um "reino", *i.e.*, a autoridade para reinar. Ap 17.12 fala de dez reis, os quais ainda não receberam um "reino"; devem "receber

autoridade como reis" durante uma hora. Esses reis entregam seu "reino", sua autoridade, à Besta (Ap 17.17). A meretriz é a grande cidade que "tem reino", ou "domina" sobre os reis da terra (Ap 17.18).

O Significado Concreto. O reino também é um território sobre o qual um reinado é exercido. A idéia de um território é achada em Mt 4.8 = Lc 4.5; Mt 24.7; Mc 6.23; Ap 16.10.

O Reino é o Reinado de Deus. O "reino de Deus" significa primariamente o governo de Deus, a autoridade real divina.

O Uso no AT. A palavra hebraica *mal^{e}kût*, como *basileia*, leva primariamente o sentido abstrato mais do que o sentido concreto. O reinado de um rei é freqüentemente datada pela frase "no... ano desse *mal^{e}kût*," *i.e.*, do seu reinado (1 Cr 26.31; Dn 1.1). O recebimento do *mal^{e}kût* de Saul por parte de Davi (1 Cr 12.23) é a autoridade de dominar como rei. A idéia abstrata fica evidente quando a palavra é colocada em paralelismo com conceitos abstratos tais como o poder, a força, a glória e o domínio (Dn 2.37; 4.34; 7.14).

Quando *mal^{e}kût* é usado com referência a Deus, sempre indica a Sua autoridade ou o Seu governo como o Rei celestial. Veja Sl 22.28; 103.19; 145.11, 13; Ob 21; Dn 6.26.

No NT. O reino de Deus é a autoridade e o governo divinos dados pelo Pai ao Filho (Lc 22.29). Cristo exercerá essa autoridade até que tenha subjugado tudo que é hostil a Deus. Quando tiver colocado todos os inimigos debaixo dos Seus pés, Ele devolverá o reino – a Sua autoridade messiânica – ao Pai (1 Co 15.24-28). O reinado ("reino" na ARA) – não reinados (ou "reinos") – agora exercido pelos homens em oposição a Deus há de tornar-se o reino de nosso Senhor e do Seu Cristo (Ap 11.15) e "ele reinará para sempre e sempre". Em Ap 12.10, o reino de Deus forma um paralelo com a salvação e o poder de Deus, e com a autoridade do Seu Cristo.

Esse significado abstrato fica aparente nos evangelhos. Em Lc 1.33, o reinado eterno de Cristo é sinônimo de Seu domínio. Quando Jesus disse que o Seu reino não era deste mundo (Jo 18.36), não Se referia ao estado governado por Ele; queria dizer que o Seu domínio não era derivado da autoridade terrestre, mas de Deus, e que o Seu governo não se manifestaria como um reino humano, mas de acordo com o propósito divino. O reino, que os homens devem receber com a simplicidade de crianças (Mc 10.15; Mt 19.14; Lc 18.17), que os homens devem buscar (Mt 6.33; Lc 12.31), e que Cristo dará aos discípulos (Lc 22.29), é a soberania divina.

O Reino é Soteriológico. O objetivo do governo divino é a redenção dos homens e a sua libertação dos poderes do mal. 1 Co 15.23-28 é decisivo. O reinado de Cristo significa a destruição de todos os poderes hostis, o último dos quais é a morte. O reino de Deus é o reinado de Deus em Cristo, destruindo tudo que é hostil ao governo divino.

O NT vê um reino hostil que existe em oposição ao reino de Deus. O "reino do mundo" se opõe ao reino de Deus (Ap 11.15) e deve ser conquistado. Os reinos do mundo estão sob o controle satânico (Mt 4.8; Lc 4.5). Mt 12.26 e Lc 11.18 falam do reino de Satanás, cujo poder sobre os homens é demonstrado na possessão demoníaca. Este mundo ou século opõe-se à operação do reino de Deus; os cuidados do mundo sufocam a palavra do reino (Mt 13.22). Essa oposição entre os dois reinos, o de Deus e o de Satanás, é resumida em 2 Co 4.4. Satanás é chamado o deus deste século, que exerce o seu domínio mantendo os homens nas trevas. Essa declaração deve ser entendida à luz do fato de que Deus continua sendo o "Rei dos séculos" (1 Tm 1.17; Ap 15.3 na versão da Imprensa Bíblica Brasileira).

O reino de Deus é o governo redentor de Deus em Cristo, derrotando Satanás e os poderes do mal, e libertando os homens do domínio do mal. Traz aos homens

"justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo" (Rm 14.17). A entrada no reino de Cristo implica a libertação do poder das trevas (Cl 1.13) e ela se dá mediante o novo nascimento (Jo 3.3, 5).

O Reino é Dinâmico. O reino não é um princípio abstrato; o reino *vem*. É o domínio de Deus invadindo ativamente o reino de Satanás. A vinda do reino, conforme João Batista pregava, significaria um ato divino poderoso: um batismo de julgamento e de fogo (Mt 3.11-12). Deus estava para manifestar Seu governo soberano nAquele que viria com salvação e julgamento.

O Reino Vem no Fim dos Tempos. João esperava um único, porém complexo, evento de salvação-julgamento. Jesus fez uma separação entre as visitações presente e futura do reino. Há uma vinda escatológica futura do reino no fim dos tempos. Jesus ensinou a oração: "Venha o teu reino" (Mt 6.10). Quando o Filho do homem vier na Sua glória, Ele Se sentará no trono de julgamento. Os ímpios sofrerão a condenação para o fogo; os justos "herdarão o reino" (Mt 25.31-46). A mesma separação no fim dos tempos é retratada em Mt 13.36-43. Essa vinda escatológica do reino resultará em *palingenesia* (Mt 19.28), o renascimento ou a transformação da ordem material.

O Reino já Entrou na História. Jesus ensinava que o reino, que virá em glória no fim dos tempos, já entrou na história por meio de Sua própria Pessoa e missão. O domínio redentor de Deus agora invadiu o império de Satanás para libertar os homens do poder do mal. Pelo exorcismo dos demônios, Jesus assegurava a presença e o poder do reino (Mt 12.28). Embora a destruição de Satanás ainda aguarde a vinda do Filho do homem em glória (Mt 25.41; Ap 20.10), Jesus já derrotou Satanás. O homem valente (Satanás) é amarrado pelo homem mais forte (Cristo) e as pessoas agora poderão experimentar uma nova libertação do mal (Mt 12.29). A missão dos discípulos, expulsando demônios no nome e no poder de Cristo, significava o fim do poder de Satanás (Lc 10.18). Dessa maneira, Jesus podia dizer que o reino de Deus estava presente no meio dos homens (Lc 17.21). Nas obras messiânicas de Cristo, que cumpriram Is 35.5-6, o reino manifestava o seu poder (Mt 11.12. *Biazetai* é mais bem interpretado como um verbo na voz média).

O Reino é Sobrenatural. Como atividade dinâmica do domínio de Deus, o reino é sobrenatural. É o ato de Deus. Somente o ato sobrenatural de Deus pode destruir Satanás, derrotar a morte (1 Co 15.26), ressuscitar os mortos em corpos incorruptíveis para herdar as bênçãos do reino (1 Co 15.50ss.), e transformar a ordem do mundo (Mt 19.28). O mesmo governo sobrenatural de Deus já invadiu o reino de Satanás a fim de libertar os homens da escravidão das trevas satânicas. A parábola da semente que germina sozinha demonstra essa verdade (Mc 4.26-29). A terra *por si mesma* frutifica. Os homens podem lançar a semente mediante a pregação do reino (Mt 10.7; Lc 10.9; At 8.12; 28.23, 31); podem persuadir os homens a respeito do reino (Ap 19.8), mas não conseguem edificá-lo. É o ato de Deus. Os homens podem receber o reino (Mc 10.15; Lc 18.17), mas nunca se diz que eles o estabelecem. Os homens podem rejeitar o reino e recusar-se a recebê-lo ou a entrar nele (Mt 23.13), mas não podem destruí-lo. Podem esperá-lo (Lc 23.51), orar pela sua vinda (Mt 6.10) e buscá-lo (Mt 6.33), mas nunca poderão trazê-lo. O reino é um ato totalmente divino, embora opere nos homens e através deles. Os homens podem fazer coisas por amor ao reino (Mt 19.12; Lc 18.29), trabalhar por ele (Cl 4.11), sofrer por ele (2 Ts 1.5), mas não se diz que podem exercer algum poder sobre o próprio reino. Podem herdá-lo (Mt 25.34; 1 Co 6.9-10; 15.50), mas não podem outorgá-lo aos outros.

O Mistério do Reino. A presença do reino na história é um mistério (Mc 4.11). Um mistério é um propósito divino oculto durante longo tempo, mas finalmente revelado (Rm 16.25-26). A revelação do AT antevê uma única manifestação do reino de Deus,

quando a glória de Deus encherá a terra. Dn 2 vê quatro reinos humanos e, depois, o reino de Deus.

O mistério do reino é este: antes dessa consumação escatológica, antes da destruição de Satanás, antes da era do porvir, o reino de Deus entrou nesta era e invadiu o reino de Satanás em poder espiritual, a fim de trazer antecipadamente aos homens as bênçãos do perdão (Mc 2.5), da vida (Jo 3.3) e da justiça (Mt 5.20; Rm 14.16), que pertencem à era do porvir. A justiça do reino é uma justiça interior e absoluta (Mt 5.22, 48) que pode ser realizada somente à medida em que Deus a dá aos homens.

As parábolas de Mt 13 transmitem essa nova revelação. Uma parábola é uma história extraída da experiência do dia a dia que ilustra uma única verdade fundamental; não se deve insistir nos pormenores, como acontece nas alegorias. O reino já chegou entre os homens, mas não com tal poder que obrigue todo joelho a se curvar diante da sua glória; é mais como uma semente lançada na terra, que pode ser frutífera ou não, de acordo com a maneira pela qual ela é recebida (Mt 13.3-8). O reino chegou, mas a ordem presente não é desfeita: os filhos do reino e os filhos do maligno crescem juntos no mundo até à ceifa (Mt 13.24-30, 36-43). O reino de Deus realmente veio até os homens, não como uma nova ordem gloriosa, mas como o proverbial grão de mostarda. Sua insignificância, porém, não deve ser desprezada. Esse mesmo reino chegará um dia a ser uma grande árvore (Mt 13.31-32). Ao invés de ser um poder transformador do mundo, o reino está presente numa forma quase imperceptível, como um pouco de fermento numa tigela de massa para pão. Esse mesmo reino, no entanto, finalmente encherá a terra assim como a massa levedada enche a tigela (Mt 13.33). Em nenhuma dessas duas parábolas a idéia do crescimento lento ou da permeação gradativa é importante, porque nosso Senhor não usou essas duas idéias em nenhum outro lugar. Nas Escrituras, o crescimento natural pode ilustrar o sobrenatural (1 Co 15.36-37).

A vinda do reino de Deus em humildade, ao invés da vinda em glória, era uma revelação totalmente nova e espantosa. Apesar disso, segundo Jesus disse, os homens não deviam enganar-se. Embora a manifestação presente do reino seja humilde — afinal, o Portador dessa manifestação foi executado como um criminoso condenado — não deixa de ser o reino de Deus, e, como o tesouro escondido ou como a pérola de grande valor, a sua aquisição faz jus a qualquer custo ou sacrifício (Mt 13.44-46). O fato de que a atividade atual do reino no mundo dará início a um movimento que incluirá tanto homens maus como bons não deve levar a um falso entendimento da sua verdadeira natureza. Ele é o reino de Deus; um dia, Deus separará os bons dos maus na salvação e no julgamento escatológicos (Mt 13.47-50).

O Reino como Esfera da Bênção Redentora. Um reinado precisa ter uma esfera de ação dentro da qual a sua autoridade é exercida. Sendo assim, o governo redentor de Deus cria esferas dentro das quais as bênçãos do reinado divino são desfrutadas. No reino, há uma esfera futura e uma esfera presente.

A Esfera Futura. Deus chama os homens para entrarem no Seu próprio reino e glória (1 Ts 2.12). Nesta era, os filhos do reino passarão por sofrimentos (2 Ts 1.5) e tribulações (At 14.22), mas Deus os libertará de todo o mal e os levará salvos para o Seu reino celestial (2 Tm 4.18). Os homens devem tomar o cuidado de assegurarem a sua entrada no reino de Jesus Cristo (2 Pe 1.11). Paulo freqüentemente fala do reino como uma herança futura (1 Co 6.9-10; 15.50; Gl 5.21; Ef 5.5).

Nos evangelhos, a salvação escatológica é descrita como uma entrada no reino de Deus (Mc 9.47; 10.24), na era por vir (Mc 10.30) e na vida eterna (Mc 9.45; 10.17, 30; Mt 25.46). Essas três expressões idiomáticas são intercambiáveis. A consumação do reino requer a vinda do Filho do homem em glória. Satanás será destruído (Mt 25.41), os mortos em Cristo serão ressuscitados em corpos incorruptíveis (1 Co 15.42-50), que

já não são mais passíveis de morte (Lc 20.35-36), para herdarem o reino de Deus (1 Co 15.50; Mt 25.34). Antes da Sua morte, Jesus prometeu aos Seus discípulos uma comunhão renovada na nova ordem (Mt 26.29), em que compartilharão o Seu convívio e a Sua autoridade para governar (Lc 22.29-30).

As etapas dessa consumação constituem uma questão controvertida. Os evangelhos retratam apenas um único evento redentor na volta de Cristo, com a ressurreição (Lc 20.34-36) e o julgamento (Mt 25.31-46). O Apocalipse retrata uma consumação mais detalhada. Por ocasião da volta de Cristo (Ap 19), Satanás é amarrado e fechado num abismo sem fundo, ocorre a primeira ressurreição, e os santos ressurretos compartilham o governo de Cristo durante mil anos (Ap 20.1-5). Nesse reinado milenar de Cristo e dos Seus santos, dá-se o cumprimento de declarações como Ap 5.10; 1 Co 6.2; Mt 19.28; Lc 22.30. Somente no fim do milênio, Satanás é lançado no lago de fogo (Ap 20.10) e a morte é finalmente destruída (Ap 20.14).

Uma das interpretações possíveis entende essa linguagem de modo realista, e aguarda duas etapas futuras na realização do propósito de Deus: uma no começo do milênio e outra no fim. Esse conceito é chamado pré-milenismo, porque espera um reino milenar de Cristo depois da Sua segunda vinda. Explica a expectativa do evangelho em termos de revelação progressiva. Dn 2 não prevê a era da Igreja; os evangelhos não prevêem a era do milênio; somente o Apocalipse oferece o esboço completo da consumação.

Outros insistem que há apenas uma etapa de consumação, e que a vinda de Cristo inaugurará a era por vir. A prisão de Satanás é a mesma de Mt 12.29; a "primeira" ressurreição não é física, mas espiritual (Jo 5.25; Rm 6.5); e o reino de Cristo e Seus santos é uma realidade espiritual presente (Ap 3.21; Hb 1.3; Ef 2.5-6). Essa interpretação é chamada amilenista, porque não espera um reino milenar depois da volta de Cristo. Os mil anos simbolizam todo o presente período de reinado de Cristo através da Igreja.

É freqüentemente esquecido que nessas duas interpretações o alvo final é o mesmo — a consumação do reino de Deus na era por vir. O debate diz respeito às etapas mediante as quais Deus cumprirá o Seu propósito redentor, e não ao caráter do propósito redentor de Deus.

A Esfera Presente. Pelo fato de o poder dinâmico do reinado de Deus ter invadido esta era maligna, foi criada uma esfera espiritual presente em que as bênçãos do reinado de Deus são experimentadas. Os redimidos já foram libertos do poder das trevas e trazidos para o reino de Cristo (Cl 1.13). Jesus disse que desde os dias de João Batista o reino de Deus tem sido pregado e que os homens entram nele com determinação violenta (Lc 16.16). Aquele que é menor na nova ordem do reino é considerado maior do que o maior na ordem anterior (Mt 11.11), porque desfruta as bênçãos que João Batista nunca conheceu. Outras declarações a respeito da entrada numa esfera presente de bênçãos encontram-se em Mt 21.31; 23.13.

Os aspectos presente e futuro do reino estão ligados inseparavelmente em Mc 10.15. O reino já chegou entre os homens, e suas bênçãos são oferecidas na Pessoa de Jesus. Aqueles que agora recebem essa oferta do reino com total confiança como a de uma criança entrarão no futuro reino escatológico da vida.

O Reino e a Igreja. O reino não é a Igreja. Os apóstolos andavam pregando o reino de Deus (At 8.12; 19.8; 28.23); é impossível colocar "igreja" no lugar de "reino" nessas passagens. Há, no entanto, uma relação indissolúvel. A Igreja é a comunhão dos homens que aceitaram a Sua oferta do reino, submeteram-se ao Seu domínio, e participaram das Suas bênçãos. O reino foi oferecido a Israel (Mt 10.5-6), que por causa do seu relacionamento prévio com Deus baseado na aliança, consistia em "filhos do reino" (Mt 8.12) — seus herdeiros naturais. A oferta do reino em Cristo, porém, foi feita

numa base individual, em termos de aceitação pessoal (Mc 3.31-35; Mt 10.35-37) em vez de ser feita em termos de família ou de nação. Como Israel rejeitou o reino, este lhe foi tirado e dado para um povo diferente (Mt 21.43), a Igreja.

Podemos, portanto, dizer que o reino de Deus cria a Igreja. O domínio redentor de Deus traz à existência um povo novo que recebe as bênçãos do reinado divino. Além disso, foi a atividade do domínio divino que trouxe o julgamento contra Israel. Individualmente, o reino significa ou salvação ou julgamento (Mt 3.11); historicamente, o reino de Deus efetivou a criação da Igreja e a destruição de Israel (Mt 23.37-38). É provavelmente este o significado de Mc 9.1: dentro do período de vida dos discípulos, o reino de Deus seria visto manifestando o seu poder, ao trazer um julgamento histórico contra Jerusalém e ao criar o povo novo, a Igreja. Paulo anunciou a rejeição de Israel e a salvação dos gentios (1 Ts 2.16; At 28.26-28). Entretanto, a rejeição de Israel não é permanente. Depois de Deus ter visitado os gentios, enxertará Israel outra vez no povo de Deus, e "assim todo o Israel será salvo" (Rm 11.24-26), receberá o reino de Deus e participará das suas bênçãos (veja Mt 23.39: At 3.19-20).

O reino também age através da Igreja. Os discípulos pregavam o reino de Deus e operavam sinais do reino (Mt 10.7-8; Lc 10.9, 17). Os poderes do reino atuavam neles e através deles. Jesus disse que Ele daria à Igreja as chaves do reino dos céus, com poder para ligar e desligar (Mt 16.18-19). O significado das chaves é ilustrado em Lc 11.52. Os escribas tinham levado embora a chave do conhecimento, *i.e.*, a interpretação correta do AT. A chave do entendimento do propósito divino tinha sido confiada a Israel; mas os escribas tinham interpretado tão erroneamente os oráculos divinos que lhes foram entregues (Rm 3.2), que, quando o Messias veio com uma nova revelação do reino de Deus, nem eles entraram, nem permitiram que outros entrassem. Essas chaves, juntamente com as bênçãos do reino, devem ser dadas ao novo povo de Deus que, ao pregar as boas novas do reino, será o meio de ligar os homens aos seus pecados, ou de desligá-los dos mesmos. Na realidade, os discípulos já tinham usado essas chaves e exercido essa autoridade, trazendo aos homens a dádiva da paz ou pronunciado o julgamento divino (Mt 10.13-15). O reino é o ato de Deus. Entrou no mundo em Cristo; opera no mundo através da Igreja. Quando a Igreja tiver proclamado o evangelho do reino em todo o mundo, como testemunho a todas as nações, Cristo voltará (Mt 24.14) e trará o reino em glória.

G. E. LADD

Veja também IGREJA, A.

Bibliografia. G. Dalman, *The Words os Jesus*; G. Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church*; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment*; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*; A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*; K. L. Schmidt *et al.*, *TDNT*, I, 564ss.; B. Klappert, J. P. T. Zabatiero, *NDITNT*, 131ss.; A. Robertson, *Regnum Dei;* R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*; G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*; G. E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* e *Jesus and the Kingdom*; R. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition.*

RELATIVISMO. O relativismo radical é (1) uma teoria epistemológica que nega qualquer conhecimento humano objetivo e universalmente válido, e afirma que o significado e a verdade variam de pessoa para pessoa, de cultura para cultura, e de época para época; (2) uma teoria metafísica que nega quaisquer realidades imutáveis tais como energia, espaço, tempo, leis naturais, pessoas ou Deus, e afirma que todos os significados concebíveis dependem das atividades, acontecimentos, eventos, processos ou

relacionamentos em que os observadores são participantes mutáveis; e (3) uma teoria ética que nega quaisquer princípios morais imutáveis normativos para as pessoas em toda situação; tendo eles, portanto, validade limitada. A partir desses três campos, o relativismo permeia todo campo da experiência e conhecimento relevantes do homem.

O relativismo limitado considera o relativismo radical auto-contraditório e errado nas suas negações absolutas de qualquer verdade absoluta, porém exata na sua asseveração de que boa parte do conhecimento humano é condicionada e orientada por incontáveis variáveis. No entanto, a revelação divina geral deixa claro para todas as pessoas as verdades imutáveis a respeito da natureza de Deus e, em especial, os planos imutáveis de Deus para as pessoas mutáveis em culturas mutáveis dentro da história. Embora as pessoas finitas e caídas não possam inventar verdades imutáveis, podem descobri-las e recebê-las mediante a revelação e capacitação divinas. Dessa maneira, podem conhecer princípios, planos e propósitos imutáveis, como também o significado de eventos sem igual e definitivos, com validade objetiva.

A cognição humana realmente ocorre em meio a incontáveis variantes culturais: subjetivamente (Kierkegaard), psicologicamente (Freud), moralmente (Fletcher), economicamente (Marx), politicamente (Reinhold Niebuhr), historicamente (H. Richard Niebuhr; W. Dilthey), educacionalmente (Dewey), religiosamente (Cobb, Starcke, Watts), antropologicamente (Kraft) e estilisticamente (Ricouer). Como resultado do impacto caleidoscópico destas e outras variáveis influentes, os relativistas radicais negam a existência de qualquer verdade invariável e absoluta a respeito das coisas em si.

De modo geral, a consciência cada vez maior dessas variantes culturais tem tido valor relevante para os campos da interpretação e da comunicação. Para entenderem a *intenção* de pessoas de outras culturas, os intérpretes agora reconhecem que é crucial a procura de identificação compreensiva com elas, em termos das suas próprias pressuposições e raízes históricas. Tal compreensão transcultural é igualmente indispensável se queremos comunicar-nos com pessoas de outras culturas em termos das suas próprias categorias de pensamento e expressões verbais. No entanto, modos aperfeiçoados de captar e comunicar o significado não resolvem as questões sobre a verdade objetiva.

Não se chegou a um acordo quanto ao grau de influência que as variáveis operam sobre os conhecimentos humanos. Segundo os deterministas, estando presente um certo conjunto de condições no cérebro de uma pessoa, nenhuma outra coisa poderia acontecer. Todo o conhecimento é relativo, embora a totalidade do conhecimento e do comportamento humanos esteja predisposta a respostas habituais diante de certos conjuntos de estímulos, esse condicionamento "fica um pouco aquém da determinação total". No entanto, considera-se que todas as asseverações são determinadas pelo tempo e pela cultura (Kraft).

Outros consideram as pessoas não somente como organismos físicos, mas também como mentes, almas ou espíritos, com poderes de auto-determinação e auto-transcendência. Daí, seu conhecimento de modo algum é determinado pelo tempo, e eles são agentes responsáveis pelas suas próprias ações (Thomas Reid, J. Oliver Buswell, Jr.). Os existencialistas afirmam que a humanidade é livre da determinação externa, bem como da auto-determinação interna, através de um ego de natureza imutável que lhe é dado. Para ser autenticamente livre, a pessoa deve, na realidade, exercer uma liberdade arbitrária independentemente das predisposições culturais e das escolhas habituais do passado. Parece mais provável que alguns conhecimentos sejam predispostos pelas influências culturais e conhecimentos criativos da pessoa, simplesmente ocasionados pela sua situação.

O Relativismo Radical. Se as variantes culturais e psicológicas determinam, predispõem ou ocasionam certas crenças metafísicas, os relativistas radicais pouco sabem a respeito da natureza das pessoas ou das coisas como termos ou entidades em si mesmas, e muita coisa a respeito das relações, funções e processos. As coisas e as pessoas são aquilo que elas fazem. Pessoas distintas e únicas são reduzidas a influências, relações, eventos ou acontecimentos (Arthur F. Bentley). A teologia relacional também tenta libertar as pessoas da tirania dos absolutos, mas pode diminuir o valor de uma pessoa como tal.

No relativismo monista oriental, as pessoas não são realidade, mas são mera *maya* (ilusão) enquanto podem ser distinguidas do Um. As diferenciações entre pessoas distintas com que se tem relacionamentos são feitas não pela natureza, mas pelas asseverações conceptuais humanas que distinguem os sujeitos dos predicados. Por isso, todas as proposições são ilusórias e estão relacionadas aos pontos de vista daqueles que as asseveram. Na "realidade", as pessoas, tais como gotas de orvalho, deslizam para dentro do mar brilhante, e a parte nunca mais será diferenciada do todo. Visto que tudo que se pode conceber é relativo, não permanece nenhum objetivo concreto e duradouro pelo qual se deve lutar, e o resultado é o niilismo. Nenhuma natureza pessoal pode permanecer por si mesma, e não se pode fazer nenhuma distinção duradoura entre o certo e o errado. Os conflitos morais são uma enfermidade da mente que deveria ter cultivado uma leve indiferença. As decisões têm de ser tomadas sem que a pessoa tenha a mínima compreensão de como se decide (Alan Watts).

O relativismo radical, o relacionismo ou a contextualização, termina em amoralidade, "fatalismo asiático", falta de sentido e niilismo. Além disso, o relativismo radical é uma contradição em si. Declara-se que toda asseveração humana é vinculada ao tempo e à cultura, mas a asseveração de que "tudo é relativo" é considerada universal e necessária. O relativismo nega de modo absoluto quaisquer absolutos — e absolutiza a relatividade.

O Relativismo Limitado. Formas menos redutivas e mais abertas de encarar a existência humana relevante reconhecem não apenas as diferenças entre as culturas, como também as semelhanças. Kraft faz alusão a mais de setenta e três constantes nas sociedades humanas, num capítulo sobre a comunalidade humana, mas termina aquele capítulo com um só critério para avaliar os sistemas culturais: sua eficiência ou suficiência para satisfazer as necessidades pessoais, sociais e espirituais. As formas de uma cultura, inclusive a cultura do missionário cristão, são julgadas exclusivamente em termos da sua utilidade pragmática. Utilidade para que propósito? Soa bonito dizer: "para relacionar os seres humanos corretamente com Deus". Mas tendo asseverado que cem por cento do pensamento conceptual humano é determinado pelo tempo, Kraft não possui critérios imutáveis com os quais possa fazer a distinção entre a experiência religiosa falsa e a autêntica conversão a Cristo. Experiências que parecem ter equivalência dinâmica podem vir de Satanás, que se transforma em anjo de luz. As provas da experiência cristã autêntica, segundo as Escrituras, incluem asseverações conceptualmente equivalentes a respeito da natureza de Cristo, o Verbo (Palavra) eterno que Se fez carne (Jo 1.1-8; 20.31; 1 Jo 4.1-3; 2 Jo 9). Os teólogos relacionais e funcionais, sucumbindo diante do relativismo, subvertem a validade conceptual imutável da revelação universal de Deus na natureza e da revelação especial, nos ensinos do Cristo encarnado e dos porta-vozes proféticos e apostólicos inspirados.

Quais verdades transculturais, pois, são conhecidas através da revelação geral? (1) As pessoas são humanas. As pessoas em todos os lugares, em todas as culturas, têm sido, são e serão humanas. Apesar das tendências desumanizantes e

despersonalizantes em direção contrária, as pessoas são sujeitos, e não meros objetos e, como agentes, participam de modo responsável das comunidades, para alcançarem alvos e objetivos em comum. (2) As pessoas têm direitos e responsabilidades inalienáveis. Por mais que sejam diferentes em termos físicos, econômicos, educacionais, políticos, sociais ou religiosos, as pessoas têm direito à mesma solicitude e ao mesmo respeito. (3) As pessoas merecem a justiça. Qualquer que seja a situação, e sempre que as pessoas são tratadas com injustiça, clamam contra essa injustiça. (4) As pessoas injustas precisam de uma anistia justa e de um amor santo que perdoa. (5) As pessoas devem ser intelectualmente honestas e fiéis às informações da realidade existentes. Não devem dar falso testemunho contra os outros. (6) Para que a sociedade humana, a confiança mútua e a comunicação tenham sentido, as pessoas devem ser logicamente não-contraditórias nos seus pensamentos, conversas e escritos. O conhecimento e a experiência humana relacionam-se não somente com as variáveis culturais, como também com esses fatores invariáveis da moralidade, do fato e da lógica.

Argumentar a favor de um só absoluto, o amor, conforme fez Joseph Fletcher, é desconsiderar a amplidão da inteligência e da sabedoria do Criador. Argumentar que os dados fatuais são absolutos em si, como fazem o cientismo e o positivismo nas suas várias formas, deixa de considerar as fidedignas palavras do Logos no tocante à moralidade, ao pecado e à salvação, e menospreza Sua própria integridade como Alguém que não pode desmentir nem contradizer a Si mesmo. Mas argumentar em favor dos absolutos lógicos por si, conforme podem fazer os racionalistas, torna as pessoas cegas diante dos dados fatuais da experiência, diante do perigo do autismo, da injustiça e da irresponsabilidade nesses dias de proliferação nuclear.

A Necessidade de Absolutos. A invocação da verdade, em contraste com a mera opinião desinformada, deve ser justificada com base em algo mais do que os sentimentos de convicção subjetivos ou comunitários. Conforme Gordon Kaufman argumenta, qualquer invocação da verdade envolve a invocação da validade objetiva. Embora hesite em afirmar a crença nos absolutos, Kaufman reconhece que o conhecimento objetivamente válido transcende o pensamento e o sentimento propriamente ditos, em três direções — a suposição prévia, a universalidade e a interconexão lógica. A estas, ele chama de "absolutos funcionais". Visto que funcionam como absolutos lado a lado com a justiça e o amor, com a honestidade intelectual e o valor humano, para tornar a vida possível e relevante, por que não chamá-los de absolutos?

Como Agostinho percebeu, reconhecer verdades imutáveis no meio das experiências humanas mutáveis é reconhecer ontologicamente sua origem e referência imutáveis. Paul Tillich também viu que todos os absolutos desse tipo apontam para além de si mesmos, para um Absoluto todo-abrangente. Infelizmente, o conceito da Existência que Tillich sustentava despersonalizava o Logos vivo e dinâmico das Escrituras.

Os cristãos podem argumentar que a explicação mais coerente tanto das variáveis quanto das invariáveis na experiência humana relevante, é o Deus pessoal, vivo, moral, justo, amoroso, fiel e verdadeiro revelado não somente no mundo, na história e na natureza humana, mas de modo mais significante, no Jesus da história e nos ensinos das Escrituras. Embora as pessoas finitas e caídas talvez não consigam descobrir verdades objetivamente válidas e normativas por conta própria, como portadoras da imagem de Deus, através da graça geral ou especial poderão ser capacitadas para recebê-las. Mediante a revelação geral da parte do Deus absoluto, as pessoas descobrem a respeito dos princípios morais de Deus que visam a justiça na sociedade

e, mediante a revelação especial, descobrem a respeito dos planos e propósitos amorosos de Deus para pessoas injustas. O Deus vivo não é determinado pelos processos relativos do tempo, do espaço, da energia e da humanidade. As pessoas e a natureza estão relacionadas a Deus, dependem dEle e são condicionadas por Ele.

É muito comum os relativistas religiosos radicais afirmarem que as pessoas podem ter uma experiência com Deus embora não haja possibilidade de obterem nenhuma verdade conceptual nem proposicional a respeito de Deus. Até mesmo as palavras de Jesus e da Bíblia, dizem eles, são ligadas à epoca e à cultura. Podem ser entendidas somente como indicações não cognitivas. Tal relativismo religioso, por mais zeloso que seja, deixa de dar o valor devido ao fato de a humanidade ter sido criada à imagem de Deus, e de ela ter sido renovada à imagem divina a fim de conhecer a Deus de modo conceptual (Cl 3.10). Os seres humanos, por terem sido criados para conhecerem o Criador e Redentor que é imutável na Sua essência, atributos e planos para o espaço e o tempo, e para terem comunhão com Ele, mesmo em meio a um mar de relativismo, podem receber alguns absolutos expressos, mediante a revelação e iluminação divinas.

As negações da revelação proposicional também podem ser resultado de uma falta de percepção de que tudo na experiência mutável e imutável está relacionado ao Logos de Deus (Jo 1.1-3). O Logos divino é eterno e distinto do universo, mas não limitado a uma eternidade intelectualmente diversa, como no misticismo oriental. O Logos divino é imanente, governa a natureza e as pessoas, mas não está limitado aos processos naturais, como no caso do liberalismo. O Logos divino encarnou-Se como uma pessoa verdadeiramente humana, mas não está limitado a encontros pessoais não-cognitivos, como no caso da neo-ortodoxia. O Logos divino foi registrado nas Escrituras, mas não está limitado a um mero biblicismo como defende uma ala extrema do fundamentalismo. Em suma: o Logos de Deus é transcendente e imanente, encarnado e registrado nas Escrituras como defende a teologia ortodoxa clássica.

Uma apologética que verifica os absolutos do Logos divino, da revelação geral, da revelação encarnada e da revelação registrada nas Escrituras não é em si mesma outro absoluto. Ninguém precisa ser divino, nem um porta-voz inerrante de Deus, para perceber a veracidade da sabedoria, do poder de Deus e da moralidade no mundo, da Sua impecabilidade em Cristo e da revelação divina nas Escrituras. Os israelitas não se tornaram autônomos ao fazerem distinção entre os profetas verdadeiros e os falsos. Averiguar as credenciais de um cirurgião não é supor-se mais sábio e capaz na prática da cirurgia do que o especialista. Conhecendo as incontáveis variáveis que a mente humana precisa enfrentar, não ficamos surpreendidos quando os apologistas cristãos francamente reivindicam nada mais do que uma probabilidade esmagadora, acima de qualquer dúvida razoável.

Semelhantemente, os cristãos reivindicam apenas certos graus de probabilidade para suas interpretações e aplicações das verdades proposicionais divinamente reveladas. Afirmar que o entendimento divino na eternidade é absoluto não é afirmar que o entendimento que algum crente tem da revelação em um determinado momento do seu crescimento no conhecimento e na graça é absoluto. Segue-se o resultado exatamente oposto. Asseverar que a revelação divina é absoluta quanto ao propósito pretendido e aos padrões de exatidão em relação à finalidade para a qual foi escrita é negar a qualidade absoluta dos pronunciamentos dos governos, das escolas públicas, das Nações Unidas e das instituições religiosas. A iluminação divina não resulta em inerrância.

Embora nenhuma interpretação das Escrituras conforme nos foram transmitidas possa ser considerada absoluta, algumas interpretações são mais embasadas do que outras em dados relevantes, princípios hermenêuticos válidos e critérios sadios da

verdade. As verificações e comparações mais confiáveis quanto às várias hipóteses interpretativas são critérios tirados dos invariáveis achados na revelação especial: sua gramática, seu contexto literário, o propósito do autor, o contexto histórico e cultural, e o contexto teológico mais amplo. Além disso, deve ser possível vivermos com integridade segundo aquela interpretação, tratando as pessoas como gente, e não como objetos, respeitando os seus direitos, tratando-as com justiça e perdoando as suas injustiças.

Danos incalculáveis têm sido feitos em nome do cristianismo por pessoas que absolutizaram suas interpretações relativas da vida ou das Escrituras. De acordo com o AT, os profetas presunçosos que alegavam proclamar a Palavra de Deus às pessoas, mas sem a autorização divina, estavam sujeitos às mais severas penalidades. Que Deus livre os evangélicos hoje de ministérios proféticos tirados da revelação divina de modo não válido. O presente argumento a favor dos absolutos revelados não deve ser interpretado no sentido de justificar a absolutização das idéias meramente humanas, por melhores que sejam.

De modo semelhante, danos inestimáveis têm sido feitos à causa de Cristo e das Escrituras por aqueles que têm relativizado os absolutos divinamente revelados, que têm validade objetiva para todas as pessoas de todas as culturas. Ou o cristianismo é verdadeiro para todas as pessoas, ou não é verdadeiro para ninguém. Podemos ter confiança em nosso conceito das doutrinas principais do cristianismo e das realidades às quais se referem, quando as nossas interpretações baseiam-se em numerosas passagens relevantes e abrangentes das Escrituras, têm o apoio de intérpretes ao longo de toda a história da igreja, e o Espírito Santo testificando ao nosso íntimo o ensino da Palavra. Nesse caso, podemos confiar nas realidades deduzidas e pregar com júbilo as grandes doutrinas da fé.

Numa época em que reina o relativismo radical, os discípulos do Senhor, que é o mesmo ontem, hoje, e para sempre, montam guarda contra os ataques à fé cognitiva confiada de uma vez por todas aos santos (Jd 3) com mansidão, respeito e uma consciência limpa (1 Pe 3.15-16).

G. R. LEWIS

Veja também APOLOGÉTICA; CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEOLOGIA; REVELAÇÃO GERAL; CONHECIMENTO; VERDADE; BÍBLIA, AUTORIDADE DA; CRISTIANISMO E CULTURA; ÉTICA SITUACIONAL.

Bibliografia. A. F. Bentley, *Relativity in Man and Society*; G. W. Bromiley, "The Limits of Theological Relativism," *CT*, 24 de maio, 1968, 6-7; J. B. Cobb, Jr., *Christ in a Pluralistic Age*; R. J. Coleman, *Issues in Theological Conflict*; B. A. Demarest, *General Revelation*; J. W. Dixon, Jr., *The Physiology of Faith: A Theory of Theological Relativity*; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*; G. Kaufman, *Relativism, Knowledge and Faith*; C. H. Kraft, *Christianity in Culture*; M. Kransz e J. W. Meiland, eds., *Relativism Cognitive and Moral;* G. R. Lewis, "Categories in Collision?" in *Perspectives on Evangelical Theology*, e *Testing Christianity's Truth-Claims*; F. Schaeffer, *How Should We Then Live?* B. F. Skinner, *Back to Freedom and Dignity*; J. S. Spong, "Evangelism When Certainty Is an Illusion," *CCen,* 6-13 jan., 1982, 11-16; W. Starcke, *The Gospel of Relativity*; P. Tillich, *My Search for Absolutes*; D. Turner, *The Autonomous Man.*

RELIGIÃO CIVIL. Também chamada religião cívica, pública ou política, a religião civil refere-se à aceitação generalizada por um povo de um conjunto de traços político-religiosos ligados à história e ao destino da sua nação. Serve para relacionar a sua sociedade com o âmbito do significado último, possibilita a auto-interpretação da

sociedade e funciona como o simbolismo integrante da nação. É a "religião operante" de uma sociedade (Will Herberg), o sistema de rituais, símbolos, valores, normas e lealdades que atuam na vida contínua da comunidade e que lhe fornecem um senso abrangente de união que transcende todos os conflitos e diferenças internos. Uma religião civil é característica por referir-se ao poder dentro do Estado, contudo transcende aquele poder ao focalizar-se nas condições últimas. Teoricamente, fornece tanto a justificativa para o poder como uma base para criticar aqueles que o exercem. A fé "civil" deve, em certo sentido, ser independente da igreja como tal; de outra forma, será uma mera legitimação do Estado pela igreja. Deve ser também genuinamente uma "religião"; caso contrário, será apenas um nacionalismo secular (Phillip Hammond). Requer uma "teologia civil", porque esta oferece à sociedade um significado e um destino, interpreta a experiência histórica e fornece um senso de dinamismo, unicidade e identidade (Maureen Henry). Reduzida aos seus fundamentos, a religião civil significa que o estado utiliza um consenso de sentimentos, conceitos e símbolos religiosos — direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente — visando seus próprios propósitos políticos. Os comentaristas consideram-na uma fé religiosa "geral" e a contrastam com a fé "particular" de grupos sectários ou denominacionais, que conseguem a lealdade de apenas um segmento da população.

Embora as características comumente associadas com a religião civil remontem até ao passado distante, à antiguidade clássica quando cada *polis* grega tinha seus próprios deuses, dogma e culto, Platão desenvolvesse as linhas gerais de uma teologia civil em *A República*, e o imperador romano funcionasse tanto como o sacerdote principal na religião do estado quanto como um objeto de adoração, o termo propriamente dito foi cunhado por Jean Jacques Rousseau em *O Contrato Social* (1762). Ele identificava a fé civil como algo que pudesse lidar com a diversidade religiosa e, ao mesmo tempo, firmar a lealdade do povo à sociedade civil, de modo que a paz social fosse conseguida e garantida depois de uma longa era de guerras destruidoras provocadas pelas diferenças religiosas. Foi somente nas décadas de 1950 e 1960, no entanto, que a religião civil veio a ser um tópico importante da discussão teológica. O catalisador que a impulsionou para o centro da atenção erudita foi um estudo apresentado pelo sociólogo Robert N. Bellah em 1965, que asseverava com ousadia: "Poucas pessoas têm percebido que realmente existe, lado a lado com as igrejas e bem claramente diferenciada delas, uma religião civil esmerada e bem institucionalizada nos Estados Unidos". O que se seguiu foi um debate caloroso quanto à natureza da fé pública, e até mesmo quanto à sua validade como conceito.

O problema chave era a definição, que continua como alvo de contenda e intensa confusão entre os estudiosos da religião civil. Russell E. Richey e Donald G. Jones procuraram resolver a dificuldade esboçando cinco significados gerais, essencialmente inter-relacionados entre si, propostos por vários escritores, especialmente aqueles que tratam do fenômeno norte-americano. São (1) a religião folclórica — a religião comum que emerge do espírito do povo e da história da sociedade, e que está em concorrência com a religião particularista; (2) a religião universal transcendente da nação — uma crença que a nação tem em comum, que condena os costumes folclóricos do povo e da nação, e que corrige as tendências idólatras em formas específicas do cristianismo e do judaísmo; (3) o nacionalismo religioso — a nação assume um caráter soberano, transcendente em si mesma, tornando-se objeto de adoração e glorificação; (4) a fé democrática — os valores humanitários da igualdade, liberdade e justiça que existem sem necessariamente depender de uma deidade transcendente ou de uma nação espiritualizada que represente a religião civil na sua máxima qualidade; (5) A piedade cívica protestante — a fusão entre o protestantismo e o nacionalismo no espírito

característico norte-americano, que se reflete no moralismo, individualismo, ativismo, pragmatismo e transformação do mundo em campo missionário.

Uma alternativa oferecida por Martin E. Marty propõe que há dois tipos de religiões cívicas: aquela que vê uma deidade objetiva e transcendente como o ponto de referência para o processo social (a nação sob a orientação de Deus) e aquela que ressalta a auto-transcendência nacional. Dentro destes tipos há duas abordagens — a "sacerdotal", que é celebrativa, afirmativa, e edifica a cultura, e a "profética", que é dialética mas tende a ser condenatória. Na primeira categoria, ele inclui Dwight Eisenhower como sacerdote e Jonathan Edwards, Abraham Lincoln e Reinhold Niebuhr como profetas. No grupo auto-transcendente nacional coloca Robert Welch, Richard Nixon e J. Paul Williams como sacerdotes, e Sidney Mead e Robert Bellah como profetas. Argumentando numa direção totalmente diferente, John Murray Cuddihy sustentava que a fé norte-americana nada mais é do que uma "civilidade religiosa", um código complexo de ritos que instrui as pessoas a serem religiosamente inofensivas, tolerantes e sensíveis para com as crenças de outras pessoas. John F. Wilson sugeriu que as ambigüidades no debate da religião civil têm sua origem nas "formas de análise misturadas de maneira não-crítica e na confusão de modelos por parte dos diferentes intérpretes", e delineou quatro "construções" principais, sendo que cada uma delas é baseada num conjunto distinto de premissas e de tradições intelectuais. Os modelos são: (1) social — enfatiza cada coletividade ou entidade social como sagrada; (2) cultural — orientado em direção à análise do funcionamento de um conjunto específico de valores em termos da interação entre os membros de uma determinada ordem da sociedade, ou seja: a união e coerência simbólicas de uma sociedade; (3) político — examina o papel do comportamento e crenças religiosos dentro de uma sociedade política; (4) teológico — coloca o conteúdo da religião pública em uma estrutura abrangente de significado que providencia normas para a ordem política, para a cultura geral e para a sociedade como um todo.

Embora seja óbvio que a religião civil seja um conceito extremamente vago e controvertido, escritores têm detectado as suas manifestações numa vasta gama de países e sociedades, especialmente na Inglaterra, na África do Sul, no Japão e nos Estados Unidos. A maior parte da atenção tem sido dedicada ao cenário norte-americano, onde apareceu uma religião civil que permitiu que a nação fosse entendida de maneira transcendente ao passo que, ao mesmo tempo, o pluralismo religioso floresceu nas raízes. Visto que havia uma necessidade de símbolos comuns para objetivos nacionais que nenhuma igreja individual poderia fornecer, e visto que as pessoas, sendo ou não membros de igrejas, sentiam-se livres para empregar símbolos religiosos, as chamadas instituições seculares e seus funcionários ocuparam um lugar de preeminência na religião civil. A ideologia que subjazia essa aliança entre a política e a religião era: (1) que Deus existe; (2) que a Sua vontade pode ser conhecida através de processos democráticos; (3) que a América do Norte tem sido o agente primário de Deus na história; e (4) a nação tem sido a principal fonte de identidade para os norte-americanos. Eles eram considerados como o povo escolhido de Deus que fez o êxodo para a terra prometida além do mar, que veio a ser uma cidade num monte, uma luz para as nações, proclamando a mensagem da democracia como a doutrina de salvação que levaria a humanidade à liberdade, prosperidade e felicidade. Evidências da fé civil incluem figuras bíblicas e referências ao Deus Onipotente e à providência que têm permeado os discursos e os documentos públicos dos líderes norte-americanos desde os tempos mais antigos, a bandeira da nação exibida com destaque nos santuários das igrejas, a inclusão de "sob a orientação de Deus" no Compromisso da Lealdade, e, acima de tudo, o lema nacional: "Confiamos em Deus".

Aqueles que apóiam a religião civil insistem que as idéias de transcendência e aliança tornam a nação responsável, constituem-se em cimento numa sociedade que de outra forma é heterogênea, desafiam o país a concretizar seus ideais mais nobres e servem como instrumentos nas mãos de líderes políticos sábios (tais como Lincoln e Martin Luther King, Jr.) para inspirar as pessoas a galgarem níveis mais altos de realização. Seus críticos a condenam por idolatrar a nação, por tentar os entusiastas patrióticos a distorcer e até mesmo falsificar a história nacional, a fim de fazê-la encaixar-se nos preconceitos da religião civil, de aviltar a dignidade de Deus reduzindo-O ao nível de uma deidade tribal, fornecendo uma ferramenta para os líderes públicos angariarem apoio para políticas e aventuras duvidosas, desconsiderando as necessidades das minorias subjugadas dentro da comunidade nacional. Muitas pessoas consideram que a fé evangélica, bíblica, é incompatível com a religião civil, mas não há consenso quanto a isso na comunidade protestante conservadora.

R. V. PIERARD

Bibliografia. R. V. Pierard e R. D. Linder, *Twilight of the Saints: Biblical Christianity and Civil Religion in America;* R. N. Bellah, *Beyond Belief* e *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*; R. N. Bellah e P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*; C. Cherry, *God's New Israel*; R. T. Handy, *A Christian America*; D. G. Jones e R. E. Richey, eds., *American Civil Religion*; M. E. Marty, *A Nation of Behavers*; S. E. Mead, *The Nation with the Soul of a Church*; J. Moltmann *et al.*, *Religion and Political Society*; T. D. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*; M. Henry, *The Intoxication of Power: An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology*; J. M. Cuddihy, *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste*; J. F. Wilson, *Public Religion in American Culture*; R. J. Neuhaus, *Time Toward Home: The American Experiment as Revelation*; E. A. Smith, *The Religion of the Republic*; E. L. Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role.*

RELIGIÃO COMPARADA. Embora seja possível encontrar a origem da religião comparada no pensador grego Xenófanes (século VI a. C.), que notou que cada povo tendia a retratar Deus à sua própria imagem, não foi senão no século XIX d. C. que começou o estudo sério das religiões comparadas. Sob a influência da teoria da evolução, alguns estudiosos acharam aquilo que acreditavam ser elos evolucionistas entre várias tradições religiosas. Os principais entre eles eram F. Max Müller, E. B. Taylor e J. G. Fraser. A disciplina obteve rápido reconhecimento acadêmico, e cátedras foram estabelecidas em várias instituições, notavelmente nas novas universidades da América do Norte. Na Grã-Bretanha, o assunto tendia a servir às necessidades do Império e estava estreitamente vinculado ao estudo dos idiomas asiáticos. Na Alemanha tomou a forma de história das religiões, que era considerada uma matéria auxiliar da teologia cristã. Nos Estados Unidos, sob a influência de instituições como a Universidade de Chicago, veio a ser um elemento importante na expressão do consenso liberal norte-americano. Como matéria para os estudos de bacharelado, a Religião Comparada tornou-se muito popular no fim da década de 1960 e no início da década de 1970, tendo como resultado a abertura de novos departamentos de estudos religiosos em muitas universidades na Grã-Bretanha e na América do Norte.

Na sua forma mais grosseira, a Religião Comparada pressupõe que todas as religiões são essencialmente uma. Dessa maneira, os Dez Mandamentos do judaísmo, os ensinos de Jesus, as Quatro Verdades Nobres do Budismo e vários códigos morais hindus são comparados para demonstrar que todos contêm um denominador comum tal como o mandamento do amor ao próximo. De modo semelhante, é freqüente argumentar que, a despeito das diferenças aparentes, todos os homens adoram a um

Ser Supremo. Apesar disso, o estudo sério de várias religiões tem revelado mais discordâncias do que concordâncias. Sendo assim, embora seja verdade que as donas de casa inglesas e as mulheres africanas em Uganda carreguem guarda-chuvas, essa informação nos conta muito pouco a respeito do estilo de vida dessas mulheres. Usar um guarda-chuva para proteger-se da chuva não é a mesma coisa que usá-lo para evitar a luz ofuscante do sol. Semelhantemente, a oração a Deus no cristianismo e a meditação no budismo talvez pareçam semelhantes, mas o objetivo de cada uma dessas práticas é muito diferente. Uma religião tal como o budismo de Teravada, na realidade, apresenta um argumento forte contra as formas grosseiras da Religião Comparada, porque essa religião rejeita a importância da fé em Deus e nega a existência de um eu individual. Como resultado de considerações como estas, o estudo da religião como fenômeno universal com uma variedade de expressões diferentes tornou-se cada vez mais complexo. Alguns estudiosos ainda mantêm o desejo de descobrir uma unidade subjacente, ao passo que muitos outros já abandonaram essa busca e preferiram o estudo de uma tradição religiosa específica que reconhecem não ter paralelo.

I. HEXHAM

Bibliografia. E. J. Sharp, *Comparative Religion*; M. Eliade e J. M. Kitagawa, eds., *The History of Religions*; N. Smart, *Reasons and Faiths.*

RELIGIÃO, RELIGIOSO. "Religioso" é, de modo geral, o adjetivo do substantivo "religião"; mas também é usado, sem o substantivo, num sentido especializado para indicar a associação com uma ordem monástica. Assim, um monge pode ser chamado um "religioso".

A quantidade das definições e o caráter freqüentemente contraditório que encontramos nas discussões modernas da religião sugerem que os estudiosos acham impossível formular uma definição universalmente aceita. A discussão confusa desse problema em J. H . Leuba: *God or Man?* ("Deus ou Homem?"), cap. 2, nem chega a oferecer uma idéia da variedade assustadora de definições oferecidas. A etimologia do termo não ajuda, não somente por ser incerta, como também porque nem *religare* nem *religere* lançam muita luz sobre o significado atual de "religião".

Muitas das definições sugeridas têm sido elaboradas para servirem a um propósito específico, *e.g.*, o propósito da psicologia ou da sociologia ou de alguma posição filosófica tal como o humanismo. Especialistas da área devem decidir se elas são adequadas para tais propósitos especiais; mas fica claro que eles não conseguem oferecer uma caracterização da religião que seja útil para propósitos mais gerais. Esse fato não precisa provocar confusões, se lembrarmos o seu propósito especial, bem como o fato de seu emprego estar limitado àquele propósito especial. No entanto, quando tal definição é empregada como se fosse adequada para algum outro propósito, o resultado é uma confusão. Nesse sentido, F. H. Bradley escreve: "Entendo que é um sentimento fixo de medo, resignação, admiração ou aprovação, não importa qual seja o objeto, desde que esse sentimento venha a atingir certa força e seja qualificado por um certo grau de reflexão" (*Appearance and Reality* — "Aparência e Realidade", p. 438n.). Essa definição pode ser ou não boa para os propósitos da psicologia, mas Bradley a emprega numa discussão que não se limita à psicologia. Essa confusão é muito comum.

O esforço no sentido de se chegar a uma definição isolando as características que as religiões reconhecidas têm em comum confronta-se com as seguintes dificuldades.

(1) Há casos extremos cuja inclusão ou exclusão determinará a definição resultante; *e.g.*, a inclusão do budismo original ou do marxismo entre os casos estudados removerá da definição uma menção de um objeto sobrenatural. Mas em qualquer caso, a decisão de incluir ou de excluir deve parecer arbitrária. (2) As características das várias religiões são tão diferentes entre si que talvez seja impossível, por esse método, descobrir quaisquer características em comum, ou, se fossem achadas, forçosamente seriam tão vagas que seu valor seria duvidoso. Note, por exemplo, na definição de Bradley citada acima, as expressões "certa força" e "certo grau de reflexão". Mesmo assim, aqueles que, por exemplo, chamam o marxismo de uma religião, a despeito do repúdio agressivo à religião feita por ele, acham, por certo, que pode-se conseguir uma definição satisfatória dessa maneira.

Talvez só seja possível conseguirmos uma definição satisfatória se confinarmos a atenção em uma ou poucas das religiões "superiores", tratando como deficientes e, portanto, não normativas as demais. Seria o caso de aplicar à religião o método proposto na filosofia por Bernard Bosanquet, a saber: que a realidade só pode ser corretamente entendida a partir da sua manifestação mais sublime. Naturalmente, não se poderia esperar que houvesse algo parecido com um acordo unânime quanto à base segundo a qual semelhante definição seria feita, mas pode-se esperar um acordo razoavelmente geral se a seleção não for demasiadamente rígida, e se essa seleção for passível de ser justificada. Semelhante método ofereceria, como características definitivas da religião, o reconhecimento de um poder superior, invisível; uma atitude de reverente dependência daquele poder no modo de viver; e ações especiais, *e.g.*, ritos, orações e atos de misericórdia como expressões e cultivo específicos da atitude religiosa.

A. K. RULE

Bibliografia. P. A. Bertocci, *Religion as Creative Insecurity*; C. J. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*; H. H. Farmer, *Revelation and Religion*; W. L. King, *Introduction to Religion*; E. C. Moore, *The Nature of Religion*; J. Oman, *The Natural and the Supernatural*; A. Toynabee, *An Historian's Approach to Religion*; A. G. Widgery, *What Is Religion?*

RELIGIÕES DE MISTÉRIO. Durante o período do NT e os períodos subseqüentes, as formas religiosas mais populares no mundo greco-romano eram as religiões de mistério. Algumas delas foram importadas do Egito e do Oriente, ao passo que outras eram nativas da Grécia. Os cultos tradicionais aos deuses olímpicos já não eram considerados capazes de satisfazer as necessidades espirituais da pessoa comum, e então elas apelavam àquelas religiões que ofereciam a salvação e uma vida de bem-aventurança após a morte. A imortalidade poderia ser obtida mediante a iniciação numa experiência secreta que visava salvar a alma depois da morte. Aristóteles dizia que os iniciados não haviam aprendido nada a menos que sentissem certas emoções e fossem levados a uma certa disposição mental. Cícero podia sustentar que Atenas não tinha dado ao mundo nenhuma instituição mais grandiosa do que aquela dos mistérios eleusinos. Forneciam uma razão para viver com alegria e morrer com esperanças melhores. Além disso, um modo civilizado de viver tinha sido estabelecido mediante os ritos que eram apropriadamente chamados "iniciação", visto que de fato ensinavam os inícios da vida. As mulheres em especial mostravam-se sensíveis à promessa de um futuro mais feliz, bem como a um maior reconhecimento e participação que recebiam nas religiões de mistério.

A essência dos mistérios residia no seu sigilo. Uma pessoa podia incorrer em pena

de morte por revelar os mistérios mediante fala, pantomina, dança ou pintura. Foi assim que a compreensão completa dos seus segredos pereceu com o último dos seus adeptos. Sua influência, no entanto permeava tão profundamente a sociedade antiga, que as linhas gerais podem ser reconstruídas com um grau considerável de certeza. Literalmente, milhares de alusões aos mistérios sobrevivem em forma de referências literárias, pinturas em vasos de cerâmica, relevos, afrescos, inscrições, estátuas funerárias e assim por diante. Somos ajudados ainda pelas confissões de alguns pais da igreja que haviam sido iniciados em uma ou mais formas de mistérios, embora seus relatos estejam longe de serem imparciais. Muitos trabalhos de investigação religiosa têm sido dedicados a esses mistérios antigos.

As celebrações nas estações próprias marcavam o nascimento e a morte dos deuses da vegetação, bem como as mudanças anuais nas forças da natureza. Os ritos místicos reencenavam um mito a respeito de um personagem divino que sofria algum tipo de violência, era pranteado e, depois, restaurado aos adoradores agradecidos em meio ao júbilo geral. Além da reencenação – que usualmente era acompanhada de música, danças e, às vezes, efeitos especiais formidáveis – havia peças representadas, palavras faladas, objetos revelados, um sacrifício oferecido e uma refeição sacramental compartilhada. Símbolos e atividades sexuais estavam presentes de modo significante. A morte, o casamento e a adoção pela deidade eram freqüentemente simulados e, em alguns casos, acreditava-se que o iniciado, dessa maneira, conseguia realmente a divindade. Embora o barulho e o tumulto desenfreado freqüentemente acompanhassem as etapas primárias da iniciação, o silêncio acompanhava o desvendamento final da verdade. No culto a Mitras, o iniciado devia colocar o dedo nos lábios, dirigir-se ao Silêncio como o símbolo do Deus vivo e imperecível, e orar: "Guarda-me, Silêncio". O clímax dos ritos eleusinos era, segundo se dizia, a exibição, em completo silêncio, de uma espiga de trigo recém-colhida. Visões beatíficas como essas garantiriam ao iniciado uma vida bem-aventurada no porvir.

Dentro dos mistérios, havia graus sucessivos de iniciação, nos quais a verdade podia ser percebida numa série progressiva. Em muitas ocasiões, Platão equiparou a descoberta da verdade filosófica a esses níveis de iniciação. Téon de Esmirna descreveu cinco etapas, das quais a primeira era a purificação. A segunda comunicava algum tipo de explicação do rito e uma exortação. Seguia-se uma revelação de um espetáculo sagrado, após o qual o iniciado era coroado com uma grinalda. Então vinha a etapa final, a felicidade de saber-se amado pelos deuses. O objetivo era, de fato, a participação na vida divina.

Cada um dos mistérios tinha seus aspectos distintivos, embora houvesse grandes semelhanças e muito sincretismo na antigüidade posterior. O mais famoso era o de Elêusis, cujo culto foi oficialmente adotado por Atenas. Centralizava-se em Deméter, a Mãe-Terra, e sua filha Perséfona, que foi raptada para o mundo dos mortos pelo deus deste, Hades. Ali, Perséfona, tornou-se esposa de Hades e rainha dos mortos. Cada ano, ela voltava por nove meses à sua mãe, que então fazia crescer o trigo e devolvia à terra a sua fertilidade. Deméter, que trazia sua dádiva de agricultura e de civilização, ordenou a Elêusis que estabelecesse os ritos dela, aos quais qualquer pessoa que falava grego – até mesmo mulheres e escravos – podia ser admitida. O culto a Ísis narrava de novo como Ísis, aflita, procurava seu marido Osíris, que tinha sido morto e esquartejado pelo malvado Sete. O culto, estreitamente associado com o Egito, celebrava a descoberta dos membros espalhados do deus e a sua restauração à vida. Apuleio descreveu sua própria iniciação nos mistérios de Ísis em Corinto. Um culto que desfrutava popularidade frenética junto às mulheres era o de Dionísio, com seu estado alterado de consciência e sua fuga da vida no lar. Celebrados geralmente à noite, os

ritos destacavam as danças nas montanhas, o uso de vinho e ocasionalmente de drogas, a loucura extática, a inversão dos sexos, a promiscuidade, os gritos rituais, a música de flautas e de castanholas, e em tempos mais antigos, a dilaceração de animais selvagens que eram comidos crus. Alguns desses ritos eram acessíveis somente às adeptas, que eram chamadas "mênades", ou mulheres loucas. O culto a Mitras, freqüentemente abraçado pelos soldados romanos, só admitia homens. Os homens adoradores de Cibele, a grande mãe dos deuses, às vezes se castravam no frenesi dos seus ritos, e a deusa era servida por sacerdotes eunucos. Tanto o culto a Cibele quanto a Mitras empregavam a prática do *taurobolium*, o sacrifício de um touro, cujo sangue gotejava através de uma grelha sobre o adorador que ficava embaixo. O cantor Orfeu, que conseguia descer ao mundo dos mortos e voltar à terra, recebeu o crédito por ter instituído vários mistérios. Pequenos grupos adotavam uma teologia "órfica" que se centralizava na purificação e nos meios pelos quais a alma pudesse escapar ao túmulo-prisão do corpo e subir até o domínio dos bem-aventurados.

Os autores cristãos e pagãos denunciavam igualmente alguns dos elementos grosseiros e bárbaros associados com os mistérios. É possível que em algumas raras ocasiões até mesmo sacrifícios humanos tenham feito parte deles. Clemente de Alexandria reclamou que os mistérios davam instruções em "artimanhas adúlteras" e que elas consistiam em assassinatos e enterros. W. M. Ramsey sugeriu que o iniciado era primeiramente exposto a cenas sórdidas de estupro e violência, e depois, a visões de tranqüilidade, civilização e produtividade. Especialmente depois da vinda do cristianismo, os mitos que relatavam os muitos vícios dos deuses e as práticas mais ofensivas foram espiritualizados e transformados em alegorias de uma natureza mais sublime. Muitos aspectos do cristianismo foram adotados nos mistérios da antigüidade posterior. O conceito da ressurreição, por exemplo, não é atestado nesses cultos a não ser depois do século I d. C.

Os eruditos têm sido apressados em notar as semelhanças entre o cristianismo e as religiões de mistério. Deve-se observar que o cristianismo baseia-se em uma pessoa histórica, ao passo que os mistérios se baseavam em mitos de deuses cujas experiências eram repetidas anualmente. Os mistérios, em sua maioria, eram destituídos de uma revelação escrita e constantemente sujeitos a mudanças. Mesmo assim, o cristianismo deve alguma coisa à religião dos mistérios. Pais da igreja tais como Eusébio, Justino Mártir e Inácio sustentavam que os mistérios eram uma etapa preparatória na iluminação cristã. Assim como Filo de Alexandria explicava o judaísmo em termos de religião grega de mistérios, Paulo também declarava que falava a sabedoria de Deus em mistério (1 Co 2.7). Exemplos de conceitos dos mistérios aplicados à verdade cristã podem ser encontrados em Cl 1.26-2.8; Rm 16.25-26; 1 Co 15.42-49; Fp 3.12, 15. 2 Pe 1.16 contrasta as práticas da iniciação com aquelas que eram usadas na revelação cristã. Aqui, como ocorre em outros textos, a linguagem técnica é emprestada dos mistérios. Embora seja possível que tenha havido semelhantes empréstimos de conceitos e de linguagem no NT, os próprios vestígios da religião pagã eram vigorosamente denunciados. Há numerosas indicações no sentido de que muitos membros da congregação de Corinto eram recém-convertidos que vieram dos cultos dos mistérios, e que ainda estavam apegados aos costumes antigos tais como embriaguez cerimonial, fornicação, participação nas festas dos ídolos, o clamor barulhento na adoração e os gritos rituais das mulheres. Foi um sincretismo do cristianismo com as religiões de mistério que, segundo Hipólito e outros, produziu as heresias conhecidas como o gnosticismo.

R. C. KROEGER e C. C. KROEGER

Veja também GNOSTICISMO.

Bibliografia. U. Bianchi, *The Greek Mysteries*; F. Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism;* M. Detienne, *Dionysos Slain*; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 vols.; J. Godwin, *Mystery Religions in the Ancient World*; J. G. Griffiths, *The Isis Book*; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*; S. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World*; C. Kerenvi, *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*; G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic Age*; A. D. Nock, *Conversion e Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*; W. F. Otto, *Dionysus: Myth and Cult*; W. M. Ramsay, "The Relation of St. Paul to the Greek Mysteries," in *The Teaching of St. Paul in Terms of the Present Day*; M. I. Rostovtzeff, *Mystic Italy*; M. H. Vermaseren, *Cybele and Attis*; R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World;* G. Finkenrath, *NDITNT*, IV, 389ss.

RELÍQUIAS. Objetos conservados como memoriais da vida terrestre dos santos, de Maria ou de Jesus, inclusive seus corpos e itens que tenham tido contato com eles.

Nas tradições Católica e Ortodoxa, as relíquias funcionam tanto como lembranças daqueles que viveram e morreram pela sua fé, quanto como meios de comunhão com pessoas veneráveis, porque considera-se que parte da graça que enchia as suas vidas permanece nos objetos que continuaram a existir, sendo evidenciada pelos milagres associados às relíquias. As sugestões bíblicas em relação ao poder das relíquias podem ser detectadas nas narrativas a respeito dos ossos de Eliseu (2 Rs 13.21) e dos lenços e aventais do uso pessoal de Paulo (At 19.12).

A crença nas relíquias espalhou-se amplamente entre os cristãos até ao século IV, e recebeu aprovação de pais ilustres tais como Ambrósio, Agostinho e Crisóstomo. Inicialmente, essa crença focalizava-se nos sepulcros dos mártires, que vieram a ser os locais preferidos para a construção de igrejas. Mais tarde, levou à trasladação de objetos dos sepulcros, inclusive ossos e panos (*brandea*), para serem postos em relicários em outros lugares. O Sétimo Concílio Ecumênico decretou que nenhuma igreja nova poderia ser consagrada sem ter relíquias no seu altar. As relíquias também eram colocadas em relicários portáteis para serem usadas nas procissões e nos milagres de cura e proteção.

O culto às relíquias expandiu-se enormemente na Idade Média, levando a uma multidão de romarias e a inevitáveis superstições e abusos comerciais. Isso acontecia especialmente no Ocidente Católico, em contraste com o Oriente Ortodoxo, onde a veneração das imagens assumia precedência sobre as relíquias. Tomás de Aquino resumiu a base lógica católica quando afirmou que, visto que todos os santos eram templos do Espírito Santo na terra, seus rostos mortais (relíquias) continuavam sendo instrumentos do Espírito depois da glorificação daqueles santos. Dessa maneira, o corpo do santo merece honra especial, e as relíquias são mais veneráveis do que as imagens. Apesar disso, semelhante honra deve ser somente da veneração, e nunca de adoração, que somente Deus merece; além disso, o poder da relíquia é nada mais do que o poder de Deus outorgado ao santo.

Os precursores do protestantismo, Hus e Wycliffe, denunciaram o culto às relíquias como idolatria, e os Reformadores ecoaram essas críticas. Calvino, notando que a preservação das relíquias leva inevitavelmente a sua adoração, insistiu na remoção "desse costume pagão". O Concílio de Trento confirmou a veneração das relíquias conforme a tradição já havia estabelecido. A lei canônica católica agora regulamenta as relíquias através da Congregação dos Ritos, exigindo que as relíquias sejam autenticadas por certificado episcopal, e proibindo a sua venda.

P. D. STEEVES

Bibliografia. J. Calvino, "Inventory of Relics," In *Tracts and Treatise on the Reformation of the Church; Canons and Decrees of the Council of Trent, Session XXV, in The Creeds of Christendom*, ed. P. Schaff, II, 201-5; *NCE*, XII, 234-40; W. Smith, *Dictionary of Christian Antiquities*, II, 1768-78; H. Thurston, *HERE*, XI, 51-59.

REMANESCENTE. A tradução de várias palavras no AT, das quais apenas duas são de relevância aqui: *yātar* com seu substantivo *yeter* e *šā'ar* com seus derivados *š*^{e}*'ār* e *š*^{e}*'ērît*. Os equivalentes no NT, *loipos* e *leimma* com suas formas compostas são infreqüentes. Na maioria dos casos, essas palavras são usadas com sentido literal, de modo que se explicam a si mesmas. Referem-se meramente a coisas ou pessoas que sobram depois da fome, conquista, divisão, passagem de tempo, etc. Nos Livros Proféticos, porém, a esperança prometida para aqueles que restassem depois da queda de Jerusalém não se limitou a uma promessa de preservação para os poucos remanescentes. Mais do que isso, essa esperança cristaliza-se numa promessa para o núcleo da nação que seria preservado em todas as vicissitudes e, no final, devolvido para a sua terra e para uma condição de bem-aventurança nos tempos messiânicos. Para esse conceito, usa-se principalmente a palavra *š*^{e}*'ērît*.

O pensamento talvez remonte até Dt 4.27, onde a promessa é dada àqueles que sobrassem depois da dispersão, que seriam novamente abençoados se buscassem o Senhor. Isaías deu a um dos seus filhos o nome de Sear-Jasube — "Um resto voltará" (Is 7.3; 8.18). Em 10.21, a expressão é interpretada no sentido de que o remanescente retornará a Deus, referindo-se talvez ao reavivamento nos dias de Ezequiel. Em 11.10-16, no entanto, há referência a uma "segunda" volta da dispersão, em que os gentios estarão juntos. A citação em Rm 15.12 nos dá a certeza de que esse texto não se refere à volta da Assíria nem da Babilônia, mas a uma segunda volta na era messiânica.

Em Mq 4.7; 5.7-8; 7.18, o "restante de Jacó" é praticamente um nome para Israel nos dias futuros. Em Jeremias, o remanescente é usado com referência à volta do cativeiro da Babilônia em 42.2; 50.20; etc., mas também é usado com referência a Israel na era messiânica em 23.3; 31.7. Zacarias também usa o termo para os judeus que voltaram da Babilônia (Zc 8.6, 11-12), bem como para o restante do povo (*yeter hā'ām*) da era messiânica (14.2). O lamento arrependido do remanescente israelita é descrito pormenorizadamente em Zc 12.10-13.1, como algo que acontece no dia da salvação de Israel. Esses versículos são citados no NT em associação com a segunda vinda de Cristo (Mt 24.30; Ap 1.7).

Há muita discussão a respeito de Am 9.12, citado em At 15.17. O ponto de vista amilenista é defendido por O. T. Allis (*Prophecy and the Church* — "A Profecia e a Igreja", p. 145-49). Em suma, o argumento é que a conquista do "restante de Edom" em Amós é espiritualizada em Atos para referir-se à conversão dos gentios na presente era. Segundo um ponto de vista alternativo, apresentado no Comentário de Alf e Meyer, a LXX, que Atos 15.17 cita bem de perto, foi traduzida a partir de um texto hebraico variante. Se isso for verdade, a passagem em Amós profetizava um dia em que os gentios e os judeus (o remanescente dos homens), buscariam o Senhor. Até agora, freqüentemente tem sido tomado por certo que quando a LXX difere do texto hebraico, este último é o correto. Os Rolos do Mar Morto oferecem uma nova perspectiva sobre essas questões. Pelo menos neste caso, quando a LXX é apoiada pelo NT, há um bom argumento no sentido de que o seu texto é exato e fala da promessa da salvação para o remanescente.

Em Rm 11.5, o remanescente segundo a eleição da graça parece ser composto

pelos salvos de Israel nos dias de Paulo. Parece igualmente claro que a presente era, em que os judeus estão lançados fora e os gentios estão enxertados no tronco do povo de Deus (Rm 11.15-22), será seguida por uma era em que os judeus serão reintroduzidos nos privilégios da graça (Rm 11.25-31). O versículo 26 dá, então, a promessa final para o remanescente judaico dos últimos dias.

R. L. HARRIS

Bibliografia. D. Walker in *HDAC*; G. F. Oehler, *Theology of the OT*; J. C. Campbell, "God's People and the Remnant," *SJT* 3:78ss.; G. F. Hasel, *The Remnant*; J. Jocz, *A Theology of Election*; B. F. Meyer, "Jesus and the Remnant os Israel," *JBL* 84:123ss.; P. Richardson, *Israel and the Apostolic Church*.

RENAN, JOSEPH ERNEST (1823-1892). Filólogo semítico francês e historiador da religião. De origem humilde (filho de pescadores bretões), recebeu uma educação católica e estudou para o sacerdócio nos seminários de Issy e de S. Sulplice. À medida em que foi sendo influenciado pela filosofia racionalista e pela teologia crítica alemã, ficou desiludido com a igreja e a deixou em 1845, sem chegar a ser ordenado. Continuou a estudar a filosofia e a filologia, recebeu o doutorado em 1852, e logo conquistou uma reputação como orientalista erudito. Em 1860-61 acompanhou uma expedição arqueológica para o Líbano e a Palestina, onde escreveu sua célebre *Life of Jesus* ("A Vida de Jesus" — 1863), o primeiro volume de *The History of the Origins of Christianity* ("A História das Origens do Cristianismo" — 7 vols.). Nomeado catedrático de hebraico no Collège de France em 1862, foi demitido dois anos mais tarde por causa da controvérsia que girava em torno dele, porém foi reconduzido ao cargo em 1870, e tornou-se administrador em 1884. Era uma figura bem conhecida nos círculos dos conferencistas, autor de *History of the People of Israel* ("História do Povo de Israel — 5 vols., 1887-93), e foi nomeado membro da Academia Francesa. Suas contribuições à filologia semítica eram relevantes, mas suas obras sobre a história e a exegese, bem como as peças literárias, eram mais de caráter diletante.

Sua fama baseava-se principalmente na *Vida de Jesus*, obra em que a teoria de D. F. Strauss, segundo a qual as origens do cristianismo teriam se baseado em mitos, foi substituída por uma teoria das lendas. Renan, num estilo atraente e vívido, apresentou Jesus como uma figura romântica, um galileu manso que pregava uma moralidade simples e que sonhava em estabelecer uma comunidade utópica do povo de Deus na terra. Mas, sob a influência de João Batista, o Jesus vaidoso e ambicioso foi transformado num revolucionário religioso que assumiu o papel de Messias, lutou contra a iniqüidade em seu esforço para estabelecer o reino de Deus, e morreu na Sua batalha contra o judaísmo ortodoxo. Tanto essa obra como as suas obras posteriores eram marcadas pelo ceticismo, racionalismo e rejeição da dimensão sobrenatural da vida, da divindade de Cristo e da existência de um Deus transcendente. Embora não tenha sido de modo algum um pensador seminal, foi o representante principal do liberalismo francês em seus dias.

R. V. PIERARD

Bibliografia. L. F. Mott, *Ernest Renan*; H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography*; E. Lachenmann, *SHERK*, IX, 483-85; A. M. Malo, *NCE*, XII, 375; C. T. McIntire, *NIDCC*, 836.

RENOVAÇÃO. Este é um conceito integral na teologia cristã, que denota todos aqueles processos de restauração de forças espirituais subseqüentes ao novo nascimento e

decorrentes dele. Tem suas raízes no AT (Sl 5.10; 103.5; Is 40.31; 41.1), embora não tenha recebido muito destaque em tempos pré-cristãos. As palavras principais que representam "renovação" no NT são *anakinio* e *ananeoō*. Em Rm 12.2 essa renovação (*anakainōsis*) é aplicada às faculdades mentais, e indica o efeito revigorante que a dedicação cristã tem sobre a conduta. Esse fato ainda é iustrado pelo ensino do apóstolo a respeito do novo homem (Cl 3.10) que precisa de renovação constante (2 Co 4.16). Uma descrição mais específica acha-se em Ef 4.23, onde a frase "e vos renoveis no espírito do vosso entendimento" demonstra o caráter espiritual da renovação. "O princípio espiritual da mente deve adquirir uma nova juventude, suscetível às impressões espirituais" (J. A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*).

Na era pós-apostólica, a idéia da renovação tendia a ser ligada à do batismo (cf. Barnabé 6.11, e a obra apócrifa Atos de Tomé, 132). Não era de se estranhar que o rito da iniciação marcasse no pensamento cristão o começo do processo da renovação, mas nada nos ensinos do NT apóia alguma noção de renovação batismal.

Outra palavra, *palingenesia*, é usada para designar a experiência do renascimento que leva à renovação. As duas idéias são ligadas entre si em Tt 3.5, onde, segundo parece, descrevem aspectos diferentes de uma só operação. A ligação entre *palingenesia* e "lavagem" nesse trecho sugere que essas palavras talvez tenham sido parte de uma fórmula batismal, mas isto não oferece nenhuma base para o conceito mágico que o batismo recebeu posteriormente.

D. GUTHRIE

Veja também REGENERAÇÃO; BATISMO.

Bibliografia. M. Dibelius, *HZNT* (Titus 3:5); D. Guthrie, *Pastoral Epistles*.

RENOVAÇÃO DA IGREJA. Um fenômeno que em séculos anteriores era descrito por palavras tais como "avivamento", "despertamento" e "reforma". Tem sido uma das preocupações dominantes durante a última metade do século XX.

"Renovação", conforme a palavra é empregada aqui, inclui o movimento mais amplo no sentido de reformar e revitalizar a igreja, movimento que engloba componentes tão diversificados como a evangelização em massa; os esforços para promover o testemunho pessoal; reavivamentos (no sentido do derramamento do Espírito Santo); a Fé em Ação, o movimento carismático (ou neopentecostal) e os Movimentos de Crescimento da Igreja; o despertamento entre os jovens; esforços em favor da renovação que têm surgido das congregações; e o renascimento evangélico mais amplo.

Há grande divergência, é lógico, não somente a respeito do termo que deve ser usado, como também a respeito daquilo que se constitui em renovação, ou se um determinado movimento deve ser incluído. Há bastante concordância, por outro lado, quanto à necessidade da renovação. Alguns reformadores, mormente durante a década de 1960, têm considerado que a igreja institucional está numa condição que não permite mais esperança. Mas concorda-se de modo geral que a reforma é possível e que, na realidade, a igreja é o instrumento central que Deus usa para a promoção do Seu reino. Muita coisa que se escreve a respeito da renovação da igreja é realmente marcada por uma nota de otimismo e se vincula ao cumprimento das condições prévias estabelecidas na Bíblia.

Pelo fato de os esforços em função da renovação serem tão antigos quanto a história do povo de Deus, os reformadores de hoje, assim como nos séculos anteriores, têm procurado naquela história as diretrizes para a revitalização da igreja. Para os

evangélicos modernos, os modelos básicos têm sido a igreja primitiva e os despertamentos evangélicos da era da pós-Reforma. Nesses modelos há antecedentes relevantes para cada uma das ênfases que se seguem.

A Renovação na Atualidade. A centralidade da Bíblia na renovação da atualidade é refletida em quase todas as facetas do movimento, inclusive no grande aumento das atividades acadêmicas. A ênfase primária daqueles que participam dos despertamentos recai sobre a veracidade e a autoridade da Bíblia. As Sagradas Escrituras, ao invés de serem principalmente um objeto de estudo, são encaradas como a luz para o caminho da vida, como a Palavra de Deus que deve ser entendida a fim de ser obedecida. Durante os despertamentos, a Bíblia desempenha uma função especial como o padrão objetivo que serve para corrigir a tendência que as energias despertadas têm de avançarem em direções doentias.

A oração e a vida de devoção, inclusive elementos como o louvor e a intercessão, têm formado outro tema de destaque. A oração se fundamenta no maior ressurgimento de um sobrenaturalismo que não somente aceita a possibilidade da intervenção divina na vida humana, como também enfatiza a necessidade dela. A própria esperança da renovação autêntica baseia-se na possibilidade da apropriação dos recursos de Deus mediante a oração e o estudo da Bíblia.

A dimensão experimental da fé cristã, que se centraliza num relacionamento pessoal relevante com Deus, e que é expressada nas figuras neotestamentárias como a videira e os ramos, o pão da vida e o novo nascimento, continua sendo um dos principais afluentes do rio do cristianismo vital. Aquele relacionamento básico, por sua vez, transforma todos os demais relacionamentos, criando a integridade pessoal bem como a comunhão entre os crentes. Aquele tipo de fé coloca-se em marcante contraste com os extremos da ortodoxia morta e do experimentalismo superficial de boa parte da igreja.

O Espírito Santo está no centro tanto da possibilidade dos recursos divinos como da dimensão experiencial da renovação. Tanto o fruto como os dons do Espírito têm sido fortemente enfatizados como parte do revestimento ou derramamento maior sem o qual não pode haver nenhuma renovação autêntica e poderosa da igreja.

O Movimento de Crescimento da Igreja, que surge dos empenhos missionários e que agora também focaliza fortemente a igreja norte-americana, tem centralizado a sua atenção na dimensão quantitativa da vida da igreja. E embora essa ênfase tenha feito surgir crítica considerável, o movimento tem conservado suas forças, parcialmente por esclarecer ou modificar a sua posição nas áreas qualitativas tais como a preocupação social.

Em contraste com o padrão corriqueiro, segundo o qual os leigos são, principalmente, espectadores e beneficiários, a revitalização da igreja resulta na participação leiga na adoração, aconselhamento e ministérios evangelísticos e sociais. Os clérigos servem como preparadores ou treinadores dos participantes, ao invés de serem super-heróis e intérpretes autoritários das Escrituras. Equipes leigas de testemunho têm estendido a renovação a outras congregações de modo bem eficaz.

Pequenos grupos, pequenas igrejas dentro da igreja, como antecedentes muitas vezes esquecidos, mas que remontam a reavivamentos evangélicos anteriores, têm desempenhado um papel de destaque na restauração do espírito de comunhão (*koinōnia*) à igreja através de funções como o estudo bíblico, a oração, o apoio mútuo e a prestação de contas uns aos outros, e o alcance missionário através da evangelização e do serviço.

A evangelização, que havia ressurgido em forma massiva desde os meados deste século, tem assumido um papel de destaque também na forma do testemunho pessoal,

ressaltando a participação dos leigos. A renovação tem sido marcada pelo compartilhar espontâneo do evangelho, bem como por programas altamente estruturados de evangelização.

A Renovação e a Preocupação Social. A preocupação e a ação sociais, a reação positiva prática a toda uma gama de necessidades humanas, é uma característica notável da renovação da igreja dos fins do século XX e representa uma volta ao padrão bíblico do evangelicalismo histórico e uma inversão da "grande inversão" daquela tradição que ocorreu neste século.

Uma preocupação crescente dentro do tema mais amplo do cristianismo social tem sido atacar os males arraigados nos sistemas ou estruturas da sociedade. A igreja renovada tratará das questões sociais tanto quanto das questões morais individuais, das causas tanto quanto dos sintomas dos males sociais.

Em parte para contrabalançar as pressões centrífugas inerentes à atenção dedicada separadamente às devoções, à ação social e a outras ênfases, uma mensagem cristã "holista" tem emergido como um tema adicional. A pessoa cristã, para o mundo moderno, deve ser alguém cuja vida reflita um equilíbrio entre oração/devoção, evangelização, preocupação/ação sociais e esforço intelectual rigoroso.

De fato, de um modo geral, a renovação tem sido estimulada por um renascimento da erudição — bíblica, histórica, teológica — que tem enriquecido a vida e a teologia das igrejas, e tem sido relevante para restabelecer o evangelicalismo como uma força no centro da vida norte-americana. Para muitos observadores, parece improvável que aconteça um despertamento em grande escala, até que as portas de entrada à mente secular sejam abertas por uma declaração verossímil e irresistível em defesa do conceito cristão de Deus, da humanidade e do mundo.

N. A. MAGNUSON

Veja também MOVIMENTO DE CRESCIMENTO DA IGREJA.

Bibliografia. D. Bloesch, *Centers of Christian Renewal* e *The Reform of the Church*; L. Christenson, *The Charismatic Renewal Among Lutherans*; R. Coleman, ed., *One Divine Moment*; F. B. Edge, *The Greening of the Church*; W. Fisher, *From Tradition to Mission*; D. R. Hogue, ed., *Understanding Church Growth and Decline: 1960-1978; W. Howard, Nine Roads to Renewal*; B. Larson e R. Osborne, *The Emerging Church*; R. F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal;* J. Kennedy, *Evangelismo Explosivo*; D. A. McGavran, *Understanding Church Growth*; K. Miller, *The Taste of New Wine;* E O'Connor, *Call to Commitment*; J. E. Orr, *The Flaming Tongue: The Impact of Twentieth Century Revivals*; B. E. Patterson, ed., *The Stirring Giant: Renewal Forces at Work in the Modern Church*; R. Raines, *New Life in the Church*; L. O. Richards, *Three Churches in Renewal*; S. C. Rose, ed., *Who's Killing the Church?* R. Sider, *Cristãos Ricos em Tempos de Fome*; H. S. Shoemaker, *I Stand by the Door: The Life of Sam Shoemaker;* D. E. Trueblood, *The Company of the Committed, The Incendiary Fellowship,* e *The New Man for Our Time*; G. E. Worrell, ed., *Resources for Renewal*; J. H. Westerhoff, *Inner Growth, Outer Change: An Educational Guide to Church Renewal.*

RENOVO. Essa palavra traduz mais de vinte palavras hebraicas e gregas, das quais as mais importantes são as seguintes: Hebraico: *z^{e}môrâ*, "sarmento da videira"; *yôneqet*, "criança de peito, rebento"; *nēser*, "broto, renovo"; *'ānāp*, "ramo ou galho" de uma árvore ou videira; *semah*, "botão, crescimento"; *qāneh*, "junco, caniço"; Grego: *Klados*, "galho" de uma árvore; *klēma*, "sarmento", especialmente da videira. A maioria dessas palavras é auto-explicável no seu contexto e se refere a vários tipos de galhos e brotos de diversas árvores, videiras ou ervas.

As palavras que precisam ser mencionadas de modo especial são *nēser* e *semah*,

que têm relevância messiânica. *Nēser* é usado literalmente para renovos em Is 14.19 e 60.21; e, figuradamente, para um renovo real em Is 11.1 e Dn 11.7. Em Is 11.1, a frase paralela parece referir-se a um toco humilde da linhagem de Jessé, sendo que dessa raiz crescerá um broto. As terríveis invasões pelos assírios nos dias de Acaz e de Ezequias tinham rebaixado consideravelmente a casa davídica. É impossível divorciar Is 11.1 da esperança messiânica de um filho maravilhoso da linhagem de Davi que traria uma libertação milagrosa. O menino foi chamado Emanuel em Is 7.14; 8.8; 10.8; recebeu um nome divino múltiplo em 9.6, e a ele é prometido o trono de Davi em 9.7. Não poderia ser Ezequias, pois este já era moço formado quando Acaz subiu ao trono. A passagem de Isaías que segue 11.1 (Is 11.2-16) também é claramente messiânica, e assim é referida em Rm 15.12.

A semelhança entre *nēser* e Nazaré é aludida, sem dúvida, em Mt 2.23. Não há nenhuma ligação com a palavra "nazireu". É assunto de discussão se Mateus está querendo dizer que Nazaré é derivado de *nēser,* ou se está apenas fazendo um jogo de palavras. A derivação do nome Nazaré é incerta. A cidade não é mencionada no AT. A derivação da palavra "nazareno" a partir de "Nazaré" é defendida filologicamente por W. F. Albright (*JBL*, 65:397-401).

Semah é usado sete vezes para um botão ou broto. Os usos messiânicos acham-se em Is 4.2; Jr 23.5; 33.15 e Zc 3.8; 6.12. Aparentemente, essas referências messiânicas tornam-se mais claras à medida em que a revelação vai progredindo. O contexto de Is 4.2 é bem geral, e nem sequer faz uma ligação entre o Renovo do Senhor e a dinastia davídica: prediz um período de bênçãos para Jerusalém. Jr 23.5 é mais específico: Deus levantará para Davi um Renovo Justo. Ele reinará e agirá sabiamente (a mesma palavra traduzida "procederá com prudência" na passagem messiânica em Is 52.13). Seu nome é Senhor Justiça Nossa. Seus dias serão o tempo para o livramento final de Israel. Jr 33.15 é muito semelhante. Na realidade, se for adotada uma vocalização antiga que é testemunhada na língua ugarítica e alhures, Jr 33.16 também poderá ser traduzido "e este é o nome que lhe darão: Senhor, Justiça Nossa". As duas passagens, portanto, predizem o rei messiânico.

Em Zc 38. e 6.12, esse título messiânico é ligado, de modo significante, a Josué, filho de Jeozadaque, o sumo sacerdote. Não sendo da linhagem de Davi, o próprio Josué não será o Renovo, mas ele e seus companheiros são "homens de presságio". Suas coroas seriam dadas, e depois removidas até dias futuros. A profecia fala, não de Josué, mas do futuro messias-rei-profeta de acordo com o Sl 110, um salmo messiânico.

É necessário, também, fazer alguma observação a respeito da passagem em Jo 15, onde Cristo chama os Seus seguidores para uma união vital consigo mesmo, tipificada como aquela união que o sarmento tem com a videira. Um literalismo exagerado tem encontrado em Jo 15.2 um ensino contrário à segurança da salvação. Pelo contrário, a lição do símile é enfatizar a necessidade de permanecer nEle.

Em Rm 11, Israel é assemelhado a um ramo de oliveira que foi cortado durante a presente era, enquanto a igreja dos gentios fica enxertada. É acrescentada a promessa de que o ramo natural, Israel, será enxertado novamente na oliveira no dia em que o Redentor vier de Sião (Rm 11.26).

R. L. HARRIS

Veja também MESSIAS.

Bibliografia. J. G. Baldwin, "Semah as a Technical Term in the Prophets," *VT* 14:93-97.

REPROVAÇÃO. Esse termo é derivado do latim *reprobatus*, o particípio passado do verbo *reprobare*, "reprovar", e se refere ao fato de que Deus tem condenado eternamente os não-eleitos para uma punição eterna pelos seus pecados. Calvino expôs essa doutrina da condenação de modo muito claro e exato em *As Institutas da Religião Cristã* (III.23.1ss.), e embora ele a considerasse uma doutrina terrível (*horribile*), negava que pudesse ser evitada ou rejeitada, por ser claramente ensinada nas Escrituras do AT e do NT. Ele cita vários exemplos, tais como a escolha divina de Jacó e a rejeição de Esaú, antes mesmo de os gêmeos terem nascido (Gn 25.21-23; Ml 1.2-3; Rm 9.10ss.), o endurecimento do coração de Faraó contra os israelitas, provocado por Deus (Ex 4.21; 10.21, 27; Rm 9. 17), e a declaração do apóstolo Paulo em Rm 9.18ss., a respeito da capacidade de Deus para fazer um vaso para a honra e outro para a desonra. Ele insiste, também, que não se trata meramente de Deus "passar por cima dos" não-eleitos, mas de um endurecimento genuíno, de modo que ficam realmente fortalecidos para resistirem ao evangelho. Mas, embora ele sustente essa posição, insiste que, por não conseguirmos compreender a totalidade do conselho de Deus, devemos simplesmente crer e deixar a questão nas Suas mãos, sabedores de que o Juiz de toda a terra fará justiça (Gn 18.25). Ele também adverte que, por causa do mistério da vontade soberana de Deus, essa doutrina deve ser tratada com muito cuidado para não desencorajar os cristãos, nem dar aos incrédulos uma desculpa para rejeitarem o chamado do evangelho.

W. S. REID

Veja também PRETERIÇÃO; PREDESTINAÇÃO; ELEIÇÃO, ELEITO.

RESGATE. Uma das metáforas empregadas pela igreja primitiva para falar da obra salvadora de Cristo. É achada nos lábios de Jesus em Mc 10.45/Mt 20.28: "O próprio Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos". Paulo também declara que Cristo "a si mesmo se deu em resgate por todos" (1 Tm 2.6). Como metáfora, "resgate" comumente indica um preço pago, uma transação feita para obter a liberdade de outras pessoas. Essas idéias são confirmadas também por expressões tais como "comprar" e "preço" (1 Co 6.20) e "redimir" (1 Pe 1.18ss.).

As idéias estão arraigadas no mundo antigo, onde os escravos e os prisioneiros de guerra recebiam sua liberdade mediante o pagamento de um preço. No AT, o resgate também é ligado aos escravos, mas também a aspectos variados das culturas bem como aos deveres dos parentes (cf. Rt 4). De modo mais importante, a idéia de resgate (remissão) também está ligada à libertação do Egito (*e.g.*, Dt 7.8) e à volta dos exilados (*e.g.*, Is 35.10). Nesses dois contextos, a ênfase já não recai no preço pago mas no livramento conseguido e na liberdade obtida. Agora, a ênfase recai sobre a atividade de Deus e sobre Seu poder para livrar o Seu povo. Quando a idéia de resgate está ligada à atividade salvífica de Deus, a idéia do preço não está presente.

Quando o NT, portanto, fala do resgate com referência à obra de Cristo, a idéia não é de uma transação, como se um negócio fosse fechado e um preço pago. Pelo contrário, o enfoque recai sobre o poder da cruz para salvar (1 Co 1.18). Na famosa frase sobre o resgate em Mc 10.45, Jesus fala da Sua morte vindoura como o meio de libertação para muitos. O contraste recai na Sua morte solitária e a libertação dos muitos. No NT, os termos resgate e compra, que em outros contextos sugerem uma troca econômica ou financeira, falam das conseqüências ou dos resultados (cf. 1 Co 7.23). Fala-se da libertação do julgamento (Rm 3.25-26), do pecado (Ef 1.7), da morte (Rm 8.2).

Não há necessidade, pois, de fazer a pergunta tão freqüente no passado: A quem foi pago o resgate? Não é possível considerar um pagamento a Satanás como se Deus estivesse obrigado a cumprir as exigências de Satanás ou pagar seu "preço". E visto que o texto sempre fala da atividade de Deus em Cristo, não podemos falar que Deus tenha pago a Si mesmo. Embora o sacrifício de Cristo esteja arraigado na santidade e na justiça de Deus, não deve ser visto somente no contexto da Lei, mas mais especialmente no da Aliança. Em Cristo, Deus toma sobre Si a libertação do Seu povo, seu livramento do cativeiro. Satisfaz as exigências do Seu próprio Ser.

R. W. LYON

Veja também REDENTOR, REDENÇÃO; EXPIAÇÃO, TEORIAS DA.

Bibliografia. D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*; F. Büchsel, *TNDT*, IV, 340-56; L. Morris, The *Apostolic Preaching of the Cross.*

RESPONSABILIDADE. A relação entre um agente moral livre e uma decisão ou ato pelo qual o agente tem que prestar contas, responder ou ser responsável. A contrapartida da responsabilidade é a imputabilidade, em que a decisão ou ato pode ser cobrado do agente, atribuído ou imputado a ele. Nos dois casos, toma-se por certa uma lei que impõe uma obrigação, e uma sanção que faz cumprir a obrigação. Uma sanção é uma promessa de recompensa e a ameaça do castigo. Aquele que viola a lei merece o castigo, mas aquele que guarda a lei tem o direito à recompensa por causa do mérito, ou do direito de pagamento. A responsabilidade e a imputabilidade ou culpabilidade, ocupam-se especialmente em avaliar até que ponto uma decisão ou um ato deve sua origem à vontade racional do agente. A responsabilidade por um ato mau é chamada culpa. Não há nenhuma designação correspondente da responsabilidade por um ato bom. A explicação provável desse fato é que a responsabilidade está mais freqüentemente associada a atos maus do que a atos corretos.

Um conceito correlato é a justiça, a medida do mérito. A justiça tem sua origem na idéia da igualdade entre duas pessoas que entraram em algum acordo, entendimento ou contrato entre si. Se uma das duas partes romper o acordo, ela desequilibra a igualdade e, portanto, deve uma compensação à outra parte. A pessoa que foi fiel ao acordo passa a ter um direito adquirido. A justiça é feita quando a parte que lesou paga à parte lesada tudo quanto é merecido, ou seja: tudo quanto é necessário para restabelecer o estado de igualdade. Do ponto de vista da parte lesada, a indenização merecida é considerada como uma recompensa. Do ponto de vista da parte lesante, a compensação que ela deve pagar é vista como um castigo.

Avançando além dos limites dos simples contratos para o contexto mais amplo da responsabilidade moral de modo geral, descobrimos que o castigo tem várias funções, posto que geralmente mais de um indivíduo é lesado por um ato culposo. Aquele ato pode ser um crime contra o grupo ou contra o estado. Pode, também, ser um pecado contra Deus. O castigo retributivo serve os interesses da pessoa lesada por tirar a diferença do infrator e restaurar o equilíbrio que a justica exige. O castigo corretivo ou reabilitador serve para o bem do infrator ao trazê-lo de volta para uma posição de igualdade com o restante do grupo ou da sociedade, por impedir que haja mais atos culposos do tipo já cometido. O castigo vindicativo serve os interesses da lei e do legislador, tanto humanos como divinos, ao reprimir aquele que ultrajou as próprias idéias da lei, igualdade e justiça. Ao fazer assim, aquela pessoa ultrajou a santidade e a justiça do próprio Deus.

Embora a responsabilidade esteja sendo tratada aqui como um fenômeno moral,

refletimos a abordagem bíblica ao considerá-la do ponto de vista de algumas das preocupações da responsabilidade legal. Um estudo da responsabilidade legal por si só levar-nos-ia para tópicos como as intenções do infrator (*mens rea*), a culpa rigorosa e a insanidade criminosa. Ao invés disso, concentraremos a nossa atenção num conceito que é central para a responsabilidade como tal, a saber, o conceito da liberdade.

A Responsabilidade e a Liberdade. Ninguém considera uma pessoa responsável por uma decisão ou um ato quando a vontade daquela pessoa não é livre. Os deterministas rigorosos acreditam que a vontade nunca é livre e, portanto, não existe algo que se possa chamar de responsabilidade moral. Para aqueles que sustentam o livre-arbítrio, um critério prático é: para qualquer ato, pode-se considerar que um agente tem a liberdade necessária para ser responsável se ele pode escolher um modo diferente de agir. Poder escolher outro modo significa que mais do que uma alternativa está disponível ao agente, e a alternativa concretizada é aquela escolhida pelo agente. A ênfase aqui recai na capacidade de cumprir uma decisão, uma vez que tenha sido tomada. Os deterministas moderados, ou compatibilistas, preferem essa interpretação. Não querendo negar a determinação das decisões de uma pessoa por fatores como a hereditariedade, antecedentes sociais, história mental, caráter, natureza pecaminosa e, alguns acrescentariam, a presciência ou os decretos de Deus, o determinista moderado continua sustentando que um ou mais desses fatores determinantes é compatível com a liberdade necessária para a responsabilidade, se o agente não for impedido de pôr em prática a sua decisão.

Uma terceira posição em relação à liberdade da vontade é aquela tomada pelo libertário. Este acredita que, embora os fatores determinantes alistados pelos deterministas tenham seu valor, o agente de uma decisão ou ato responsável deve ter o tipo de liberdade segundo o qual sua capacidade de escolher um caminho diferente signifique que ninguém, nem sequer o agente, possa sempre predizer a decisão que será tomada. É uma nova criação que surge do processo de tomar decisões. Alguns libertários preferem pensar que uma decisão livre para ação não tem causa alguma. Esse conceito é chamado indeterminismo. Outros libertários referem-se ao catálogo de valores do agente e selecionam os motivos dele como a causa. Essa posição é chamada autodeterminismo.

Outra condição necessária para a responsabilidade moral é o conhecimento daquilo que se espera da nossa parte. Uma pessoa que não conhece certa regra ou lei não é considerada responsável, ou é considerada dona de um grau reduzido de responsabilidade, a não ser que se trate de um caso de ignorância deliberada.

A Responsabilidade e as Escrituras. Certamente nas Escrituras, mas também no uso geral, a responsabilidade se estende à família, aos agrupamentos maiores até uma nação, grupos de nações, e mesmo a toda raça humana. Mas o enfoque primário da responsabilidade é uma pessoa que pode ser considerada responsável, *i.e.*, um agente que tem o poder e a capacidade de tomar decisões e agir em função delas de modo intencional. Agimos intencionalmente quando fazemos alguma coisa por uma razão, ou seja, por causa das nossas crenças e dos nossos desejos. É por isso que está escrito que Deus "julga os pensamentos e os intentos do coração".

Ensinos bíblicos específicos que dizem respeito à responsabilidade incluem os seguintes: (1) Cada ser humano é tido como responsável diante de Deus pelo pecado do primeiro ser humano (Rm 5.12). (2) O fato de Deus ter dado uma lei através de Moisés criou um senso de responsabilidade muito maior em Israel (Rm 7.7). (3) No entanto, o restante da raça humana não é menos responsável: "Quando, pois, os gentios que não têm lei, procedem por natureza de conformidade com a lei... Estes mostram a norma

da lei, gravada nos seus corações" (Rm 2.14-15). (4) A não ser que o pecador reconheça a responsabilidade pelo pecado e se arrependa, não pode ser perdoado por Deus mediante Jesus Cristo (At 3.19).

S. R. OBITTS

Veja também ÉTICA BÍBLICA; LIBERDADE, LIVRE ARBÍTRIO, E DETERMINISMO.

Bibliografia. J. Feinberg, *Doing and Deserving;* W. K. Frankena, *Ethics*; J. Glover, *Responsibility*; H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility*; H. R. Niebuhr, *The Responsible Self*; H. Morris, ed., *Freedom and Responsibility*; R. Young, *Freedom, Responsibility, and God.*

RESSURREIÇÃO DE CRISTO. A morte de Jesus Cristo e Sua posterior ressurreição dentre os mortos é a doutrina central da teologia cristã e o fato principal na defesa dos seus ensinos. Isto era verdade na igreja primitiva, e continua sendo hoje.

A Centralidade da Ressurreição. O testemunho do NT é de que a ressurreição de Jesus é o ponto decisivo da teologia e da apologética cristãs. Paulo refere-se a um credo antigo em 1 Co 15.3ss., que não somente inclui a ressurreição como uma parte integrante do evangelho, como também relata vários aparecimentos a testemunhas oculares.

Além disso, Paulo relata a importância desse evento, porque se Jesus não ressuscitou literalmente dentre os mortos, logo, toda fé cristã seria errônea (v. 14) e ineficaz (v. 17). Além disso, a pregação não tem valor (v. 14), o testemunho cristão é falso (v. 15), não foi perdoado nenhum pecado (v. 17), e os crentes pereceram sem qualquer esperança cristã (v. 18). A conclusão é que, à parte desse evento, os cristãos seriam os mais infelizes de todos os homens (v. 19). Paulo até mesmo declara que sem a ressurreição, "comamos e bebamos, que amanhã morreremos" (v. 32). Se Jesus não foi ressuscitado, os crentes não têm esperança da ressurreição e podem apelar às filosofias hedonistas da vida. Desta maneira, ele deixa fortemente subentendido que é esse evento que separa o cristianismo de outras filosofias.

Paulo também ensina a centralidade da ressurreição em outras passagens. Em outro credo antigo (Rm 1.3-4) recita uma breve cristologia e assevera ter sido provado que Jesus era o Filho de Deus, Cristo e Senhor mediante a Sua ressurreição (cf. Rm 14.9). Esse evento também fornece salvação (Rm 10.9-10) e garante a ressurreição dos crentes (1 Co 15.20; 2 Co 4.14; 1 Ts 4.14).

De modo semelhante, os escritos de Lucas relatam várias ocasiões em que a ressurreição forneceu a base para a proclamação cristã. Jesus ensinou que a Sua morte e ressurreição era uma mensagem central do AT (Lc 24.25-27). Pedro sustentava que os milagres que Jesus operava, e a Sua ressurreição em especial, eram as principais indicações de que Deus aprovava os Seus ensinos (At 2.22-32). O ensino de Paulo freqüentemente utilizava a ressurreição como a base da mensagem do evangelho (cf. At 13.29-39; 17.30-31).

Outros escritos do NT compartilham a mesma esperança. Jesus usou Sua própria ressurreição como o sinal que vindicaria a autoridade dos Seus ensinos (Mt 12.38-40). Esse evento não somente garante a salvação do crente (1 Pe 1.3) como também providencia os meios pelos quais Jesus serve como o sumo sacerdote dos crentes (Hb 7.23-25).

Até mesmo um esboço tão breve indica a centralidade da ressurreição para os escritores do NT. Fica claro que crentes primitivos como Paulo reconheciam que esse evento fornecia a reivindicação central do cristianismo. Com a ressurreição, a mensagem cristã da vida eterna está segura, e se baseia na realidade da vitória de Jesus

sobre a morte. Sem a ressurreição, a mensagem cristã é reduzida à de uma filosofia humana.

Os escritos pós-apostólicos mais antigos sustentavam essa mesma mensagem da centralidade da ressurreição de Jesus. Por exemplo, Clemente de Roma assevera que esse evento não somente demonstra a veracidade da mensagem de Cristo (*Cor.* 42) como também é um exemplo da ressurreição do crente (24-26). Inácio insiste na historicidade literal desta ocorrência como um evento dentro do tempo (*Mag.* 11; *Trall.*9; *Smyr.* 1), que é a esperança do crente (*Trall.*, Introdução) e exemplo da nossa ressurreição (*Trall.* 9). Ele também ressalta a crença de que foi a carne de Jesus que foi ressuscitada (*Smyr.* 3).

Esse último tema: se foi a carne de Jesus que foi ressuscitada, como defendia Inácio e posteriormente Tertuliano, ou se foi um corpo ressurreto não composto de carne, como defendiam a escola alexandrina e Orígenes em especial, foi uma questão controvertida de grande importância na teologia cristã primitiva. Foi o primeiro destes pontos de vista, ou formas dele, que paulatinamente veio a ser o conceito largamente sustentado na igreja medieval e mesmo depois.

Para muitos estudiosos hodiernos que aceitam a ressurreição literal de Jesus, a ênfase foi deslocada para ressaltar o conceito de Paulo acerca do "corpo espiritual" (1 Co 15.35-50, por exemplo), procurando tratar com justiça os dois elementos. Sendo assim, Jesus foi ressuscitado num corpo verdadeiro que tinha novas qualidades espirituais.

A Ressurreição e a Teologia Contemporânea. Há concordância virtual, até mesmo entre os teólogos mais críticos, de que a ressurreição de Jesus é a asseveração central do cristianismo. Willi Marxsen assevera que ainda é a questão decisiva na teologia cristã de hoje; não ter certeza a respeito desta asseveração é comprometer a totalidade do cristianismo. Günther Bornkamm concorda que sem a mensagem da ressurreição de Jesus, não haveria nenhuma igreja, nenhum NT e nenhuma fé cristã até hoje. Jürgen Moltmann afirma claramente que o cristianismo depende da ressurreição de Jesus para existir.

Mesmo assim, uma questão muito importante é saber se tudo que se exige é a mensagem da ressurreição, ou o evento literal propriamente dito. Não se trata apenas de uma disputa entre os evangelicais e os teólogos da alta crítica, como também entre esses mesmos estudiosos críticos. O fato essencial, reconhecido como histórico por virtualmente todos os estudiosos, são as experiências originais dos discípulos. Quase sempre se reconhece que os discípulos tiveram experiências genuínas, e que "algo aconteceu". Embora os estudiosos contemporâneos raras vezes utilizem as teorias alternativas naturalistas, existem vários pontos de vista a respeito da natureza exata dessas experiências. Correndo o risco da simplificação demasiada e da repetição parcial, pelo menos quatro posições principais podem ser esboçadas em relação a essa questão.

Em primeiro lugar, os críticos mais radicais sustentam que a natureza das experiências das testemunhas oculares originais não pode ser averiguada. Por exemplo, Rudolf Bultmann e seus seguidores alegam que a causa real da transformação dos discípulos é obscurecida no texto do NT. De qualquer maneira, realmente não é importante pesquisar o objeto dessas experiências. De modo semelhante, Marxsen também acredita que não se pode saber em que consistiam esses encontros, nem se os discípulos realmente viram o Cristo ressurreto. Paul van Buren acredita que "algo aconteceu" e mudou a atitude dos discípulos do desencorajamento para a fé. Embora essas experiências fossem mais do que subjetivas, e embora fossem expressadas em termos de aparecimentos genuínos de Jesus, ainda assim não podemos julgar a sua

natureza.

O segundo grupo de estudiosos é destacado do primeiro não somente por exibir algum interesse pela natureza das experiências dos discípulos, como também, em muitos casos, pela aceitação da ressurreição literal propriamente dita. Mas, embora as teorias naturalistas sejam geralmente rejeitadas, esse grupo ainda insiste que o evento pode ser conhecido exclusivamente pela fé, totalmente à parte de qualquer averiguação.

Os teólogos desse segundo grupo foram, de um modo geral, influenciados por Søren Kierkegaard e, mais recentemente, por Karl Barth, que sustentava que a ressurreição pode ser aceita pela fé como um evento literal, mas que não pode ser averiguada por investigação histórica alguma. Barth rejeitava enfaticamente as teorias naturalistas e asseverava que Jesus apareceu empiricamente aos Seus discípulos, mas que esse evento ocorreu numa esfera histórica diferente que, portanto, não pode ser averiguado pela história. Conceitos semelhantes eram sustentados por teólogos neo-ortodoxos como Emil Brunner e Dietrich Bonhoeffer, e continuam a gozar de popularidade nas obras mais contemporâneas. Bornkamm, por exemplo, nota a invalidade das teorias naturalistas, mas mesmo assim, de uma maneira que lembra Barth, declara que esse evento pode ser aceito somente pela fé à parte do escrutínio histórico.

A terceira posição é caracterizada por um interesse significativo pelos aspectos mais históricos da ressurreição. Não somente as teorias naturalistas são geralmente rejeitadas, como também o túmulo vazio é freqüentemente considerado um fato histórico. Além disso, esses estudiosos avançaram um passo a mais ao apresentarem uma reconstrução mais ou menos abstrata da natureza histórica dos aparecimentos de Jesus. Não obstante, continuam sustentado que a ressurreição propriamente dita é um evento escatológico que não é demonstrável pela metodologia histórica, embora alguns sustentem que futuramente será passível de verificação.

Moltmann sustenta que os discípulos foram os recipientes dos aparecimentos do Jesus ressurreto, que envolviam mensagens faladas e que comissionaram os ouvintes ao seu serviço no mundo. Esses eventos, que não são verificáveis a rigor, estão colocados na história escatológica e estão sujeitos à verificação futura. Ulrich Wilckens conclui, semelhantemente, que a história não pode determinar exatamente o que aconteceu. Dessa maneira, embora as teorias naturalistas possam ser refutadas, e a historicidade do túmulo vazio possa ser sustentada, os próprios aparecimentos de Jesus eram revelações particulares, indicações de uma existência escatológica futura.

Reginald Fuller nota que as transformações dos discípulos necessitam de uma causa. Essa causa se acha nos aparecimentos de Jesus, que são historicamente definidos como experiências visionárias de luz e sons que comunicavam significado às primeiras testemunhas oculares. As mensagens não somente proclamavam que Jesus ressuscitara, como também transmitiam uma missão aos Seus seguidores. Esses fenômenos não eram visões subjetivas, mas experiências reais. Formaram a base da fé e da mensagem da Páscoa, mas estão fora do alcance da demonstração histórica. Joachim Jeremias, de modo semelhante, ensinava que os aparecimentos de Jesus eram visões espirituais de luz resplandecente mediante as quais os discípulos tiveram experiência de Jesus como o Senhor ressurreto.

A quarta abordagem da ressurreição é que as evidências históricas disponíveis demonstram a probabilidade de que Jesus foi literalmente ressuscitado dentre os mortos. Talvez o teólogo recente mais conhecido que aceita essa conclusão seja Wolfhart Pannenberg, que não somente argumenta contra as teorias naturalistas como também conclui que os fatos históricos demonstram a realidade do túmulo vazio e dos aparecimentos de Jesus. Mesmo assim, Pannenberg argumenta contra uma

ressurreição corpórea e prefere descrever os aparecimentos em termos de um corpo espiritual que era reconhecido como Jesus, que aparecia do céu, comunicava-se de forma audível e, pelo menos no caso de Paulo, era acompanhado por um fenômeno de luz.

A. M. Hunter utiliza a investigação histórica para chegar à conclusão de que a ressurreição de Jesus pode ser demonstrada pelos fatos. J. A. T. Robinson mostra que os estudos históricos não podem averiguar os pormenores exatos, mas que talvez sejam suficientes para formular um argumento plausível em defesa da probabilidade desse evento. Raymond Brown, depois de um amplo estudo dos dados textuais, também apóia a comprovação histórica da ressurreição de Jesus. Além disso, Hunter, Robinson e Brown, todos favorecem o conceito do corpo espiritual.

É importante notar que dessas quatro posições críticas, somente a primeira costuma ser caracterizada por uma rejeição da ressurreição de Jesus, ou por uma atitude agnóstica diante dela. Igualmente relevante é a observação de que não somente a primeira posição parece estar perdendo terreno, como também várias posições que apóiam a historicidade da ressurreição são bastante populares na atualidade.

A Ressurreição como História. Os argumentos históricos em defesa da ressurreição têm sido tradicionalmente baseados em duas linhas de apoio. Em primeiro lugar, as teorias naturalistas não encontram uma explicação para descartar esse evento, principalmente porque cada argumento é desmentido pelos fatos históricos conhecidos.

Além disso, os próprios críticos têm atacado cada uma dessas teorias. Por exemplo, no século XIX, David Strauss desarmou a teoria do desmaio, enquanto Theodor Keim e outros indicaram as fraquezas da teoria da alucinação. Os estudos da crítica da forma revelaram posteriormente a futilidade da teoria da lenda que fora popularizada pela linha de pensamento da história das religiões. No século XX, pensadores completamente diferentes como Barth, Tillich, Bornkamm e Pannenberg são exemplos de teólogos da alta crítica que rejeitaram essas hipóteses alternativas.

Em segundo lugar, as evidências históricas em favor da ressurreição são citadas com freqüência: as testemunhas oculares dos aparecimentos de Jesus, as vidas transformadas dos discípulos, o túmulo vazio, a incapacidade de os líderes judeus desmentirem essas asseverações, e a conversão de céticos como Paulo e Tiago, irmão de Jesus. Essas evidências, uma vez combinadas com a ausência de teorias naturalistas alternativas, são bem impressionantes.

A apologética contemporânea, no entanto, já avançou até mesmo além dessas questões importantes para outros argumentos a favor da ressurreição. Um dos centros de atenção mais decisivos tem sido 1 Co 15.3-4, onde Paulo lembra um material que "recebera" de outros e então "entregou" aos seus ouvintes. Praticamente todos os teólogos contemporâneos concordam que esse material contém um credo antigo que realmente é muito mais velho do que o livro em que é registrado.

A data recuada dessa tradição é indicada não somente pelos termos bastante técnicos que Paulo emprega para o recebimento e a transmissão da tradição, como também pelo conteúdo um pouco estilizado, pelas palavras não-paulinas, pelos nomes específicos de Pedro e Tiago (cf. Gl 1.18-19), e pelas expressões idiomáticas, possivelmente semíticas, que são empregadas.

É por causa desses fatos que os críticos concordam que essa matéria é de origem primitiva. Na realidade, Fuller, Hunter e Pannenberg entendem que o recebimento desse credo por parte de Paulo aconteceu entre três e oito anos depois da própria crucificação. Esses dados são bastante relevantes por serem indícios de que tanto Paulo como as demais testemunhas oculares proclamaram a morte e a ressurreição de Jesus (1 Co

15.11) imediatamente depois dos próprios eventos. Assim, o relatório deles fica firmemente ancorado no relato de testemunhas oculares antigas, e não em relatos lendários que tenham surgido posteriormente.

Outro argumento extremamente forte a favor da ressurreição é derivado dos fatos conhecidos que são considerados históricos por virtualmente todos os críticos que se dedicam a esse assunto. Eventos tais como a morte de Jesus por crucificação, o subseqüente desespero dos discípulos, suas experiências que acreditavam ser aparecimentos do Jesus ressurreto, a decorrente transformação deles e a conversão de Paulo em virtude de uma experiência semelhante, são cinco fatos comprovados pelos métodos críticos e aceitos como históricos pela maioria dos estudiosos.

Entre esses fatos, a natureza das experiências dos discípulos é a mais crucial. Conforme assevera o historiador Michael Grant, a investigação histórica demonstra que as testemunhas oculares mais antigas estavam convictas de que tinham visto o Jesus ressurreto. Carl Braaten explica que historiadores céticos concordam com essa conclusão. Uma vantagem principal desses fatos históricos criticamente aceitos é que lidam diretamente com a questão dessas experiências. Numa escala mais limitada, esses fatos podem argumentar decisivamente contra cada uma das teorias naturalistas alternativas, como também fornecer algumas evidências sólidas em defesa do aparecimento do Jesus literal conforme relatam as testemunhas oculares.

A ressurreição histórica não somente pode ser estabelecida nessa base, como também há a vantagem adicional de esses fatos serem admitidos por virtualmente todos os estudiosos como história conhecível. Visto que esse número mínimo de fatos é adequado para estabelecer historicamente a ressurreição literal como a melhor explicação dos dados, esse evento não deve ser rejeitado nem sequer por aqueles críticos que não crêem na fidedignidade das Escrituras. Suas dúvidas sobre outras questões não podem desmentir essa conclusão básica, que pode ser comprovada pelos processos críticos e históricos.

Especialmente quando essas conclusões são vistas em conjunção com a evidência das testemunhas oculares registrada no credo antigo, temos uma forte apologética dupla da historicidade da ressurreição de Jesus. Essa abordagem contemporânea também complementa a apologética mais tradicional resumida acima, e todos esses elementos combinam-se entre si para demonstrar historicamente que Jesus foi de fato ressuscitado dentre os mortos.

Conforme Paulo asseverou em 1 Co 15.12-20, a ressurreição é o centro da fé e da teologia cristãs. Esse evento é o sinal de que os ensinos de Jesus foram aprovados por Deus (At 2.22-23) e, portanto, continua a fornecer uma base para a fé cristã em nossos dias. É a garantia da realidade da vida eterna para todos aqueles que confiam no evangelho (1 Co 15.1-4, 20).

G. R. HABERMAS

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/1, 334-52; D. Bonhoeffer, *Christ the Center*; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*; R. E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*; E. Brunner, *Dogmatics*, II, 366-72; R. Bultmann, *Theology of the NT*; D. P. Fuller, *Easter Faith and History*; R. H. Fuller, *The Formation of the Ressurrection Narratives*; M. Grant, *Jesus: An Historian's Review of the Gospels;* G. R. Habermas, *The Resurrection of Jesus: An Apologetic*; A. M. Hunter, *Bible and Gospel*; J. Jeremias, *NT Theology*; W. Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*; J. Moltmann, *Revolution and the Future*; J. Orr, *The Resurrection of Jesus*; W. Pannenberg, *Jesus — God and Man*; J. A. T. Robinson, *Can We Trust the NT?* P. M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*; U. Wilkens, *Resurrection*.

RESSURREIÇÃO DOS MORTOS. No AT. Várias considerações removeram o pensamento veterotestamentário para longe das idéias primitivas, universais e animistas a respeito da sobrevivência após a morte, que estavam por trás da necromancia (1 Sm 28.8-9), providências para os enterros, o destino dos mortos e Sheol/Hades, o submundo sombrio habitado por fantasmas (Ez 32.17-32).

A observação cotidiana, acrescentada à crença de que Deus criou o corpo do homem à Sua própria imagem, levou à convicção de que o homem não era uma "alma" aprisionada dentro de um corpo físico, mas um espírito corporificado, uma união entre o corpo e a personalidade viva. A desincorporação no Sheol, no esquecimento, sem esperança, sem conhecimento, sem relacionamentos (2 Sm 12.23; Jó 7.9ss.; 10.20-22; Sl 30.9; Ec 9.2, 5, 10) provocava, portanto, horror como algo sub-humano. Daí os cuidados que os israelitas tinham com os corpos dos mortos (Gn 23; 50.2, 25; Jr 8.1ss.; 14.16).

De início, não se pensava que o governo de Javé se estendesse além da morte (Sl 6.5; 88.10-12; Is 38.18), até que a insistência profética na Sua soberania universal reclamou o próprio Sheol também como parte da Sua jurisdição (Sl 139.7-8). A ênfase que Jeremias e Ezequiel deram aos relacionamentos individuais com Deus levou a conceitos mais religiosos da vida no além (Sl 16.18-11; 73.23-26). Nenhuma existência espectral poderia sustentar a comunhão divina, mas somente a restauração à plena personalidade na ressurreição (Mt 22.31).

O desejo de ser livre da acusação de que o seu terrível sofrimento decorria de grandes pecados fez com que Jó contemplasse a possibilidade de ficar esperando no Sheol até que a ira de Deus tivesse passado, e ele, liberto, pudesse viver de novo (Jó 14.7-15). A despeito das suas dificuldades, Jó também parece antegozar a imortalidade em alguma forma corpórea. Sl 73.17; 49.14-15; Is 53.10ss., semelhantemente, aliviam a injustiça do sofrimento mediante a esperança da vida com Deus além do Sheol.

Alguns pensam que as promessas de vindicação e prosperidade nacional no dia do Senhor, a não ser quando confinadas à "geração final", deram origem aos pensamentos da ressurreição das gerações intermediárias, embora Os 6.2; 13.14; Ez 37.1-14 usem a linguagem da ressurreição como algo já familiar. Is 24-27 (especialmente 25.6-8; 26.19ss.) e Dn 12.1-4 antevêem a volta dos homens, na sua integridade corpórea, para compartilharem da glória da ressurreição. Is 26.14 nega a ressurreição aos inimigos; Daniel inclui a ressurreição "para a vida" (para os judeus fiéis sob a perseguição) e "para vergonha e horror eterno" (para os judeus que se aliaram aos perseguidores, 11.32ss.). Não se subentende nenhuma ressurreição geral: aqui, também, o argumento é a justiça.

As alusões zoroastrianas, egípcias, assírias e babilônicas podem ser fontes ou paralelos para o pensamento judaico que se desenvolvia.

O Pensamento Apocalíptico Intertestamentário. A apocalíptica intertestamentária era muito ampla. Alguns escritores aplicavam distinções morais dentro do Sheol, sendo que as recompensas e os castigos subentendiam algum grau de julgamento. As promessas aos fiéis, especialmente aos mártires, incluíam a glória terrestre; a justiça, da mesma forma, ressuscitaria os opressores (com as suas deformidades) para serem recompensados e castigados (II Apoc. Bar.; cf. Mc 9.42ss.).

O judaísmo helenizado preferia a imortalidade da alma, mais ricamente concebida, à ressurreição do corpo. O judaísmo palestino apegava-se à ressurreição. "Vestes da glória" (da vida) eram necessárias para a vida além da morte (I-II Enoque), e a "nudez" (a desencarnação) era detestada. Alguns falam de um corpo espiritual, que complementaria o corpo físico e seria coexistente com ele. I Enoque diz que o corpo sepultado ressuscitará "glorioso"; II Apoc. Bar. é semelhante a 1 Co 15.35ss., mas

sustenta que a transformação vem mais tarde; a maioria fala do corpo ressurreto: "como anjos... feitos da luz e da glória de Deus"; outros dizem que não precisa de alimentos nem de casamento.

Aqueles que forem ressuscitados para compartilhar do reino temporário (terrestre) ou definitivo (sobrenatural) do Messias, serão justos (judeus). Outros escritores tomam por certo uma ressurreição; IV Esdras faz alusão a uma ressurreição do Messias e de todos os homens depois da era messiânica. Em I Enoque 22, aqueles que já foram castigados permanecem no Sheol; aqueles que ainda não foram castigados passam para um Geena de torturas; I Enoque 67 menciona alguns iníquos ressuscitados para o julgamento. Os apocalípticos inventam várias etapas do julgamento, do reino e da ressurreição. Test. Benj. 10.6ss. coloca a ressurreição dos patriarcas em primeiro lugar, depois, os filhos de Jacó, e, finalmente, todos os homens. II Mac., talvez seguindo indícios dados em Is 24-27 e Daniel, sugere que os mártires merecem a prioridade.

Já no século I, a maioria dos judeus sustentava a ressurreição geral; os rabinos argumentavam que Abraão acreditava nisso (Hb 11.19). Os fariseus esperavam a ressurreição dos justos (At 23.8), bem como, provavelmente, os essênios e os da comunidade de Qumran. Os saduceus negavam a ressurreição por ser "não-mosaica", e possivelmente uma idéia estrangeira (Mc 12.18; Josefo diz que acreditava que a alma morria juntamente com o corpo). Uns poucos, entendendo que a matéria era maligna, negavam totalmente a ressurreição.

No NT. As novas contribuições da parte do cristianismo incluem (1) o ensino de Jesus, juntamente com a ressurreição de outros para continuarem a vida, e as predições acerca da Sua própria ressurreição ("no terceiro dia", e não uma imortalidade intemporal). Jesus emprega pormenores pitorescos bem conhecidos pelos ouvintes, especialmente os fariseus — Sheol/Hades (Lc 16.19ss.; 10.15) moralmente subdividido, o ministério dos anjos, as boas-vindas pelos patriarcas, os tormentos (Mc 9.43ss.; Mt 8.12; 10.28), a ressurreição para a comunhão (Mt 8.11) e recompensa (Lc 14.14). Jesus argumenta a favor da imortalidade com base na experiência que as pessoas têm com Deus, e toma por certo que essa experiência envolve ressurreição (Mc 12.18ss.). A vida ressurreta é nova, angelical, e não tem distinção entre os sexos. A ênfase de Jesus recai sobre o julgamento, que parece ser iminente (Lc 16.23; cf. 12.20), ou na ocasião da coroação do Filho do homem (Mt 25.31ss.). O juízo subentende a ressurreição geral (Mt 25.41; 10.28; Mc 12.26); mas Lc 20.35ss.; 14.14 sugerem que a ressurreição é limitada àqueles que são qualificados para ela. (2) A ressurreição do próprio Jesus é a nota tônica na história do cristianismo e a base do evangelho pregado por Pedro (At 2.32) e Paulo (At 17.18; 23.6; 26.6-8). O testemunho apostólico (At 3.26; 4.2, 33; 1 Co 15.3-11; Rm 10.9) torna a ressurreição essencial para o cristianismo. Pormenores da história (espera no Sheol, chagas persistentes, "carne e ossos" que podem ser tocados, mas que tendo "outra forma" não são reconhecidos, o passar por portas, desaparecimento) combinam as idéias correntes com uma nova asseveração: um túmulo vazio. Esse fato inquestionável cria uma nova base para a esperança da ressurreição (Rm 8.11; 1 Co 6.14; 15.20ss.; 2 Co 4.14; 1 Ts 4.14; 1 Pe 1.3, 21) mediante Cristo "a quem Deus ressuscitou" (dezesseis alusões). (3) A reflexão paulina, semelhantemente, começa a partir dos conceitos então correntes entre os fariseus: os finados compartilham da glória vindoura (1 Ts 4.15ss.), a ressurreição e o juízo gerais (At 24.15; 17.31; Rm 2.5-11; 2 Co 5.10), o horror da nudez desincorporada (2 Co 5.4). Paulo desenvolve três temas:

A Redenção Completa. Esta inclui a redenção do corpo e argumenta novas bases para a esperança da ressurreição. Sexualmente, os cristãos devem lembrar-se de que o corpo é do Senhor, "membros de Cristo", um templo do Espírito, comprado por Cristo

(1 Co 6.12ss.), instrumento da justiça (Rm 6.12ss.), veículo para a adoração (Rm 12.1). Pelo fato de o homem ser um espírito incorporado, a redenção permaneceria incompleta sem a ressurreição.

"Transformados Seremos Todos" (1 Co 15.51). Querendo ver-se livre da carne "humilhante", que por muito longo tempo tem sido o veículo do pecado (Rm 7.21-25; Fp 3.20-21), mas não desejando ser encontrado "nu" (2 Co 5.1-5), Paulo defendia que o corpo fosse liberto da corrupção mas não (diferente dos gregos) que o espírito fosse liberto do corpo. Argumentando contra aqueles que, ressaltando a dissolução, preferiam a imortalidade à ressurreição, Paulo insiste primeiramente na ressurreição corpórea de Jesus (1 Co 15.1ss.) e depois confronta os que querem objetar com as variedades de corpos dentro da natureza (aves, peixes, cereais), cada um adaptado ao seu meio-ambiente, e assevera que Deus fornecerá à alma ressuscitada um novo corpo, glorioso, incorruptível, imortal (cf. 1 Ts 4.16-17). As palavras-chaves "transformados seremos todos" subentendem a continuidade e a diferença. Assim como o grão se desintegra a fim de que possa emergir um corpo totalmente novo, também os corpos humanos se desintegram a fim de que a vida permanente possa organizar uma nova incorporação enquanto também mantém a mesma identidade, como acontece (segundo somos informados) repetidas vezes desde o nascimento até à senilidade. Esse argumento refuta de modo eficaz a objeção baseada na dissolução; tem, além do mais, implicações que afetam o sepultamento e a cremação. Paulo não esperava semelhante transformação por ocasião da morte, mas na Segunda Vinda (1 Ts 4.14-17; 1 Co 15.23, 51ss.), após um estado intermediário que é muito melhor, mas que não é a glória final (Fp 1.23; cf. At 7.60 "dormir", Lc 23.43 "hoje").

A Transformação já Começou. "Alcançar a ressurreição" (Fp 3.11) envolve semear o corpo espiritual e celestial nesta vida entregando-se ao Espírito (Rm 8.11), morrendo e sendo vivificado constantemente (2 Co 4.10ss., 14), ceifando a vida eterna (Gl 6.8). O corpo espiritual correspondente e paralelo está sendo criado não "como os anjos" mas "como o corpo glorioso de Cristo" (Fp 3.21), à medida que os cristãos vivem a vida ressurreta agora (Rm 6; Ef 2.1ss.; Cl 3.1ss.). Mesmo assim, Paulo sustenta a ressurreição física como a consumação do processo (1 Co 15.12-20): não aceita a doutrina de que "a ressurreição já se realizou" (2 Tm 2.18).

A reflexão joanina chega mais perto da imortalidade imaterial do que a de Paulo. A vida eterna é experimentada agora (Jo 3.36); os fiéis nunca contemplarão a morte (8.51); os crentes já "passaram" da morte para a vida (5.24), assim como aqueles que amam também já passaram (1 Jo 3.14). Jesus, confrontado com a conversa de Marta a respeito da ressurreição no último dia, responde que Ele mesmo, e o relacionamento com Ele, constituem a ressurreição e a vida (11.25; 17.3), assim como a fé nEle evita a condenação, e a descrença *já é* a condenação (Jo 3.18-21). Da mesma maneira como a vida do próprio Cristo (preexistente, terrestre e além-túmulo) passa pela morte sem se apagar, também os crentes nunca morrerão (8.51). Aqueles que desobedecem ao Filho não vêem a vida (3.36). João, da mesma maneira que Paulo, parece excluir a ressurreição física, mas 5.25, 28ss. declaram uma ressurreição geral, e 6.39-40, 44, 54 uma ressurreição dos crentes "no último dia" — dificilmente uma acomodação aos conceitos anteriormente ou uma interpolação, visto que a restauração de Lázaro a esta vida e a ressurreição física de Cristo são muito significativas para João. A fé ainda estava tateando.

Desenvolvimentos Posteriores. O pensamento posterior ilustra ainda mais a tensão entre a ênfase grega e hebraica. O dualismo gnóstico infiltrou-se no ensino cristão a respeito de Deus, de Cristo e da moralidade com o princípio grego estranho de que a matéria é inerentemente má e que deve ser destruída, não havendo nenhuma

possibilidade de ressurreição. Mas (a não ser no ascetismo) a igreja rejeitou o dualismo. I e II Clemente, Barnabé ("uma ressurreição geral") e Tertuliano ("a alma é inerentemente imortal, e a morte é contrária à natureza, mas o mesmo corpo será ressuscitado") expressam o conceito ortodoxo. Inácio segue o ensino de João: Cristo é a vida eterna, mas a "carne e o espírito" serão ressuscitados mediante a eucaristia ("o remédio da imortalidade") e o Espírito. Orígenes insiste que o corpo natural é dissolvido no pó, mas que será ressuscitado e "será promovido a um corpo espiritual" — esforçando-se, assim, para conciliar as idéias hebraicas e platônicas. Aquino, também, sustentava que nosso corpo mortal ressuscita e continua sendo carne; como Tertuliano, ele acha usos espirituais para os órgãos físicos redundantes.

Uma declaração tipicamente moderna diz: "E preferível o termo 'imortalidade'. O argumento de que a experiência religiosa implica na sobrevivência pessoal indica a imortalidade da alma e dos seus valores mais do que a ressurreição do corpo". Essa idéia atrai muitas pessoas, que nem sempre se dão conta dos valores conservados pela ênfase tradicional dada à ressurreição: a permanência não somente da personalidade e dos valores abstratos, como também do indivíduo, com consciência, relacionamentos, lembranças e amor, em contraste com as teorias da absorção ("uma gota no oceano eterno da existência"), da sobrevivência da raça ("que continua a contribuir para o avanço da humanidade") ou da imortalidade sentimental ("viver nos corações daqueles que amamos não é morrer"). Essencialmente, os cristãos acreditam que Aquele que chamou os homens à existência e à comunhão com Ele pode sustentar todas as pessoas em condições eternas, numa humanidade completa e enriquecida, revestida de um corpo apropriado para a vida eterna.

R. E. O. WHITE

Veja também RESSURREIÇÃO DE CRISTO.

Bibliografia.D. S. Russell, *Between the Testaments*; J. Baillie, *And the Life Everlasting*; J. H. Leckie, *World to Come and Final Destiny*; Tertuliano, *On the Resurrection of the Flesh.*

RESTRIÇÃO MENTAL. Essas palavras referem-se à "fala dissimulada", declarações que, embora sejam verdadeiras, ocultam tanto quanto revelam, ou até mais. Na conversa comum, a restrição mental pode ocasionalmente ser justificada se (1) de alguma forma, a declaração corresponder à verdade conforme a pessoa a percebe, (2) a motivação for o amor genuíno à verdade e ao próximo. A restrição mental é excepcional, mas pode ser justificada. A mentira, a transmissão deliberada de uma falsidade, nunca é justificada.

A restrição mental é muito mais problemática em casos em que a pessoa é convocada a confessar a fé cristã. Alguns credos e confissões que unem uma comunidade da fé exigem a afirmação: "sem restrição mental". Obviamente, elementos de dúvida, incerteza e falta de clareza fazem parte da condição humana. "Agora vemos como em espelho, obscuramente" (1 Co 13.12), devido à finitude e imperfeição humanas. Algumas coisas na Bíblia são "difíceis de entender" (2 Pe 3.16), e diferenças na maturidade e na convicção devem ser toleradas (Rm 14). Certo grau de restrição mental que surge do conhecimento parcial e da genuína humildade pode ser permitido se for segundo a atitude do pai do epiléptico que disse a Jesus: "Eu creio, ajuda-me na minha falta de fé" (Mc 9.24).

Apesar disso, aqueles que se tornam mestres hão de "receber maior juízo" (Tg 3.1), e é correto exigir que eles não tenham "ânimo dobre" (Tg 1.8; 4.8) e que sejam "de uma só palavra" (1 Tm 3.8). Nosso Senhor era especialmente severo contra aqueles

cujas palavras e ações em público eram contraditas pela corrupção interna. A regra da simplicidade, sinceridade e honestidade na fala é especialmente importante para aqueles que são professores e líderes. Embora certo grau de dúvida e diferença possa ser inteiramente justificado dentro de uma determinada comunidade confessional, a responsabilidade diante de Deus e diante de nosso próximo significa que a sinceridade e a comunicação franca de tais reservas devem ser a regra, especialmente para a liderança. A restrição mental por si só nem sempre é um problema, mas a desonestidade e a falta de integridade sempre são problemas que devem ser enfrentados na comunidade da fé.

D. W. GILL

REVELAÇÃO ESPECIAL. O reavivamento do interesse pela revelação divina especial, que ocorre desde meados do século XX, surge num período significante na história moderna. O naturalismo tornou-se uma força cultural viril tanto no Ocidente como no Oriente. Nos séculos anteriores, os rivais principais da religião revelada eram o idealismo especulativo e o teísmo filosófico; hoje, os antagonistas são o comunismo materialista, o positivismo lógico, o existencialismo ateu e formas variadas do humanismo anglo-saxônico. Visto que a filosofia comunista atribui todo o desenrolar dos acontecimentos ao determinismo econômico, a recuperação da ênfase judaico-cristã na revelação histórica especial passa a ter uma revelância ainda mais marcante.

O Significado da Revelação. O termo "revelação" significa intrinsecamente a exposição daquilo que anteriormente era desconhecido. Na teologia judaico-cristã, o termo é usado primariamente para a comunicação da verdade divina de Deus para o homem ou seja: a Sua manifestação de Si mesmo e da Sua vontade. Os fatos essenciais da posição bíblica são que o Logos é o agente divino em toda a revelação, sendo que essa revelação pode ser discriminada, como geral ou universal (*i.e.*, a revelação na natureza, na história e na consciência) e especial ou particular (*i.e.*, a revelação redentora transmitida por atos e palavras sobrenaturais). A revelação especial na história sagrada é coroada pela encarnação do Verbo vivo e pelo registro da palavra falada nas Escrituras. O evangelho da redenção, portanto, não é uma mera série de teses abstratas, sem relação com eventos históricos específicos; é a notícia dramática de que Deus tem agido na história da salvação, chegando ao clímax na Pessoa encarnada de Cristo e na Sua obra (Hb 1.2), para a salvação da humanidade perdida. Entretanto, os eventos redentores da história bíblica não ficam sem interpretação. Seu significado autêntico é registrado nos escritos sagrados — às vezes depois dos eventos, às vezes antes deles. A série de atos sagrados, portanto, inclui a providência de Deus em fornecer um cânon autorizado de escritos — as Escrituras Sagradas — que oferece uma fonte fidedigna de conhecimento de Deus e do Seu plano.

A despeito da distinção entre a revelação geral e a revelação especial, a revelação de Deus não deixa de ser uma unidade que não pode ser artificialmente dividida. Até mesmo antes da queda do homem, Adão era instruído no Éden por estatutos especialmente revelados (*e.g.*, ser frutífero e multiplicar-se, comer e não comer determinadas frutas). Tendo em vista a corrupção do homem depois da queda, qualquer dependência unilateral e exclusiva da revelação geral seria muito mais arbitrária. Nem por isso, devemos diminuir o fato e a importância da revelação geral, enfatizadas pela Bíblia (Sl 19; Rm 1-2). Mas, consideradas isoladamente, as supostas provas teístas têm levado poucas pessoas ao Deus vivo. A pressuposição de Tomás de Aquino no sentido de que Deus pode ser conhecido pela razão natural, à parte de uma revelação de Jesus Cristo, pode, na realidade, ser vista como uma preparação inconsciente para a revolta

da filosofia do início da era moderna contra a revelação especial e para sua ênfase exclusiva na revelação geral. Os muitos tipos de teísmo e idealismo especulativos que apareceram na esteira dessa ênfase conseguiram manter a barreira contra o declínio para o naturalismo apenas temporariamente.

Embora a Bíblia realmente afirme a revelação geral de Deus, invariavelmente relaciona a revelação geral com a revelação redentora especial. Declara ao mesmo tempo que o Logos é Criador e Redentor (Jo 1). Não apresenta a revelação geral segundo a tese de que o homem caído pode chegar ao verdadeiro conhecimento de Deus mediante a luz natural da razão à parte de uma revelação de Cristo, mas apresenta a revelação geral lado a lado com a revelação especial a fim de enfatizar a culpa do homem. Sendo assim, as Escrituras aduzem a revelação unitária de Deus, geral e especial, para demonstrar a verdadeira situação do homem: ele é uma criatura finita que tem um destino eterno, criado para a comunhão espiritual com Deus, mas agora separado do Seu Criador pelo pecado.

A revelação especial é revelação redentora. Publica as boas-novas que o Deus santo e misericordioso promete a salvação como uma dávida divina ao homem que não pode salvar-se a si mesmo (AT), e que Ele agora cumpriu aquela promessa mediante a dádiva do Seu Filho, em quem todos os homens são chamados a crer (NT). O evangelho é a notícia de que o Logos encarnado carregou sobre Si os pecados dos homens condenados, morreu em seu lugar e ressuscitou para a sua justificação. Este é o centro permanente da revelação especial redentora.

Conceitos Falsos da Revelação. A teologia cristã teve que proteger o conceito bíblico da revelação especial contra muitas perversões. A preocupação platônica com "idéias eternas" acessíveis aos homens somente pela contemplação racional, além de desconsiderar a história como uma arena significativa de eventos, tendia a militar contra elementos essenciais do ponto de vista bíblico, a saber: a iniciativa e particularidade divinas, e a história da redenção como a portadora da revelação absoluta. A noção idealista de que a revelação de Deus é dada apenas de modo geral, de que ela é uma idéia universalmente acessível, destrói as ênfases bíblicas tais como a particularidade da revelação especial e uma seqüência histórica de eventos salvíficos especiais (culminada pela encarnação, pela expiação e pela ressurreição de Cristo como o centro sem igual da revelação redentora). O racionalismo do século XVIII reavivou a noção do idealismo grego pré-cristão de que os fatos históricos são necessariamente relativos e nunca absolutos, e de que a revelação, conseqüentemente, deve ser divorciada das realidades históricas e identificada exclusivamente com as idéias. Embora ainda alegasse falar da revelação cristã, essa forma de racionalismo dissolvia a ligação essencial entre a revelação especial e o desenrolar da história. Além disso, abandonou livremente aspectos cruciais da história da redenção, sem protestar contra críticas destrutivas. E abriu mão da defesa da revelação especial como algo singular e definitivo, em deferência à noção de que a revelação é sempre e exclusivamente geral. Onde quer que o cristianismo é confrontado por especulações idealistas desse tipo, sempre tem que lutar contra uma determinação no sentido de dissolver a relevância central do nascimento virginal de Cristo, Sua divindade sem igual, Sua morte vicária e Sua ressurreição corporal. Visto que a revelação era necessariamente equiparada com uma manifestação universal, todo evento histórico era considerado simplesmente como uma das muitas reflexões (em menor ou maior grau) desse princípio geral, ao passo que uma revelação absoluta em qualquer parte ou momento específico da história era arbitrariamente excluída.

A teoria evolucionista, por outro lado, tem atribuído nova importância ao processo histórico. Mas de modo geral, esse interesse pela história também tem sido promovido

segundo pressuposições hostis ao conceito bíblico. A tendência de exaltar a própria evolução como derradeiro princípio para explicação trabalha contra o reconhecimento de um centro fixo ou um clímax da história no passado. Embora a história possa ser abordada a partir de noções sentimentais da divindade oculta, e embora os principais pontos decisivos no grande avanço dos eventos possam ser destacados como providenciais, a história da redenção sagrada do passado é rebaixada ao nível de outros elementos da história, e a história como um todo já não é entendida como tendo o seu centro no relacionamento com a revelação singular de Deus em Cristo.

Na realidade, a tendência de considerar a própria razão como fator emergente tardio no processo evolucionário suprime a declaração bíblica de que a própria realidade tem sua derradeira explicação no Logos (Jo 1.3), e, na verdade, contesta a doutrina da revelação divina racional. É por isso que a questão da natureza e relevância da mente é um dos problemas cruciais da filosofia contemporânea conforme esta é aplicada às filosofias cristã e comunista. A revolta filosófica moderna contra a razão, ancorada primeiramente nas teorias céticas a respeito das limitações do conhecimento humano acerca do mundo espiritual e, depois, nos dogmas evolucionários, tem aplicação no argumento cristão de que Deus comunica verdades a respeito de Si mesmo e de Seus propósitos.

Apesar de o cristianismo, ao argumentar a favor da revelação especial, empenhar-se por uma decisão entre Jesus Cristo e os deuses falsos, e não meramente pela aceitação de certas verdades reveladas, nem por isso o movimento cristão desconsidera a importância das doutrinas divinamente reveladas. A experiência cristã envolve tanto o *assensus* (o assentimento às doutrinas reveladas) quanto a *fiducia* (confiança pessoal em Cristo). Além disso, a fé salvífica é impossível sem que haja algum conhecimento autêntico de Deus (Hb 11.6; 1 Co 15.1-4; Rm 10.9).

Desde os dias de Schleiermacher, a teologia protestante tem sido influenciada repetidas vezes por aspectos anti-intelectualistas da filosofia moderna, especialmente por pensadores como Kant, James e Dewey. As fórmulas de Schleiermacher, de que conhecemos Deus somente em relação a nós, e não como Ele é em Si mesmo, e de que Deus comunica vida, e não doutrinas, têm sido influentes em encorajar uma disjunção artificial em muitas exposições protestantes da revelação especial. Apesar de se esforçarem freqüentemente para avançar além dessas restrições, as exposições existenciais e dialéticas mais recentes não conseguem subir além das areias movediças de uma teologia meramente relacional.

A Revelação no Aspecto Racional. Por causa das suas implicações para a revelação racional, a identificação tradicional da Bíblia como a Palavra de Deus escrita tem sido especialmente repugnante para a teologia neo-ortodoxa contemporânea. Argumenta-se que apenas Jesus Cristo deve ser identificado como a Palavra de Deus, e que falar das Escrituras dessa maneira é rebaixar a Cristo. O protestante evangelical, no entanto, faz uma distinção cuidadosa entre *o logos theou* e o *rhēma theou,* ou seja: entre a Palavra ontológica encarnada e a palavra epistemológica registrada nas Escrituras. Os motivos para a queixa neo-ortodoxa são, na realidade, mais especulativos do que espirituais. Isso porque o testemunho das Escrituras, ao qual os dogmáticos neo-ortodoxos alegam apelar, é especialmente prejudicial em dizer que as suas palavras são as palavras de Deus, e empregam a fórmula "Assim diz o Senhor" com regularidade incansável. Além disso, apóstolos do NT falam da revelação divina em forma de idéias e palavras específicas (cf. 1 Ts 2.13, onde se registra acerca dos tessalonicenses que: "tendo vós recebido a palavra que de nós ouvistes, que é de Deus, acolhestes não como palavra de homens, e, sim, como em verdade é, a palavra de Deus"; cf. também Rm 3.2, onde Paulo caracteriza o AT como "os oráculos de Deus").

Os discípulos também falavam das Escrituras como revelação divina e, na realidade, eles tinham o sagrado exemplo e autoridade de Jesus Cristo para agirem assim. Jesus identificava Suas próprias palavras com a palavra do Pai (Jo 14.34) e falava das Escrituras como a Palavra de Deus (Jo 10.35). A Bíblia não protesta, em lugar algum, contra a identificação entre as Escrituras e a revelação mas, pelo contrário, apóia e aprova essa identificação. A tendência neo-ortodoxa de considerar as Escrituras como mera testemunha da revelação realmente contesta o conceito cristão histórico de que a própria Bíblia é uma forma de revelação especialmente fornecida ao homem pecador como um desvendar autêntico da natureza e da vontade de Deus.

Tudo isso esclarece quão relevante é a asseveração cristã de que as leis da lógica e da moralidade pertencem à *imago Dei* no homem. A teologia cristã sempre tem estado sujeita à compulsão bíblica para afirmar a identidade do Logos com a Divindade, e para achar uma ligação entre Deus como um Ser racional e moral, e a forma e o conteúdo da imagem divina do homem. Que o próprio Jesus Cristo é a verdade; que o homem tem a imagem divina fundamentada na criação e que essa imagem, embora seja distorcida pelo pecado, não é destruída; que a Bíblia Sagrada é uma revelação racional da natureza de Deus e do Seu propósito para o homem caído; que o Espírito Santo emprega a verdade como meio de convicção e de conversão – todos esses fatos indicam de alguma maneira o alto valor que a religião cristã inegavelmente atribui à racionalidade. Mas a razão humana não é vista como uma fonte da verdade; pelo contrário, o homem deve pensar de acordo com os pensamentos de Deus. A revelação é a origem da verdade, e a razão, iluminada pelo Espírito, é o instrumento para sua compreensão.

A teologia contemporânea é marcada pela sua reafirmação da prioridade da revelação sobre a razão. Nesse aspecto, distingue-se da dogmática protestante liberal do século XIX, que tendia a ver a razão humana como um critério auto-suficiente e independente. Alguns estudos neotomistas hoje reformulam até mesmo a filosofia do próprio Tomás de Aquino de modo a colocar o resumo costumeiro da sua abordagem: "Compreende a fim de crer", num contexto de fé. A hostilidade tomista às idéias inatas, e o apoio tomista ao conhecimento de Deus por meio da negação da analogia são, porém, firmemente reasseveradas. A teologia protestante, grandemente influenciada por Karl Barth e Emil Brunner, agora se caracteriza pela reasseveração da prioridade da revelação sobre a razão. Dessa maneira, as fórmulas epistemológicas que representam Agostinho ("Creio a fim de que eu compreenda") e Tertuliano ("Creio naquilo que é absurdo", *i.e.*, ao homem irregenerado) estão muito presentes no clima do diálogo teológico atual. Mas a tendência moderna de exagerar a transcendência de Deus, como forma de revolta contra o exagero liberal clássico da imanência divina, serve mais aos interesses da fórmula tertuliana do que aos da agostiniana. A confiança cristã histórica numa cosmovisão e num conceito da vida revelados tem sua origem numa confiança prévia na realidade da revelação divina racional. A tendência moderna de inclinar-se em direção a uma doutrina de revelação cujo âmago se acha numa resposta existencial, e não nas Escrituras objetivamente transmitidas, impede o interesse teológico por doutrinas e princípios biblicamente revelados, a partir dos quais se pode expor um conceito explanatório da própria realidade e da vida. Fica claro, portanto, que a recuperação da confiança na integração inteligível da totalidade da experiência da vida depende significativamente de um senso viril da realidade da revelação divina racional.

C. F. H. HENRY

Veja também REVELAÇÃO GERAL; BÍBLIA, INSPIRAÇÃO DA; BÍBLIA, AUTORIDADE DA.

Bibliografia. J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought;* J. Calvino, *Institutas da Religião Cristã*, 1.6-9; C. F. H. Henry, "Divine Revelation and the Bible," *in Inspiration and Interpretation*, ed. J. F. Walvoord, e (ed.), *Revelation and the Bible*; P. K. Jewett, *Emil Brunner's Concept of Revelation*; H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*; B. B. Warfield, *A Inspiração das Escrituras*; H. D. McDonald, *Theories of Revelation* e *Ideas of Revelation*.

REVELAÇÃO GERAL. Aquela manifestação de Deus que é feita a todas as pessoas de todos os tempos e lugares, mediante a qual elas vêm a saber que Deus existe, e como Ele é. Embora não transmita verdades salvadoras tais como a trindade, a encarnação ou a expiação, a revelação geral transmite a convicção de que Deus existe e que Ele é auto-suficiente, transcendente, imanente, eterno, poderoso, sábio, bom e justo. A revelação geral, ou natural, pode ser dividida em duas categorias: (1) interna, o senso inato da deidade e da consciência, e (2) externa, a natureza e a história da providência.

Resumo das Posições. (1) Alguns estudiosos negam completamente a realidade de qualquer revelação geral. Postulando uma distinção qualitativa infinita entre Deus e o homem, e a destruição da *imago Dei* pela queda, Karl Barth recusou-se a admitir qualquer revelação fora da Palavra de Deus. Para Barth, a revelação significa a encarnação da Palavra, do Verbo.

(2) Outros reconhecem que a revelação geral é uma realidade, mas negam que ela fica registrada como conhecimento concreto na mente dos não-regenerados, escurecida pelo pecado. Sendo assim, a escola de Kuyper, Berkouwer, Van Til e outros, dentro da Igreja Reformada Holandesa, insiste que a natureza e a história apontam para Deus somente na experiência daqueles cujo coração e mente tenham sido iluminados pela graça da regeneração.

(3) No outro extremo, muitos estudiosos liberais insistem que a luz derramada pela revelação geral é suficiente para a salvação. Uma tradição dentro dessa categoria focaliza a atenção no valor iluminador da experiência religiosa extática. Com modificações mínimas, Schleiermacher, Otto, Tillich e Rahner alegam que através de um encontro não-cognitivo e místico, a alma humana entra num contato salvífico com Deus, a Alma universal. Uma segunda tradição liberal alega que a mente humana, utilizando o método científico, é capaz de esmiuçar toda a verdade que o homem precisa para ordenar a sua vida. Nesse sentido, Henry P. Van Dusen, Harold DeWolf e outros argumentam que, posto que a ordem mundial é causada por Deus e reflete a Sua vontade, uma análise científica do homem e do seu meio-ambiente levará a Deus.

(4) Aquino e a tradição tomista declaram que a mente racional, ajudada pela analogia da existência entre Deus e o homem, e da lei da causa e do efeito, é capaz de comprovar a existência de Deus e a infinidade da Sua perfeição. Pela análise indutiva do mundo do espaço e do tempo, Aquino construiu um corpo notável de teologia natural. Embora fosse otimista a respeito da capacidade de o homem natural acumular conhecimentos sobre Deus, ele ressaltava que a salvação depende de verdades superiores transmitidas pela revelação especial.

(5) Autoridades como Agostinho, Lutero, Calvino, Hodge, Warfield e Henry argumentam a favor da realidade objetiva da revelação geral, e da sua utilidade limitada para transmitir um conhecimento elementar da existência e do caráter de Deus. Agostinho sustentava que existia uma intuição de Deus, capacitada pelo Logos, que servia como a base para adquirir mais conhecimentos mediante a inspeção racional do mundo dos fenômenos. Lutero reconhecia que "todos os homens têm o conhecimento geral de que Deus existe, que Ele criou os céus e a terra, que Ele é justo, que Ele castiga

os iníquos, etc". Calvino insistiu, semelhantemente, que "até mesmo homens iníquos são forçados, pelo mero contemplar da terra e do céu, a subirem em direção ao Criador". Assim também registram a Confissão Belga (II) e a Confissão de Fé de Westminster (I,1).

Dados Bíblicos. No AT, o discurso de Eliú dirigido a Jó (esp. Jó 36.24—37.24) chama a atenção à chuva que rega a terra, ao trovão e aos raios que infundem terror no coração, à fúria da tempestade e ao brilho fulgurante do sol depois da tempestade. O texto sugere que esses fenômenos naturais atestam o poder, a majestade, a bondade e a severidade do Deus Criador, e que os dados estão presentes para todos contemplarem (Jó 36.25). Além disso, o discurso que Deus dirigiu a Jó (esp. Jó 38.1-39.30) transmite a idéia de que os fenômenos naturais (trovão, relâmpago, chuva, neve), o nascer do sol todas as manhãs, as constelações majestosas nos céus, e a complexidade e os inter-relacionamentos harmoniosos no reino animal, todas essas coisas atestam a existência e a glória de Deus.

De acordo com Sl 19, Deus Se revela através de uma obra em dois volumes: o livro da natureza (vv. 1-6) e o livro da lei (vv. 7-13). No primeiro volume, lemos: "Os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia as obras das suas mãos" (v. 1). Aquilo que a ordem criada demonstra é a "glória" (*kābôd*), a saber: a manifestação externa daquilo que Deus é no Seu íntimo e dos Seus atributos. A revelação da glória de Deus nos céus é declarada perpétua ou ininterrupta (v. 2), muda ou inaudível (v. 3), e de alcance mundial (v. 4). Por Sab. Sal. 13.5, fica claro que o judaismo acreditava numa revelação geral na natureza: "Pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu Autor".

No prólogo do seu evangelho, João faz duas asseverações a respeito do Verbo eterno. Em primeiro lugar: "A vida estava nele, e a vida era a luz dos homens" (1.4). E, em segundo lugar, o Verbo é "a verdadeira luz que, vinda ao mundo, ilumina a todo homem" (1.9). Os gregos identificavam o Logos com o poder divino que energiza a vida intelectual e moral do homem. A sabedoria, o conceito judaico paralelo, era considerada como o poder de Deus operante no mundo para criar, iluminar e renovar (cf. Sab Sal. 7.22—9.18). Parece provável, portanto, que em Jo 1.4, 9 o apóstolo tenha em mente a obra universal do Logos mediante a qual a mente humana é divinamente iluminada para perceber a Deus como um princípio elementar, de modo semelhante ao "senso da divindade" ou "semente da religião" de Calvino.

Pregando aos gentios em Listra, Paulo e Barnabé apelaram aos conhecimentos que eles e seus ouvintes tinham em comum, como resultado da revelação geral: a saber, que Deus é o Criador de todas as coisas (At 14.15), e o provedor que supre todas as necessidades da vida (v. 17). Ao lidar bondosamente com a humanidade, Deus "não se deixou ficar sem testemunho (*amarturon*) de si mesmo" (v. 17). De modo semelhante, no seu discurso diante dos atenienses pagãos (At 17.24-31) Paulo se referiu, como ponto de contato, às verdades que o seu auditório conhecia em virtude da auto-revelação universal de Deus na natureza e na história. Essas verdades incluem: (1) Deus é o Criador e o Soberano do universo (At 17.24); (2) Ele é auto-suficiente (v. 25a); (3) Ele é a fonte de toda a vida e de todo o bem (v. 25b); (4) Ele é um ser inteligente que formula planos (v. 26); (5) Ele é imanente no mundo (v. 27); e (6) Ele é a origem e o fundamento da existência humana (v. 28).

Em Rm 2.14-15, Paulo ensina que uma modalidade adicional da revelação geral é a lei moral implantada, da qual o coração dá testemunho mediante a faculdade da consciência. Todos os homens são culpados por transgredirem a lei, argumenta Paulo: os judeus, porque violaram a lei escrita em pedras, e os gentios, porque deixaram de viver segundo a lei moral escrita no seu coração (cf. Rm 1.32). Existe, comunicado a

toda pessoa racional mediante o poder da consciência, um supremo Legislador e Suas exigências morais.

O ensino mais claro no sentido de que todas as pessoas possuem um conhecimento rudimentar de Deus como Criador ocorre em Rm 1.18-21. Paulo argumenta que mediante a revelação universal na natureza, Deus é "claramente reconhecido" (v. 20), "percebido" (v. 20) e "conhecido" (v. 19; cf. v. 21). Aquilo que o homem fica conhecendo é definido como o conjunto de atributos invisíveis de Deus — Seu eterno poder e Sua natureza divina (*theiotēs* — "divindade"). O substantivo grego *theiotēs* significa a totalidade das perfeições que compõem a Deidade. Além disso, o apóstolo declara que esse conhecimento elementar de Deus é adquirido pela reflexão racional sobre a ordem criada (v. 20). A palavra *ginoskō* ("conhecer, saber") usada nos vv. 19, 21 significa perceber com os sentidos e entender com a mente.

Implicações. As Escrituras ensinam que a reação correspondente do pecador quando é confrontado com o conteúdo da verdade da revelação geral é alijá-lo da sua consciência (Rm 1.21-32). A pessoa irregenerada, portanto, ao invés de adorar a Deus e obedecer-Lhe, assevera a sua própria autonomia e faz ídolos sem vida, passando, então, a venerá-los. Diante disso, Deus deliberadamente entrega o homem aos sórdidos impulsos da sua própria natureza pecaminosa (Rm 1.24, 26, 28). Ao invés de demonstrar-se salvadora, a revelação geral serve apenas para condenar o pecador e estabelecer sua condição de culpado diante de Deus (Rm 1.20).

Mesmo assim, a revelação geral serve para várias finalidades salutares. (1) A lei moral implantada universalmente, fornece a única base autêntica pela qual se pode distinguir entre o bem e o mal. O fato de que o bem é recomendado e o mal é proibido fornece à sociedade a única estrutura viável para a sua existência. (2) Visto que todas as pessoas possuem um conhecimento rudimentar de Deus, a testemunha cristã tem certeza de que quando fala a um pecador, a noção de Deus não é um código sem sentido. E (3) a revelação geral fornece a base racional para a revelação salvadora de Deus que nos é dada através de Cristo e da Bíblia. Nesse sentido, a teologia serve de vestíbulo para a teologia revelada.

B. A. DEMAREST

Veja também REVELAÇÃO ESPECIAL.

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *General Revelation*; E. Brunner, *Revelation and Reason*; B. A. Demarest, *General Revelation*.

RIQUEZA, CONCEITO CRISTÃO DE. O termo inglês correspondente a "riqueza" é "wealth", derivado de uma palavra anglo-saxônica menos comum "weal", que significa um estado geral de bem-estar. Na vida de um indivíduo, "riquezas" significam agora o bem-estar resultante de causas externas, e não internas tais como saúde ou satisfação. Assim, um homem que tem 100 dólares é mais rico do que um mendigo com apenas 50 centavos, mesmo que o rico seja aquele que caiu no inferno e o mendigo seja o Lázaro. Adam Smith usava a palavra "riqueza" ("wealth") para designar o bem-estar material produzido e consumido na comunidade. Seja aplicado ao indivíduo, seja aplicado à comunidade, o termo diz respeito à avaliação das coisas segundo a ordem de prioridades.

O valor de um item de riqueza é medido pelo preço do mercado. Não havendo mercado, o valor pode apenas ser estimado. Uma vez que uma estrada de ferro e as ações da mesma não são itens separados de riqueza, contar os valores em papéis tais como títulos e valores mobiliários juntamente com os bens físicos não-humanos

subjacentes implica uma contagem dupla. Quando os débitos e os créditos para todas as formas de riquezas são somados para uma comunidade, as riquezas em forma de títulos e valores se cancelam mutuamente, excluindo-se, assim, a contagem dupla.

As Riquezas Individuais. Para o cristão, as riquezas não são um mal inato mas uma oportunidade para o serviço piedoso. Embora não sejam o maior valor na terra, as riquezas podem ser boas. Não devemos colocar nelas a nossa confiança, porque elas podem ser perdidas ou furtadas. Entre as muitas coisas que são mais importantes do que as riquezas, a Bíblia menciona o temor do Senhor, a sabedoria, o conhecimento, o entendimento, a integridade, um espírito humilde, a justiça e a paz. Como no caso de Salomão, se recebemos essas coisas, as riquezas freqüentemente as acompanham.

Abraão era um homem muito rico que possuía ouro, prata e gado. Ló também era muito rico. Jó era um homem rico antes da sua provação e duas vezes mais rico depois, porque Deus o fez prosperar, dando-lhe manadas e rebanhos, abençoando as obras das suas mãos. Deus não lançou nenhuma dúvida sobre a legitimidade das riquezas deles. Embora as riquezas às vezes sejam associadas à violência e à opressão, podem ser também uma dádiva de Deus que representa uma bênção sobre o Seu povo. Às vezes, as riquezas podem ajudar-nos quando há aflições, mas não podem proteger-nos do julgamento divino. As riquezas podem tentar-nos a esquecermos de Deus e impedir-nos de termos prazer nas coisas.

Deus confia Suas riquezas aos indivíduos e às instituições a fim de aumentar o valor daquelas. Como mordomos piedosos dos bens de Deus, somos plenamente responsáveis diante dEle pela administração correta de Suas riquezas. Ao mesmo tempo, somos os donos legítimos durante o período da nossa mordomia. A total auto-suficiência econômica para um indivíduo ou até mesmo para uma comunidade pequena é difícil, senão impossível, por causa da maldade sobre a terra. Isso nos força a cooperar com outros homens de todos os tipos, a fim de aumentarmos as nossas riquezas pessoais. É essa uma das maneiras de se demonstrar a nossa interdependência como seres humanos. O modo como conduzimos a nossa cooperação com outras pessoas determinará, em grande medida, o valor das nossas riquezas.

Estudos feitos nos Estados Unidos e em outros países geralmente demonstram que uma porcentagem relativamente pequena da população (1 ou 2 por cento) possui um alta porcentagem das riquezas (entre 20 e 70 por cento). Embora haja muitos motivos para se acumular riquezas, a maior parte da população não possui nenhuma poupança relevante. A maioria das pessoas tende a gastar mais do que ganha, ou a totalidade do que ganha, e acaba consumindo os poucos bens líquidos que possui. Talvez façam isso em reação contra aqueles que amam o dinheiro e as riquezas em si mesmos, e não por causa daquilo que pode ser realizado com eles, ou em reação contra o uso tirânico das riquezas. Mesmo assim, as riquezas podem ser desfrutadas por causa da expectativa de continuidade que oferecem à família, da posição social que representam, e da oportunidade para o exercício do poder.

Nos tempos recentes, a importância de se deixar providências pecuniárias para os filhos como motivo para a acumulação de riquezas já diminuiu. Os planos públicos e particulares de previdência, seguros e aposentadoria; os impostos; e a mobilidade geográfica, ocupacional e conjugal têm contribuído para essa tendência geral. No entanto, quando uma família consegue manter uma certa posição na comunidade durante muito tempo, pode haver um elemento de prazer em manter a situação por mais uma geração. Nesses casos, talvez haja exceções à tendência geral de não se prover muitos bens aos filhos, especialmente quando um grande acúmulo de riquezas se torna necessário para sustentar vastas propriedades e outras posses herdadas que

se associam com a continuidade da família.

Alguns homens gostam do processo de acumular riquezas, porque isso demonstra que têm a capacidade de lutarem contra as vicissitudes da vida e sairem vitoriosos. Um homem que consegue um bom negócio pode até sentir o mesmo tipo de satisfação interior de um poeta ou de um matemático que acaba de completar um esforço criativo. Para ele a motivação não é tanto o prazer de usar as riquezas, mas, sim, a diversão de acumulá-las.

O dono de um negócio bem sucedido pode ter prazer em identificar-se com o sucesso ou a opulência do seu negócio, especialmente se este domina um mercado. O acúmulo das riquezas, nesse caso, acompanha a atividade bem-sucedida e aumenta a influência do indivíduo. Dirigir grandes negócios, colocar suas próprias idéias em prática, ou simplesmente fazer o bem à humanidade, podem ser importantes fatores de motivação que impulsionam o cristão a dedicar a sua energia, o seu capital e seu tempo para sujeitar aquela porção da terra que está dentro de sua esfera de responsabilidade.

Nosso conceito do mundo e da vida afeta a nossa atitude para com as riquezas e o acúmulo delas. Aristóteles e Tomás de Aquino perpetuaram um dualismo que levou os homens a pensarem que ser espiritual era algo dissociado das questões práticas da vida. Aqueles que os seguiam enfatizavam uma diferença entre as riquezas e o mundo espiritual. Quando se considera que o propósito mais sublime do homem é chegar à união espiritual com Deus, as riquezas podem ser tratadas com certo desdém. O acúmulo de riquezas além do mínimo necessário para manter vivo um asceta pode, portanto, fazer mal ao indivíduo e destruir sua união espiritual com Deus. Uma vez que o desejo pelas riquezas e as coisas que as riquezas colocam à disposição podem profanar o espírito, a luta da vida é mortificar qualquer desejo pelas riquezas e escapar de qualquer apego a elas. Porém, o antagonismo entre o espírito e as riquezas não é necessário e pode, em última análise, ser entendido como anticristão.

Para outros que aceitam essa mesma dicotomia, o espírito é algo obscuro e irreal, se é que ele existe mesmo, ao passo que as questões práticas dos negócios são reais. Segundo esse ponto de vista, as riquezas são consideradas reais, porém também mortas e inertes, porque não têm nenhuma relação com as questões espirituais da vida. Por essa razão, tais pessoas deixam de relacionar-se com as riquezas a não ser para usá-las, manipulá-las ou destruí-las. Essa atitude, dirigida para o mundo físico, leva ao esgotamento e à destruição das riquezas naturais da terra. Somente através da renovação da nossa mente é que podemos chegar a um verdadeiro e alegre arrependimento no tocante à nossa atitude anti-cristã para com as riquezas, nossa pilhagem do meio-ambiente, e nosso desdém para com a criação de Deus.

Outros, ainda, acreditam que fomos apanhados num processo inevitável de avanço revolucionário, para o qual devem ser aplicados todos os meios de se obter riquezas. Somente o melhor daquilo que há na civilização, conforme é confirmado por repetidos julgamentos humanos, deve ser incentivado. Alguns que sustentam esse ponto de vista, no entanto, têm a suspeita de que um fluxo maior de riquezas retarda a criação humana, o conhecimento e a experiência, e provoca a decadência da civilização. Para os evolucionistas, esse fato é evidenciado pelos gostos culturais grosseiros, pela atrofia da consciência e pela procura frenética de prazeres sensuais que satisfazem apenas por um momento.

Para o cristão, esses fenômenos, embora sejam reais, acontecem porque as pessoas se desviaram de Deus, e não por causa do acúmulo das riquezas.

Quando o cristão começa vendo Deus, que criou os céus e a terra e que declarou que tudo era bom, toda a terra é cheia da beleza, da bondade e do amor de um Deus

santo. O cristão vê um mundo de espírito e riqueza que fluem juntos, em plena união e sem antagonismo. Em Jesus Cristo, todas as riquezas são puras, e tanto o espírito como as riquezas devem ser respeitados. O caminho cristão para a unidade é no sentido de as pessoas se realizarem e se expressarem através dos bens materiais numa vida abundante e próspera. Segundo o conceito bíblico, o Espírito de Deus flui naturalmente através de tudo quanto o cristão é e faz, e a própria existência do cristão já é uma benção. O Senhor, então, abençoa tudo quanto o seu filho toca. Guiado com pureza, honestidade e integridade, tendo no seu coração uma solicitude para com seus irmãos na obra, ele trabalha como se fosse para o Senhor, reconhecendo que nada é secular.

O conceito de que Deus está ativo nas riquezas e presente na totalidade da criação remove o senso de culpa associado com o acúmulo e o uso das riquezas. Para o cristão, a paixão humana não é oposta à vida do espírito, mas o próprio meio através do qual crescemos até sermos plenamente humanos. É no uso das riquezas que aprendemos a escolher entre as paixões errôneas da carne e as paixões puras do espírito. A injunção de João Wesley aos cristãos foi: Ganhem tanto quanto puderem; poupem tanto quanto puderem; contribuam tanto quanto puderem. A atitude cristã nos liberta em nossa procura das riquezas e nos permite levar um senso maior de bem-estar aos famintos como parte da tarefa de tornar o reino de Deus numa realidade na terra.

A pessoa rica retira benefícios das suas riquezas que ela divide de várias formas de acordo com as suas prioridades. Cinco formas diferentes de se guardar riquezas são: (1) em dinheiro, (2) em ações, (3) em títulos, (4) em bens físicos não-humanos, e (5) em capital humano. O benefício primário de ter dinheiro nas mãos se deriva da sua liquidez, que dá ao dono controle sobre bens e serviços, e poder para pagar as necessidades que surgem. Os títulos (depósitos, promissórias e faturas) oferecem juros fixos e ganhos de capital ou perdas, se forem vendidos antes do vencimento. Os que investem em ações recebem dividendos e ganhos de capital. Bens físicos não-humanos, tais como objetos de arte, móveis, veículos e terrenos, oferecem benefícios no seu uso, ao passo que o investimento nos valores humanos, mediante a educação e os serviços de bem-estar e saúde, aumentam o rendimento potencial da mão-de-obra.

O Dinheiro. O dinheiro é uma forma de riqueza que serve como um meio temporário de comprar poder. É aceito no pagamento de dívidas e na troca de bens e serviços porque se sabe que outras pessoas irão aceitá-lo em circunstâncias semelhantes. Remove, portanto, as dificuldades da permuta. Muitos objetos, tais como gado, sal, conchas, cigarros, conhaque e até mesmo mulheres têm sido usados como dinheiro, mas os metais preciosos, especialmente o ouro, têm sido os mais populares ao longo da história. A Bíblia registra a longa história da prata e do ouro como formas de riqueza. A concordância de Strong (em inglês) contém três colunas de referências bíblicas à prata, e três e meia ao ouro. Deus fala do ouro de Havilá. Ele espera que os homens reconheçam a natureza especial dessa dádiva, cujo valor é quase que universalmente reconhecido. O ouro foi um dos três presentes trazidos pelos magos para honrar o menino Jesus. O ouro é o padrão terrestre mais alto segundo o qual podemos avaliar os juízos de Deus. Até mesmo a Nova Jerusalém será construída de ouro. Assim, desde o Éden até à Nova Jerusalém, o ouro é uma forma valiosa de riqueza.

A despeito das suas características entre as formas das riquezas, o dinheiro continua sendo um bem de mercado que não é igualmente útil nem valioso em todas as situações possíveis. Nem o ouro nem qualquer outra forma de riqueza tem valor absoluto, mas está sujeito às leis de Deus. Por exemplo, se acabar a confiança nas instituições do mercado, e os homens perderem a esperança no seu futuro terrestre, o valor do dinheiro será afetado. Aquilo que anteriormente era valioso terá valor igual a

zero, demonstrando, assim, que não há nenhum "armazenamento de valores" último, infalível e válido para todos os propósitos dentro das ciências econômicas. Num mundo de incertezas, nenhum bem individual, nem sequer o ouro, pode preservar o seu valor com sucesso em todas as circunstâncias possíveis. É esse o fato que Cristo ressaltou quando aconselhou os homens a acumularem tesouros no céu, pois só ali os tesouros humanos estão a salvo do fluxo e refluxo dos eventos humanos.

As Riquezas Comunitárias. O desenvolvimento econômico começou quando Deus expulsou Adão do Jardim do Éden e disse que ele ganharia a vida em condições de escassez, pelo suor do seu rosto. Adão e seus filhos empenharam-se para aliviar o peso dessa maldição empregando pedra, cobre, bronze, ferro e aço para produzir ferramentas que servissem para a agricultura, caça e construção de abrigos. O progresso foi lento, mas aprenderam a substituir seus músculos por fontes naturais de força e a organizar pessoas e processos a fim de aumentar a produtividade. Mas bastou que as civilizações se desenvolvessem para então caírem por causa das guerras, catástrofes, pestes ou esgotamento dos recursos naturais.

No século XV, os italianos adotaram os algarismos arábicos e a contabilidade com registros de ativo e passivo para os arquivos comerciais. No mesmo século, surgiram a sociedade anônima, a bolsa de valores e os bancos de depósitos de créditos para fazer uma separação entre a posse de negócios e o controle dos mesmos. Assim foram facilitadas as transferências de propriedades e providenciou-se um mecanismo de pagamentos e empréstimos. Essas instituições, embora facilitassem os empreendimentos econômicos maiores, tendiam a ofuscar a compreensão que a maioria das pessoas tinha dos fatos fundamentais da vida econômica.

Na década de 1850, a invenção legal da companhia limitada expandiu o conceito da sociedade anônima, baseada em ações, porque limitou o risco e a responsabilidade do investidor à medida da sua participação na firma. Visto que a posse de uma firma podia ser dividida em porções pequenas, muitas pessoas participavam. Na década de 1890, as casas de investimentos subscreviam os lançamentos das ações garantindo o fornecimento de fundos num determinado tempo, independentemente de terem sido vendidas as ações. Levantavam capital para financiar empreendimentos em grande escala, vendendo obrigações e valores para um grande número de pessoas. Essas instituições facilitaram uma expansão econômica sem precedentes.

Hoje, os financiadores, que diariamente negociam papéis que representam riquezas, vivem num mundo de símbolos onde um fator muito importante é a reação dos outros financiadores. Por causa disso, suas atividades podem levar maior volatilidade nos preços das riquezas na forma de papéis do que aconteceria se apenas as riquezas subjacentes concretas fossem trocadas. Essa reação também é mais aparente porque geralmente há um mercado líquido para os bens em papéis onde os direitos de usufruto, obter rendas ou controlá-las são continuamente avaliados e descontados.

Nesses últimos duzentos anos, os homens têm aprendido a organizar a produção nas fábricas, a aplicar a potência do vapor e da água à produção e aos transportes, e a facilitar o desenvolvimento com novas instituições financeiras. Mas o novo elemento que capacitou os homens a usarem a sua engenhosidade e a sua resolução foi um incentivo sem precedentes para a livre iniciativa. Isto produziu um grau de liberdade econômica nunca antes conseguido. Desde 1775 até 1850, os Estados Unidos, em especial, alijaram as restrições que há muito a sociedade estava impondo sobre os indivíduos, e viram um surto sem precedentes de riquezas materiais. A liberdade de escolha produziu a oportunidade e o incentivo para a atividade produtiva e o desenvolvimento econômico.

Dentro do sistema da livre iniciativa, a variedade de produtos e serviços disponíveis ao público aumenta constantemente como resultado das descobertas científicas, das experiências e dos riscos assumidos. A possibilidade de acumular riquezas estimula os indivíduos a desenvolverem novos produtos e métodos mais eficientes de produção. Todas as pessoas têm oportunidade e motivação para explorar novas idéias, ao passo que a concorrência exerce pressões sobre a diretoria no sentido de melhorar a eficiência dos processos de produção. Os trabalhadores são livres para selecionar suas atividades e oferecer os seus serviços a quem querem, enquanto as empresas comerciais são livres para escolher seus produtos, seus operários, suas técnicas de fabricação e suas localizações. Os consumidores, que são livres para comprar ou deixar de comprar, determinam o que será produzido e até a sua quantidade. Os empresários precisam corresponder a essa concorrência para não falirem. Embora nenhuma nação tenha chegado a uma livre iniciativa irrestrita, o progresso econômico mais rápido tem ocorrido naquelas nações que lhe deram a maior liberdade.

Por que essa liberdade apareceu tão plenamente no cenário norte-americano? Francis Schaeffer demonstra como, no decurso da história, o ensino bíblico da Reforma não somente franqueou o acesso a Deus mediante Jesus Cristo como também produziu liberdade política e econômica na sociedade, sem caos.

Embora muitos dos pais fundadores dos Estados Unidos não fossem cristãos, atuavam dentro do contexto cristão. A Constituição dos EUA permite ao cidadão comum dizer, com base nos ensinos bíblicos, que a maioria está errada. A maioria é impedida de se tornar a autoridade final quando os ensinos bíblicos são praticados dentro da comunidade. No entanto, em meio a essa liberdade, não há caos, porque a liberdade ocorre num consenso de opiniões baseadas na Bíblia.

Infelizmente, as riquezas acumuladas na Inglaterra e nos Estados Unidos como resultado da Revolução Industrial não foram usadas compassivamente, segundo essa liberdade. O fluxo maior de mercadorias foi acompanhado pela exploração cada vez maior das mulheres e das crianças, pelo aparecimento de favelas, e por uma crescente desigualdade na distribuição das riquezas. Nossa capacidade de produzir o suficiente para satisfazer as necessidades básicas de todos não levou ao bem-estar econômico de todos. Não se quer dizer com isso que a maioria das pessoas tenha ficado mais pobre, mas que a dignidade de muitas pessoas foi ferida. Surgiram novos problemas econômicos, tais como o desemprego e as depressões. Os esforços individuais em praticar a caridade, embora fossem freqüentes, não bastavam. Infelizmente, as igrejas silenciavam a respeito da ênfase que a Bíblia dá ao uso compassivo das riquezas.

Por causa dos efeitos colaterais negativos que ocorriam nas comunidades como resultado da falta de compaixão que acompanhava o desenvolvimento econômico rápido numa economia livre, alguns alegavam que não estávamos fazendo qualquer progresso econômico genuíno, e que nossas realizações de até então estavam correndo perigo. O utilitarismo de Jeremy Bentham e os conceitos de Thomas Malthus e David Ricardo a respeito da inevitabilidade da pobreza sufocavam o ensinamento de Cristo e da Bíblia a respeito do uso compassivo das riquezas acumuladas. Por volta de 1850, John Stuart Mill e Karl Marx concordaram que havia pouca esperança para melhorar o bem-estar das massas dentro das instituições existentes. Mill não oferecia solução alguma, enquanto Marx advogava a revolução. Por volta de 1870, Henry George atraiu muita atenção ao alegar que as riquezas aumentam a pobreza. Já na década de 1930, algumas pessoas acreditavam que estávamos indo em direção a uma depressão econômica porque a nossa economia era "madura" e as oportunidades para a invenção e a produção já tinham sido esgotadas.

Se a igreja tivesse permanecido fiel naquele período, não teria perdido o apoio de

tantos operários e intelectuais. Se tivesse falado claramente contra o abuso desinibido das riquezas, o conceito da "sobrevivência dos mais aptos" talvez não tivesse assumido tão completamente o comando. O pessimismo diante dos abusos reais e possíveis, e a desconfiança dos homens de negócios levaram ao crescimento das empresas estatais e dos regulamentos governamentais. Nesses últimos cinqüenta anos, esses regulamentos governamentais têm aumentado vastamente, levando a um conjunto inteiro de problemas novos, limitando a liberdade preciosa gerada pela Reforma, e retardando o crescimento econômico.

Conclusão. Porque Deus criou o mundo e tudo quanto nele há, as riquezas, como parte da criação divina, não são inerentemente más, para serem recusadas. Na Bíblia, são freqüentemente retratadas como uma bênção de Deus e um sinal do Seu favor. Mesmo assim, por ser este um mundo caído, as riquezas também participam do nosso estado caído. Se usadas para explorar, dominar ou perseguir, transformam-se numa grande iniqüidade. A cobiça é equivalente à idolatria (Cl 3.5), e o amor ao dinheiro é raiz de todos os males (1 Tm 6.10). Sendo assim, a Bíblia nos admoesta a não ficarmos ansiosos por causa das nossas posses, a não nos esgotarmos para acumularmos tesouros na terra onde a traça e a ferrugem corroem. Nosso Pai celestial sabe que temos necessidades e, quer tenhamos abundância, quer soframos necessidades, devemos ficar satisfeitos com aquilo que Suas mãos bondosas providenciam (Fp 4.11-13).

D. K. ADIE

Uma perspectiva bíblica sobre a riqueza, e em particular a do Novo Testamento, requer mais algumas observações. Jesus fez freqüentes referências às riquezas, enfatizando seus benefícios e perigos.

As vantagens e desvantagens que as riquezas oferecem dizem respeito principalmente ao conflito entre a era presente e a vindoura. Inegavelmente, todas as riquezas têm origem iníqua (gr. *adikias*, Lc 16.9) ou mundana, mas nem por isso deve-se ignorá-las ou negá-las. O ascético dificilmente encontrará qualquer apoio nas Letras Sagradas. Apesar de todo o mundo e seus pertences jazerem no maligno (1 Jo 1.19), podemos ajuntar tesouros no céu (Mt 6.20). Ali não há perigo de perdê-los pelas ações características de traças, ferrugem e ladrões. Nesta era (gr. *aiōn*, século, mundo; cf. Tt 2.13; Rm 12.2), as riquezas ajuntadas sem um propósito eterno se dissipam. Perde-se ainda mais do que os valores calculáveis por intermédio de instrumentos monetários. Um perigo indiscutivelmente maior é o de perder a alma. "Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro e perder sua alma?" (Mc 8.36). A avareza é indistinguível da idolatria (Cl 3.5), porque suscita um deus substituto que exige a devoção da qual somente Deus é digno. Jesus ensinou em Seu mais notável sermão: "Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um, e amar ao outro; ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir (gr. *douleuein*, tornar-se escravo) a Deus e às riquezas (*Mamōna*; Mt 6.24). A divinização das riquezas deve ser combatida com todo rigor.

Certamente a tentação que as riquezas suscitam tem sua raiz principal no amor ao falso deus *Mamōm* (termo aramaico que significa riqueza ou lucro). Paulo declara que "o amor do dinheiro é raiz de todos os males" (1 Tm 6.10). "Os que querem ficar ricos caem em tentação e cilada e muitas concupiscências insensatas e perniciosas, as quais afogam os homens na ruína e perdição" (1 Tm 6.9). A riqueza estimula o orgulho e a falsa esperança na aparente segurança que os bens materiais proporcionam (1 Tm 6.17). Por outro lado, os ricos que buscam em primeiro lugar o reino de Deus e praticam boas obras, dando e repartindo generosamente, "acumulam para si mesmos tesouros,

sólido fundamento para o futuro" (1 Tm 6.17-19). A verdadeira riqueza, portanto, se mede através do que o homem dá e não pelo que retém. Um investimento que não rende lucro espiritual na era vindoura é mau. Segundo a contabilidade de Deus, as duas moedas ofertadas pela viúva valeram mais do que o acúmulo das grandes ofertas dos ricos (Mc 12.41-44). A bem-aventurança de dar ultrapassa em muito a de receber (At 20.35).

A maldição que Jesus pronunciou sobre os ricos pode provocar perplexidade: "Ai de vós, os ricos" (Lc 6.24). Tiago, o meio-irmão de Jesus, também condena os ricos, não explicitamente por possuírem abundância de bens materiais, mas por reterem com fraude os salários dos trabalhadores (Tg 5.1-4). Os clamores dos injustiçados "penetraram até aos ouvidos do Senhor dos Exércitos" (v. 4), indicando fortemente que Deus não deixará de cobrar a injustiça de um capitalismo sem escrúpulos. Mas uma tentação apontada por Tiago ameaça a todos que evidenciam uma obcecada vontade de ficarem ricos às custas dos que pouco ou nada têm para se manter. Jesus e Tiago ameaçam particularmente os poderosos deste mundo que, desonesta ou injustamente, exploram os fracos e indefesos para ajuntar riquezas mal ganhas. De maneira alguma, um capitalismo selvagem e irresponsável pode buscar apoio no cristianismo orientado pela Bíblia.

Mas a Teologia da Libertação, que se firma ao lado dos pobres e oprimidos, também suscita questionamentos. Postulando com base num Deus que toma partido e favorece a luta entre as classes, parece ir muito além do ensino das Escrituras. As chaves da interpretação da Bíblia, tais como a Criação, o Êxodo e o reino de Deus, são muito sugestivas. Todavia, o fato de denominar qualquer grupo oprimido de "povo de Deus" parece distorcer a mensagem do evangelho. A preocupação social tem o seu destaque na Palavra, mas não diminui a importância da questão primordial, isto é, a salvação individual. Jesus Cristo morreu por todos, ricos e pobres indiscriminadamente, porque todos pecaram.

As riquezas, segundo os marxistas e a maioria dos teólogos da libertação, parecem ilícitas. K. Marx arrazoou que a afluência de uma classe dominante se explica com base na simples retirada injusta do lucro que pertence aos trabalhadores. Os fortes furtam dos fracos, isto é, dos produtores. A Bíblia, porém, não explica isto com essa base. Há outros fatores de maior importância, tais como a observância ou desobediência às leis de Deus (Dt 28), a honra e obediência dos filhos prestadas aos pais (Ex 20.12) e a cuidadosa instrução dos filhos nos caminhos de Deus. A riqueza ou pobreza refletem a bênção ou maldição de Deus, não as leis materialistas determinantes que supostamente funcionam como uma máquina.

Conferir à economia a importância fundamental que molda o homem à sua imagem, dá uma visão bitolada e distorcida. Pobreza e opressão são problemas que entristecem os justos. Mas buscar uma solução pela transformação radical das estruturas não garante a aniquilação do egoísmo e da desonestidade. As injustiças refletem a pecaminosidade do ser humano, não a organização político-econômica da sociedade.

O cristianismo bíblico encara a riqueza como uma responsabilidade entregue a mordomos. Ainda que um rico ache que ele tem pleno direito sobre as posses em suas mãos, o cristão reconhece ser escravo de Cristo, comprado por alto preço e retirado do domínio de Satanás (Ef 4.8), para se submeter ao senhorio de Cristo. O escravo, na realidade, não possui nada, pois tudo que é e tem pertence ao Senhor. Ainda que, do ponto de vista humano e legal, ele tenha plenos direitos para fazer o que quer com o que é seu, na realidade, ele somente administra o que pertence a Deus (Mt 25.18, 27; *cf.* Lc 16.11; At 5.4). A ordem bíblica é no sentido de que não se furte, mas que se

trabalhe, "fazendo com as próprias mãos o que é bom, para que se tenha com que acudir ao necessitado" (Ef 4.28). O bom mordomo trabalha e movimenta os bens do seu senhor de acordo com a vontade dele (1 Co 4.2; cf. Mt 25.14-30; Lc 19.11-27).

A riqueza, portanto, nunca deve ser encarada como motivo de orgulho e domínio. O cristão deve fazer uso do mundo como se dele não usasse (1 Co 7.31). O mundo e a riqueza são temporais. Se não estiverem imbuídos da graça de Deus, transformam-se em fontes de preocupações e manipulações. O modelo cristão é a graça do Senhor Jesus Cristo que, "sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que pela sua pobreza vos tornásseis ricos" (2 Co 8.9).

R. P. SHEDD

Veja também TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.

Bibliografia. E. von Böhm-Bawerk, *Capital and Interest*, 3 vols.; C. Carter, *Wealth, an Essay on the Purposes of Economics*; J. B. Clark, *The Philosophy of Wealth*; R. R. Doane, *The Anatomy of American Wealth*; R. T. Ely, *Property and Contracts in their Relations to the Distribution of Wealth*; I. Fisher, *The Nature of Capita and Income*; M. Friedman, *The Optimum Quantily of Money and Other Essays*; R. W. Goldsmith e R. E. Lipsey, *Studies in the National Balance Sheet of the United States*, 2 vols.; R. J. Lampman, *The Share of Top Wealth-Holders in National Wealth 1922-56;* G. North, *The Dominion Covenant: An Economic Commentary of the Bible*; F. A. Schaeffer, *How Should We Then Live?* J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*; E. L. H. Taylor, *Economics, Money and Banking.*

RITSCHL, ALBRECHT (1822-1889). Teólogo protestante alemão. Filho de um bispo, Ritschl nasceu em Berlim e estudou em várias universidades. Originalmente um partidário da Escola de Tübingen, suas pesquisas sobre patrística levaram-no a rejeitar a teoria do conflito radical entre o judaísmo petrino e o helenismo paulino. Depois de dezesseis anos em Bonn, mudou-se para Göttingen em 1864, onde, como catedrático de teologia sistemática, escreveu suas obras mais importantes: *A Doutrina Cristã da Justificação e da Reconciliação* (1870-74), *Instrução na Religião Cristã* (1875), *A Teologia e a Metafísica* (1881) e *A História do Pietismo* (3 vols., 1880-86) — obras existentes em alemão e inglês — e fundou a importante revista *Zeitschrift für die Kirchengeschichte* ("Revista da História Eclesiástica").

Sua teologia é freqüentemente rotulada "teologia do valor moral". Explorava as implicações éticas do cristianismo e indicava sua relevância para a vida e o testemunho da igreja. Rejeitava todas as formas da teologia natural, do misticismo e da metafísica, argumentando que a teologia deve concentrar-se nas realidades morais e éticas. Dizia que a religião não pode ser entendida com base na experiência, na razão, nem nas doutrinas que vão além da história verificável, mas mediante a apreensão pela fé. Fazia uma distinção entre os julgamentos dos "valores" e dos "fatos". Por exemplo, disse que a divindade de Cristo é uma declaração do valor revelacional da fé da igreja, e não algo que possa ser demonstrado de modo objetivo.

O âmago do sistema de Ritschl é a sua noção da justificação. Definia o cristianismo como uma elipse com dois pontos focais — Jesus, que revela o amor que Deus tem por nós e nos reconcilia; e a Igreja, que é a comunidade espiritual e ética que Ele fundou, e cujo alvo é a transformação da sociedade humana no reino de Deus. A justificação é o perdão dos pecados, o ato divino de remover a consciência da culpa (tanto o pecado quanto o castigo), mas é realizada *em* e *através* da Igreja, a comunidade em favor da qual Jesus morreu. O pecado são ações do homem realizadas em oposição à ação que agora ocorre no reino de Deus; o pecado é o egoísmo, a busca dos valores inferiores e a falta de reverência diante de Deus e de confiança nEle. O pecado limita o

direito de o homem ser um filho de Deus, e o impede de realizar o alvo da vida, que é o reino. Na justificação, Deus coloca a pessoa em seu lugar no reino, onde ela se dedica a atividades virtuosas e, com a ajuda de Deus, vence as contradições que percorrem a existência humana. A reconciliação é o estado de plena harmonia em que Deus Se revela diante do crente como Pai deste e, por Sua vez, recebe a confiança filial. O cristão recebe domínio espiritual sobre o mundo, dedica-se à obra do reino e vive uma vida de fé, humildade, paciência, oração e atividade na sua vocação e no desenvolvimento da virtude pessoal.

Ao rejeitar um conceito jurídico da justificação, Ritschl via a morte de Cristo não como uma propiciação pelos pecados, mas como o resultado da lealdade à Sua vocação para levar os homens à plena comunhão com Deus pelo compartilhar da Sua própria consciência de filiação. Ele negava, também, os conceitos tradicionais do pecado original, da encarnação, da revelação, da ressurreição, da igreja e do reino de Deus, e criou um abismo intransponível entre o Jesus da história e o Jesus da fé.

R. V. PIERARD

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO.

Bibliografia. J. Orr, *The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith* e *Ritschlianism: Expository and Critical Essays*; A. T. Swing, *The Theology of Albrecht Ritschl*; H. R. Mackintosh, *Albrecht Ritschl and His School*; P. Hefner, *Faith and the Vitalities of History* e *Three Essays*; K. Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*; D. L. Mueller, *An Introduction to the Theology of Albrecht Ritschl*; D. W. Lotz, *Ritschl and Luther*; J. Richmond, *Ritschl: A Reappraisal*; C. Brown, *NIDCC*, 850; *ODCC*, 1189; *NCE*, XII, 522-23.

ROBINSON, HENRY WHEELER (1825-1945). Estudioso batista inglês. Depois de completar seus estudos na Grã-Bretanha e na Alemanha, foi pastor durante seis anos, tornou-se tutor da Faculdade Batista de Rawdon em 1906, e Presidente da Faculdade de Regent's Park da sua denominação desde 1920 até 1942. Sendo o estudioso batista mais eminente da sua geração, tinha interesses teológicos de grande alcance. Sua obra *Christian Doctrine of Man* ("A Doutrina Cristã do Homem" — 1911) sustentava os conceitos religiosos e morais contra as ênfases racionais e estéticas encontradas no pensamento grego tradicional. *The Christian Experience of the Holy Spirit* ("A Experiência Cristã do Espírito Santo" — 1928) corrigiu de modo salutar a abordagem imanentista de Schleiermacher e Ritschl. É relevante, no entanto, o fato de que Robinson não se opunha àquela idéia em defesa de um conceito evangélico da revelação e da inspiração. Enfatizava grandemente a aceitação e a interpretação humanas.

Embora ele freqüentemente voltasse para campos teológicos mais amplos, como em *Redemption and Revelation* ("Redenção e Revelação" — 1942), sua fama baseia-se principalmente nas suas contribuições à erudição veterotestamentária. Seu primeiro livro foi um comentário de Deuteronômio e Josué (1907). *The Religious Ideas of the Old Testament* ("As Idéias Religiosas do Antigo Testamento" — 1913) foi bem recebida como uma obra tão valiosa e duradoura que foi republicada (com revisões por L. H. Brockington) em 1956. Alguns sustentam que sua obra mais importante foi na área da psicologia hebraica e da teologia do AT, que se vê em *Inspiration and Revelation in the Old Testament* ("Inspiração e Revelação no Antigo Testamento" — 1946). Ele foi o primeiro presidente não-anglicano na diretoria da Faculdade de Teologia da Universidade de Oxford (1937-39).

J. D. DOUGLAS

Bibliografia. E. A. Payne, *Henry Wheeler Robinson*.

ROLOS DO MAR MORTO. Designação popularmente dada a manuscritos descobertos a partir de 1947 na área oeste do Mar Morto.

Qumran. Os manuscritos mais importantes são aqueles que foram encontrados em onze cavernas que dão vista para o Uádi Qumran — parecem ser os restos da biblioteca de uma comunidade religiosa que tinha sua sede em Khirbet Qumran entre c.145 a.C. e 68 d.C. (com um intervalo de trinta anos entre c.34 e 4 a.C.) Essa comunidade, organizada por um líder geralmente designado por uma expressão que significa "o Mestre da Justiça", considerava-se o remanescente piedoso de Israel. Retirou-se para o deserto da Judéia a fim de se preparar para os eventos cataclísmicos que acabariam com a presente "época da iniqüidade" e introduziriam o reino de Deus. Mediante o estudo e prática diligente da Lei de Deus, seus membros esperavam conquistar a Sua aceitação e expiar os erros dos seus compatriotas israelitas desorientados; esperavam, também, ser os executores do juízo divino contra os ímpios no fim dos tempos.

Recusavam-se a reconhecer o sacerdócio que controlava o templo em Jerusalém durante a "época da iniqüidade" (o sacerdócio hasmoneano), em parte porque ele não pertencia à família de Zadoque, e em parte por causa da sua inadequação moral para o ofício sagrado. Em suas próprias fileiras, preservavam um corpo de sacerdotes e levitas dignos, prontos para assumir a direção de um culto sacrificial puro no templo da nova Jerusalém.

Os homens de Qumran acreditavam na absoluta soberania de Deus. Ele sabia o fim desde o início e dispunha todas as coisas de acordo com o Seu propósito eterno, a despeito das tentativas dos seres humanos para frustrá-lo.

Além disso, eram predestinacionistas estritos: tanto os homens como os anjos foram destinados por Deus ao reino da luz ou ao reino das trevas, sendo que cada reino era governado por seu próprio "princípe". A idéia de alguém sendo redimido do reino das trevas a fim de compartilhar da herança dos "filhos da luz" dificilmente seria concebida; tem-se a impressão, no entanto, de que seria por demais fácil os filhos da luz se desviarem para o reino das trevas: somente a vigilância incessante e a graça divina poderiam mantê-lo fiéis.

O esquema dos reinos da luz e das trevas talvez reflita alguma influência do zoroastrismo, mas não há nenhum dualismo fundamental na teologia de Qumran, porque o único Deus é supremo sobre os dois reinos; o príncipe da luz e o príncipe das trevas são igualmente criados por Ele.

Deus deu a Sua Lei a Israel. Cabia àquela nação, portanto, obedecer à Sua Lei, mas ela fracassou. O remanescente fiel, como um Israel em miniatura, propôs-se a prestar a obediência que Israel como um todo não conseguiu, segundo uma interpretação radicalmente rigorosa da Lei — bem mais rigorosa do que a dos fariseus, que os homens de Qumran desprezavam como "os que buscam coisas agradáveis" ou "os que dão interpretações agradáveis" (cf. Is 30.10 na Bíblia na Linguagem de Hoje). A lei do sábado e a do casamento eram interpretadas com rigor especial. Mas os membros da seita não se queixavam; entravam em suas fileiras como "voluntários da santidade", e de livre e espontânea vontade fixavam o alvo de atingir um padrão de justiça mais alto do que o dos escribas e dos fariseus (cf. Mt 5.20).

Mas, embora soubessem que não poderiam conquistar a aprovação de Deus sem a devoção infatigável à Sua Lei, estavam longe de pensar que semelhante devoção pudesse estabelecer direitos adquiridos sobre Deus. Depois que tivessem feito tudo, não estariam justificados por causa disso: sua justificação aos olhos de Deus dependia inteiramente da Sua graça. A justiça dEle era comprendida por eles, assim como foi por Paulo mais tarde, com duplo sentido — não somente como Seu caráter pessoal, mas,

também, como Seu ato gracioso a justificar aqueles que não se aventurariam a considerar a sua própria justiça como uma base adequada para ser aceito por Ele.

O fim da época atual da maldade e a inauguração da nova era da retidão seriam marcados pela ascensão de três figuras preditas pelos profetas do AT. Uma destas seria o profeta igual a Moisés, predito em Dt 18.15-19; outra seria o príncipe guerreiro da casa de Davi; a terceira seria um grande sacerdote da linhagem de Arão. A designação de "messias" é dada ao segundo e ao terceiro personagens (são "os ungidos de Israel e de Arão"); mas quando o Messias é mencionado como tal, há alusão ao príncipe davídico. Este, porém, recebe as suas ordens do grande sacerdote, que será o verdadeiro chefe de estado na nova era, assim como o príncipe na nova nação, segundo Ezequiel, está subordinado ao sacerdócio.

A biblioteca de Qumran, da qual mais de quatrocentos documentos têm sido identificados (a maioria deles em condições muito fragmentárias), incluía textos bíblicos e não-bíblicos. Todos os livros do AT, exceto Ester, estão representados, alguns deles muitas vezes. Esses manuscritos bíblicos datam dos séculos finais a.C. e do século I d.C. Atestam pelo menos três tradições textuais distintas das Escrituras Hebraicas — não somente o texto (preservado na Babilônia) que subjaz a revisão massorética posterior, como também o texto (de origem egípcia) que subjaz a Septuaginta, e um texto (produzido na Palestina) semelhante ao Pentateuco Samaritano. A descoberta desses manuscritos reduziu em cerca de mil anos o intervalo que separa os autógrafos dos exemplares mais antigos agora existentes, e é de grande importância para a história textual do AT. Além de cópias do tipo de texto hebraico usado pelos tradutores da Septuaginta, pedaços da própria tradução grega deles também foram identificados.

Os manuscritos não-bíblicos, juntamente com as evidências arqueológicas fornecidas pela escavação em Khirbet Qumran, oferece um quadro das crenças e práticas dessa comunidade, que era quase com certeza um grupo de essênios. Os membros praticavam o calendário solar do livro dos Jubileus; acalentavam esperanças apocalípticas; interpretavam as Escrituras proféticas em termos de pessoas e eventos dos seus próprios dias e dos que haviam de se seguir imediatamente.

Alguns dos documentos mais interessantes são os comentários (*pᵉšārîm*) sobre os textos bíblicos, que nos informam sobre as idéias da interpretação bíblica preferidas pela comunidade. Os profetas, segundo se acreditava, sabiam por revelação aquilo que Deus estava para fazer no fim dos tempos, mas não foram informados quando chegaria esse tempo. Essa revelação adicional foi reservada para o Mestre da Justiça, que a transmitiu aos seus seguidores. Estes, com razão, congratulavam-se consigo mesmos por serem homens especialmente favorecidos por Deus, que os iniciou nos Seus mistérios maravilhosos. O sistema de interpretação deles apresenta notáveis pontos de semelhança e contraste com a interpretação do AT encontrada no NT.

As expectativas deles, no entanto, não se cumpriram. A comunidade foi dispersa e seu quartel-geral destruído na repressão romana contra a revolta dos judeus entre 66 e 70 d.C.

A comunidade de Qumran tem sido comparada com a Igreja Primitiva em sua expectativa escatológica e na sua consciência de remanescente, bem como em sua interpretação bíblica. Mas a diferença decisiva entre ambas encontra-se na Pessoa e obra de Jesus. O Mestre da Justiça era exatamente aquilo que seu título sugere: não era nenhum messias nem salvador. Jesus era para os cristãos primitivos tudo aquilo que o Mestre era para os homens de Qumran, e muito mais. Como Messias, Ele era profeta, sacerdote e rei, em uma só Pessoa; e Ele cumpriu Sua missão messiânica como o Servo Sofredor, cujo ideal a comunidade de Qumran talvez tenha procurado concretizar corporativamente. Se (conforme parece ser possível) os refugiados de

Qumran, depois da destruição do seu quartel-geral, se uniram na Transjordânia em causa comum com os refugiados da igreja de Jerusalém, devem ter finalmente aprendido como Jesus cumpriu as esperanças que não haviam se realizado da maneira como eles antes tinham sido levados a pensar.

Murabba'at. Nas cavernas no Uádi Murubba'at, cerca de 17 km ao sul de Qumran, foram descobertos manuscritos por volta de 1952. Os mais relevantes pertenciam ao período em que Murabba'at era ocupado por uma guarnição de Simeão Ben Kosebah (comumente chamado Bar Kochba), líder da segunda revolta dos judeus contra Roma (132-135 d.C.). Em alguns documentos, inclusive duas cartas do próprio líder, foi descoberto pela primeira vez que seu verdadeiro patronímico era Ben Kosebah. Os manuscritos incluíam muitos fragmentos de textos bíblicos do período, e todos eles demonstravam uma revisão "proto-massorética". Provenientes das cavernas nos uádis da circunvizinhança, outros manuscritos vieram à luz, inclusive uma cópia fragmentária dos Profetas Menores em grego.

Khirbet Mird. Outra coleção de manuscritos foi desenterrada em Khirbet Mird, ao norte de Uádi en-Nar (o Vale de Cedrom), a meio-caminho entre Qumran e Murabba'at. Essa coleção data do período entre os séculos V e VIII d.C., é de origem cristã, e contém vários textos bíblicos em grego (inclusive fragmentos de códices unciais de Sabedoria, Marcos, João e Atos) e no siríaco da Palestina (inclusive fragmentos de Josué, Lucas, João, Atos e Colossenses).

Masada. Durante as escavações na fortaleza de rocha de Masada entre 1963 e 1965, foram encontrados vários manuscritos. Tinham sido deixados ali desde que o lugar foi tomado de assalto pelos romanos no início de 74 d.C. Incluíam trechos de Salmos, Levítico, Eclesiástico (a Sabedoria de Ben Siraque) e Jubileus, bem como um texto litúrgico já conhecido pelos achados de Qumran — todos em hebraico.

F. F. BRUCE

Veja também ESSÊNIOS.

Bibliografia. F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts;* J. H. Charlesworth, ed., *John and Qumran*; F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*; T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*; J. Murphy-O'Connor, ed., *Paul and Qumran.*; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* e *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective.*

ROMANTISMO. Movimento nas artes, literatura, filosofia e religião, no fim do século XVIII e início do século XIX, o romantismo desafia qualquer tentativa de descrição. Os próprios escritores românticos quase nunca usavam o termo, e, a partir de então, tem reinado controvérsias entre os críticos e historiadores da cultura ocidental quanto ao seu significado e interpretação exatos. Alguns, como A. O. Lovejoy, insistem que há muitos "romantismos" no sentido de artistas e escritores que manifestam seus aspectos típicos, mas nenhuma doutrina nem escola que pudesse ser claramente definida. Outros o restringem a um país ou mais, negando que tenha existido um movimento geral, como tal. Apesar disso, há características identificáveis que distinguem o romantismo dos períodos culturais anteriores, e a maioria dos estudiosos contemporâneos, embora discordem entre si quanto aos pormenores, reconhecem sua validade descritiva. Certamente, caracteriza um "temperamento" (Crane Brinton) ou uma personalidade, ou até mesmo uma época propriamente dita na história da cultura.

O termo foi derivado do francês antigo *romanz* ("escrever"), que na Idade Média significava escrever no vernáculo em lugar do latim. Paulatinamente, veio a ser aplicado

às obras de ficção e, depois, à paisagem natural intacta. Já no século XVIII, significava aquilo que era sentimental, cheio de expressão e melancólico. O movimento propriamente dito surgiu na década de 1790, como uma reação ao classicismo e racionalismo do Iluminismo, mas elementos dessa revolta podiam ser vistos nos escritores "pré-românticos" anteriores, tais como Vico, Rousseau, James Thomson e o movimento Sturm und Drang (Tempestade e Ímpeto), na Alemanha (Klopstock, Herder, o jovem Goethe e Schiller). Entre os outros românticos mais importantes há Coleridge, Wordsworth, Byron, Shelley, Keats, Scott e Blake na Grã-Bretanha; Madame de Staël, Musset, George Sand e Vitor Hugo na França; e Goethe, August e Friedrich von Schlegel, Novalis, Eichendorff, Kleist, Tieck, os irmãos Grimm e E. T. A. Hoffmann na Alemanha. Havia, também, compositores românticos como Chopin, Schubert e Schumann, pintores como Delacroix e Turner, e os filósofos Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer. O principal teólogo foi Schleiermacher. O movimento já havia se esgotado até ao fim da década de 1830, mas alguns aspectos continuaram até depois dos meados do século.

Os elementos específicos do romantismo são difíceis de serem delineados, porque existem em combinações diferentes nos vários escritores e pensadores, conforme sua localização no espaço e no tempo, e suas ligações pessoais. Embora reconheçamos que há exceções, podemos dizer de modo geral que o romantismo ressalta o emocionalismo, o sensualismo, a fantasia e a imaginação acima da ordem e controle racionais. A realidade é descoberta, não pelo pensamento racional, mas através do sentimento, da experiência imediata, da iluminação espiritual, da meditação e das vozes internas. Há um subjetivismo que enfatiza a autoconsciência, a atividade do ego, a introversão e a originalidade. Um senso de mistério surge de um anseio interior por aquilo que ainda não foi experimentado ou conhecido. Cada personalidade deveria ter licença para se desdobrar livremente, segundo seu próprio gênio, impulsos individuais e idiossincracias. O romantismo procura a beleza, a cor e a aventura em lugares e eventos fora do comum, e entre pessoas simples. O exótico tem preferência sobre o familiar, a vida rural sobre a urbana. Unidades e formas estabelecidas são rejeitadas, preferindo-se aquilo que é diferente, não-convencional, novel e espontâneo. Os românticos interessam-se profundamente pelo passado, especialmente pela Idade Média, bem como pela mitologia não-clássica (nórdica), pelo folclore e pelo primitivismo, e contribuíram grandemente para a recuperação e a publicação de registros históricos e literatura medievais, que há muito tempo tinham sido esquecidos. Finalmente, a arte romântica parece ser, por um lado, sensual, concreta e realista, mas, ao mesmo tempo, é muito mais visionária e até mesmo mística. Conforme a expressão de Novalis, de acordo com o conceito romântico da vida, "o mundo se transforma em sonho, o sonho se torna mundo".

O impacto do romantismo sobre os desenvolvimentos religiosos e teológicos é relevante. Sem dúvida, sua ênfase na auto-consciência humana, nos poderes criativos pessoais, na bondade natural do homem e na fusão panteísta entre o real e o ideal, entre o finito e o infinito, entre o espírito e a matéria, leva a uma glorificação dos poderes do homem de auto-expressão, e à soberba. Muitos românticos recusavam-se a crer em qualquer poder superior ao seu próprio talento, e objetos da sua devoção — a natureza, a liberdade, a beleza, o amor, a fraternidade — voltam essencialmente para o adorador para completar o círculo e funcionam como meios de afirmação da auto-suficiência humana.

Apesar disso, alguns realmente aceitaram o cristianismo. Em 1798, Friedrich von Schlegel passou por uma experiência semelhante à de uma conversão, e a religião, Deus, o misticismo e o outro mundo começaram a encher seus escritos. Foi atraído

pela visão brilhante de uma realidade além deste mundo, cujas portas não são abertas pela análise crítica, e que a pessoa não entende até que a tenha experimentado. Schlegel via a fantasia ou a imaginação como o ponto de contato entre o interior e o exterior, o eu e Deus. O poeta é aquele que ilumina e desperta c homem para que tenha consciência da centelha do divino dentro dele. Mas a pessoa, para achar seu caminho para a esfera superior, deve negar aquilo que é terrestre e finito. Fazer isso exige o sacrifício de si mesmo, *i.e.*, a morte, porque é somente a partir da perspectiva do reino do além que o propósito de todas as coisas se torna claro. A chama da vida eterna é acendida na morte.

Novalis (Friedrich von Hardenberg) argumentou que o poeta deve ser o sacerdote dessa religião, visto que foi ele quem, mediante a fantasia, a imaginação e os sonhos, foi tornado imortal. No ensaio *Christendom or Europe* ("A Cristandade ou a Europa" – 1799), Novalis retratou o cristianismo como o símbolo de uma religião mundial universal, o exemplo mais puro da religião como um fenômeno histórico e como a revelação mais completa. Na Idade Média, o amor a Maria, a submissão dos príncipes à autoridade eclesiástica, e a consciência do invisível, da paz, da união e do mundo interior reinavam supremos. Essa união orgânica foi desintegrada pelo impacto da reforma, ao passo que o iluminismo esmagou a imaginação e a emoção e relegou o homem a um mero primeiro lugar na ordem das coisas criadas. Mas agora, uma nova onda de religião está varrendo a Europa, a arte renasce, e a imaginação e a vontade criadora estão despertando a capacidade universal do homem interior. A religião despertará a Europa, instalará o cristianismo com novo esplendor na sua antiga tarefa de estabelecer a paz, e cumprirá o plano divino abrangente.

Tanto Schlegel como Novalis influenciaram profundamente o jovem pregador Friedrich Schleiermacher, que tinha livre acesso aos salões sociais de Berlim. Encorajado por Schlegel, escreveu: *Da Religião: Discursos aos Seus Desdenhadores Cultos*, uma análise e defesa geral da religião, recomendando-a aos intelectuais daqueles dias que tendiam a desconsiderá-la como mera superstição. Nessa obra, e na sua obra teológica principal *A Fé Cristã*, caminha na fronteira entre a ortodoxia tradicional e o racionalismo frio, refletindo sua preferência romântica por aquilo que é vital, interior e espontâneo àquilo que é estático, exterior e formal. Schleiermacher considerava que a essência da religião era a experiência do sentimento de "dependência" total do crente, ou da sua "consciência de Deus". A falta de dependência é pecado, e Cristo é o homem que dependia totalmente de Deus em cada pensamento, palavra e ação. Esse fato revelava que Deus existia nEle e que, portanto, Ele era divino. As doutrinas cristãs são expressões da consciência cristã das pessoas. A Bíblia molda e forma a consciência cristã de Deus, mas, ao mesmo tempo, é um produto dela. A consciência religiosa fundamental leva necessariamente ao desenvolvimento de comunidades marcadas externamente pelas suas origens e história, e internamente pela sua maneira de dar expressão à consciência essencial de Deus. Na fé cristã, esta recebeu sua expressão mais alta, mais clara e mais plena, por causa da consciência que Jesus tinha de Deus, e por causa da Sua obra redentora ao levar todos os crentes à plena consciência de Deus.

O romantismo também influenciou Hegel, mas ele seguiu uma direção diferente e sujeitou a teologia à filosofia, dando primazia à razão. Sua filosofia do idealismo entende que toda a realidade está incorporada na mente ou no espírito que a tudo abrange, isto é Deus. A mente se realiza no mundo através do padrão dialético de movimento que é um embate entre os opostos. Esse é um dos temas prediletos dos românticos. Trata-se de uma interação entre diversidades, um movimento do entendimento parcial para o entendimento mais completo, e a relação entre o exterior e o interior, a totalidade

e a parte, o universal e o individual. As formas da cultura humana que compõem o mundo avançam para níveis cada vez mais altos de auto-realização, até que, finalmente, a mente absoluta volta para si mesma.

Da perspectiva histórica, o romantismo afetou tendências na própria igreja. Na Grã-Bretanha, os românticos tendiam a olhar a igreja com indiferença. Na Alemanha, certo número voltava-se ao cristianismo. Alguns se tornaram católicos romanos, inclusive Friedrich Schlegel, Adam Müller e Karl Haller, enquanto Clemens Brentano e Joseph Görries voltaram para o catolicismo. A igreja dogmática oferecia um ponto de descanso seguro para aqueles que estavam cansados de vaguear de modo vão e sem sossego por coisas incertas, e eles a consideravam, no sentido de Novalis, a afirmação mística do cristianismo. O escritor francês Chateaubriand glorificou a fé católica em *O Espírito do Cristianismo* (1802) como grande força cultural e moral. O romantismo contribuiu, assim, para o reavivamento católico no início do século XIX. É interessante que esses convertidos se identificassem com um conceito conservador do Estado.

Essa última idéia era refletida na tendência romântica posterior para a legitimação da monarquia e a passividade política que atraiu tantos deles para o lado conservador depois da derrota de Napoleão. Fluía da teoria orgânica que entendia que o Estado estava arraigado no passado, e que o Estado, o soberano, o povo e a Igreja eram todos partes de um só ser ou corpo espiritual. Especialmente na Alemanha, o conceito era que a Igreja e o Estado, o trono e o altar estão juntos, e que os dois devem ser organizados da mesma maneira: o Estado seria monárquico e a Igreja, episcopal. Esse conceito, juntamente com o catolicismo conservador, como o que existia na França, contribuiu de modo substancial para alienar a classe média da religião.

Houve, no entanto, outra orientação no âmbito religioso: a ascensão do nacionalismo. Na luta pela libertação contra o governo napoleônico na Alemanha, conceitos como *Volk* (povo), pátria e liberdade foram virtualmente elevados ao nível de artigos da fé. Os românticos como Arndt e Fichte rejeitavam categoricamente o cosmopolitanismo do século XVIII e argumentavam, pelo contrário, a favor de um Estado nacional alemão, fundamentado no desenvolvimento orgânico do *Volk*. No século XIX, essas idéias eram ligadas a um "protestantismo nacional", mas, à medida que a sociedade alemã se tornava secularizada, foram aproveitadas pelas forças do nacionalismo agressivo, e, portanto, constituem-se numa das raízes do nazismo.

Outra questão é a maneira de as pressuposições românticas do desenvolvimento orgânico e as ligações internas dentro da história afetarem o modo de escrever a história da igreja e de fazer a interpretação bíblica. A igreja em si mesma era vista como um fenômeno histórico que devia ser examinado de acordo com os cânones da nova história científica. Brotaram daí não somente a metodologia histórico-crítica da crítica bíblica como também a abordagem da história da salvação feita pela escola de Erlangen.

Uma contribuição final para a ascensão do movimento alemão da *Erweckung* (despertamento) merece ser mencionada. Enquanto o reavivamento evangélico na Grã-Bretanha obteve pouco ou nenhum apoio do romantismo, na Alemanha este último era um fator importante. Alguns dos pregadores do reavivamento, tais como Kottwitz e Jänicke, tinham contatos com os círculos românticos em Berlim, onde aprenderam suas ênfases no espírito, na mente, no sentimento, na subjetividade, na religião do coração e na incerteza do mundo, bem como sua rejeição do racionalismo do Iluminismo e da ortodoxia morta. Não era o único elemento na *Erweckung*, nem sequer o elemento decisivo nela, mas, como nos demais desenvolvimentos religiosos mencionados acima, ficou bem evidente a influência daquele movimento cultural confuso e contraditório que leva o rótulo de "romantismo".

R. V. PIERARD

Veja também SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST.

Bibliografia. I. Babbitt, *Rousseau and Romanticism*; W. T. Jones, *The Romantic Syndrome*; A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*; J. Barzun, *Classic, Romantic, and Modern*; J. G. Robertson, *Studies in the Genesis of Romantic Theory in the Eighteenth Century*; H. M. Jones, *Revolution and Romanticism*; N. Frye, *Romanticism Reconsidered*; J. Engel, *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism*; R. J. Reilly, *Romantic Religion*; J. Forstman, *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism;* H. H. H. Remak, "West European Romanticism: Definition and Scope," *in Comparative Literature: Method e Perspective,* ed. N. P. Stallknecht e H. Frenz; C. Brinton, "Romanticism," *Encyclopedia of Philosophy*, VII, 206-9; *NCE*, XII, 639-41; C. A. Beckwith, *SHERK*, X, 86-89; N. Geisler, *DCE*, 595.

Ss

SÁBADO. O sétimo dia da semana, quando Deus parou Sua obra da criação e abençoou e santificou aquele dia (Gn 2.1-3). Mediante o episódio do maná (Ex 16), a natureza sagrada daquele dia era ressaltada aos israelitas. Devia ser "um sábado do Senhor", um dia separado para Deus e para o descanso. O Decálogo proíbe o trabalho no sábado, tanto para os israelitas quanto para seus servos e hóspedes (Ex 20.8-11). Dt 5.12-15 subentende que há um motivo humanitário no conceito do sábado. No entender de Deus, nenhum homem ou animal deve ser obrigado a trabalhar sete dias por semana e ser escravizado como eram os israelitas no Egito. O sábado é, portanto, uma indicação direta de que Deus consagrou Israel, assim como abençoou a Sua criação.

Violar o sábado era uma transgressão grave, e quem trabalhasse nesse dia devia ser "eliminado do meio do seu povo" (Ex 31.14). Durante suas peregrinações no deserto, os israelitas trouxeram para ser julgado um homem que foi descoberto apanhando lenha no sábado. Foi apedrejado até morrer, segundo o mandamento do Senhor acerca da profanação do sábado (Nm 15.32-36). Não se devia acender um fogo no sábado (Ex 35.3), e as admoestações para reverenciar esse dia são ligadas à reverência aos pais (Lv 19.3) e ao santuário do Senhor (19.30; 26.2). O sábado completava a semana de trabalho e devia ser um descanso total ao Senhor, uma marca distintiva do fato de Deus ter escolhido o povo judaico.

O sábado era um dia santo de alegria, um dia de refrigério espiritual e adoração reverente. Parece ter sido um dia benquisto, uma oportunidade para o homem imitar ao seu Criador e dedicar-se à contemplação e à adoração comunitária. Aqueles que se deleitavam no Senhor dessa maneira recebiam a promessa de que Deus os faria "cavalgar sobre os altos da terra" (Is 58.13-14). Até mesmo aos estrangeiros que se refreassem de profanar o sábado e se mantivessem leais à Aliança de Deus eram prometidas bênçãos e profunda alegria (Is 56.6-8). A tradição judaica sustentava que Isaías estava declarando que, no final, haveria a universalização do sábado entre todas as nações (note Is 66.23). Profetas como Jeremias e Ezequiel tanto ressaltavam a importância de se observar o sábado que, às vezes, na profecia, o destino do povo judaico era diretamente ligado com as atitudes para com o sábado (note Jr 17.19-27 e Ez 20.12ss.).

Josefo explica que na comunidade judaica durante o primeiro século da era cristã, havia discursos públicos sobre o sábado. Jesus observava o sábado, não somente adorando naquele dia da semana, como também ensinando na sinagoga (Mc 6.2). Os incidentes que envolveram seus discípulos que colhiam grãos de trigo no sábado, ou as curas que Ele mesmo fazia no sábado não eram desvios das leis sabáticas; pelo

contrário, eram uma indicação de que Jesus conhecia muito bem o conteúdo do mandamento. Não somente Seus discípulos, como também o apóstolo Paulo e os judeus cristãos primitivos observavam o sábado.

A tradição judaica tem mantido os aspectos da observância da Torá, da adoração comunitária e da alegre participação da família até o presente. A mãe prepara uma refeição especial e acende as velas do sábado para comemorar o dia santo. Ao receber o brilho das velas e recitar a bênção sobre elas simboliza que está afastando de si mesma as preocupações de todos os dias, e reconhece a qualidade historicamente sagrada daquela hora. Dois pães são colocados na mesa do jantar e cobertos com um pano para simbolizarem a porção dupla do maná que foi dada durante a peregrinação no deserto. Os hóspedes freqüentemente são convidados a compartilharem dessa alegria do sábado, e orações e hinos especiais são recitados, dirigidos pelo pai da família. A família faz suas devoções nos cultos sabáticos semanais na sinagoga. Observa-se um culto de despedida em espírito de tristeza porque o dia bendito já passou. A tradição judaica sugere que se todo judeu observasse o sábado duas vezes consecutivas, o Messias voltaria.

A Bíblia também estipula um ano sabático. Durante o sétimo ano, a terra devia permanecer sem cultivo, a fim de que houvesse repouso para a terra, os necessitados pudessem alimentar-se dos renovos que produzissem por si mesmos e os animais se alimentassem dos restos. Deus prometeu uma ceifa abundante no sexto ano para dar cobertura ao período sabático. Além disso, as dívidas deviam ser canceladas durante aquele ano (note Ex 23.10-11; Lv 25.1-7, 18-22; Dt 15.1-11). No fim dos sete ciclos sabáticos era instituído um ano do jubileu. Terrenos que tivessem sido vendidos deviam ser devolvidos aos donos originais, e havia outros preceitos para o ano sabático. Esses preceitos enfatizavam o fato de Deus, em última análise, ser o dono da terra.

D. A. RAUSCH

Veja também DIA DO SENHOR; SABATISMO.

Bibliografia. A. E. Millgram, *Sabbath: The Day of Delight*; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era;* A. J. Heschel, *The Sabbath*; S. Goldman, *Guide to the Sabbath*; D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day*; R. T. Beckwith e W. Stott, *The Christian Sunday*; N. E. Andreasen, *Rest and Redemption.*

SÁBADO DE ALELUIA. Parte da Semana Santa, que culmina no Domingo de Páscoa, a celebração da ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo do sepulcro, depois de ter morrido na cruz. Lembra de modo específico o período de tempo durante o qual Jesus jazia no túmulo e se estende até o momento de Sua ressurreição. Em certo sentido, comemora todo o mistério pascal em um espírito de reflexão.

T. J. GERMAN

Veja também ANO CRISTÃO; PÁSCOA; SEMANA SANTA.

Bibliografia. L. Boyer, *The Paschal Mystery: Meditations on the Last Three Days of Holy Week.*

SABATISMO. O conceito que insiste em reservar um dia da semana para a observância religiosa, conforme prescreve a lei do sábado no AT. É importantíssimo notarmos uma distinção entre o sabatismo rigoroso, ou literal, e o semi-sabatismo.

O sabatismo rigoroso ou literal argumenta que a diretriz de Deus no tocante à lei do sábado é natural, universal e moral; como conseqüência, o sábado requer que a

humanidade se abstenha de todo o trabalho, a não ser aquelas tarefas necessárias para o bem-estar da sociedade. Segundo esse conceito, o sétimo dia, o sábado *literal*, é o único dia em que as exigências dessa lei podem ser cumpridas. Historicamente, vemos uma tendência em direção ao sabatismo na Igreja Oriental durante o século VI, e na Igreja Irlandesa do século VI, quando, de modo interessante, era ressaltado um reconhecimento duplo tanto do sábado quanto do domingo. Não foi antes da reforma, porém, que encontramos a quinta-essência do sabatismo. Lutero se opunha à doutrina, e indicou (na sua "Carta contra os sabatistas") os perigos legalistas ocultos inerentes ao conceito. Calvino concordava em princípio com Lutero. Os unitários da Transilvânia adotaram a observância rigorosa do sábado durante o século XVII, e depois passaram a aceitar totalmente o judaísmo. Os Batistas do Sétimo-Dia apareceram em 1631 e trouxeram o sabatismo para a Inglaterra e, posteriormente, para Rhode Island e Nova Iorque. A proponente mais notável do sabatismo rigoroso nos tempos atuais é a Igreja Adventista do Sétimo Dia; vários grupos adventistas menores sustentam a mesma opinião ou opiniões semelhantes. Os adventistas acreditam que seu movimento foi levantado com o propósito específico de proclamar que Deus requer que todos os homens observem o sábado. Seus argumentos em favor do caráter universalmente obrigatório da lei do sábado são os seguintes: (1) faz parte da lei moral, (2) foi dada na Criação, e (3) não foi anulada no NT. Alguns adventistas vêem na observância do domingo um cumprimento da profecia (Ap 14.9ss.) que declara que a humanidade iludida será forçada a aceitar a marca da besta (a observância do domingo), a fim de sobreviver durante os dias que antecedem a Segunda Vinda de Cristo.

O semi-sabatismo sustenta uma opinião essencialmente idêntica à do sabatismo rigoroso, mas transfere as suas exigências do sábado, o sétimo dia, para o domingo, o primeiro dia da semana. Já nos séculos IV e V, teólogos na Igreja Oriental estavam ensinando a virtual identidade entre o sábado judaico e o domingo cristão. A interpretação que Eusébio deu ao Sl 91 (c. 320) influenciou grandemente a transferência das asseverações e proibições do sábado para o primeiro dia da semana que aconteceu posteriormente. Uma lenda antiga, contada no suposto Apocalipse de Pedro, e conhecida por Agostinho e Prudêncio, transfere de modo significativo para o domingo aquilo que a lenda original dizia a respeito do sábado: os perdidos que sofrem as dores no inferno recebem licença, por causa de Cristo, para repousar dos seus tormentos no domingo, o primeiro dia da semana!

Foi Albertus Magnus quem primeiramente sugeriu um semi-sabatismo estruturado, ao dividir o mandamento do sábado em (1) o *mandamento* moral de observar um dia de descanso depois de seis dias de trabalho e (2) o *símbolo* cerimonial que, no seu sentido *literal*, aplicava-se somente aos judeus. Tomás de Aquino transformou essa formulação em doutrina oficial, conceito que também foi adotado posteriormente por um grande número de teólogos reformados. O semi-sabatismo chegou ao seu auge no puritanismo inglês, e posteriormente chegou ao Novo Mundo com os primeiros colonizadores. As restrições dominicais e as chamadas "leis puritanas" em vários Estados são uma lembrança constante da influência dessa opinião sobre as leis dos Estados Unidos. Organizações como a Sociedade da Observância do Dia do Senhor (estabelecida em 1831), e a Aliança Imperial para a Defesa do Domingo (Inglaterra) têm procurado preservar os princípios do semi-sabatismo, mas com sucesso minguante desde a Segunda Guerra Mundial.

F. R. HARM

Veja também ADVENTISMO; DIA DO SENHOR.

Bibliografia. R. D. Brackenridge, "The Sabbath War of 1865-6," in *RSCHS* 16:1; R. Cox, *Literature*

of the Sabbath Question; P. Collinson, "The Origins of English Sabbatarianism," in *Studies in Church History*; C. H. Little, *Disputed Doctrines*, 65-68; M. Lutero, *Letter to a Good Friend Against the Sabbatarians*; E. Morgan, *The Puritan Family*, 124-49; E. Plass, *What Luther Says*, III, 1328-31; J. M. Reu, *Christian Ethics*, 117ss., 317ss.; W. Rordorf, *Sunday*; P. Schaff, *The Anglo-American Sabbath*; A. H. Strong, *Systematic Theology*, 408-10; W. Whitaker, *Sunday in Tudor and Stuart Times* e *The Eighteenth Century Sunday*.

SABEDORIA. No AT, a palavra "sabedoria" representa a tradução de muitas palavras hebraicas, mas aquela que é bem mais comum do que as demais é *hokmâ* (150 vezes). Mais da metade dessas referências acha-se na chamada literatura sapiencial (Jó, Provérbios e Eclesiastes).

Fora dessa literatura sapiencial, a palavra raras vezes se refere a Deus, nem sequer à sabedoria puramente "espiritual", mas à destreza ou habilidades humanas concedidas, ou não, por Deus. Tais habilidades diziam respeito aos preparativos do tabernáculo (Ex 28.3; 31.3, 6), à guerra (Is 10.13), à navegação (Sl 107.27) e ao governo (Dt 34.9; Ez 28.4; 1 Rs 2.6; e muito freqüentemente em referência a Salomão). A sabedoria (destreza) pode ser má e condenada por Deus (Ez 28.17; Is 29.14; Jr 8.9; 2 Sm 20.22; Is 47.10).

Na literatura sapiencial, a palavra freqüentemente se refere a um mero conhecimento derivado dos homens (Ec 1.13; Jó 4.21), que traz somente angústia e frustração (Ec 1.12; 2.9-11). Em contraste com essa sabedoria humana, no entanto, há uma sabedoria divina, dada por Deus, que capacita o homem a viver uma vida virtuosa, leal e satisfatória. Essa sabedoria divina observa os mandamentos de Deus (Pv 4.11), é caracterizada pela prudência (Pv 8.12), discernimento (Pv 14.8), humildade (Pv 10.8), é baseada no temor do Senhor (Jó 28.28; Pv 9.10) e é de valor inestimável (Jó 28.13ss.). Somente Deus, é claro, possui esta sabedoria no sentido absoluto (Jó 12.13). Não pode ser derivada da inteligência humana (Jó 28.12; Ec 7.23; Jó 2.21). O zombador nunca a achará (Pv 14.6), mas Deus, de quem ela é um atributo (1 Rs 3.28; Dn 2.20) a dá gratuitamente àqueles que a buscam (Pv 2.6; Ec 2.26).

A passagem controvertida em Provérbios (8.22-31) freqüentemente tem sido interpretada como prova da Trindade no AT. No seu contexto, no entanto, é melhor entendê-la como uma personificação do atributo que Deus exerceu na criação de todas as coisas e que Ele deseja outorgar aos homens a fim de levá-los a uma vida virtuosa.

No AT, o conceito da sabedoria divina não deve ser desvinculado das suas implicações práticas para os homens. O homem verdadeiramente sábio é o homem bom, e o homem verdadeiramente bom é aquele que desde o início sabiamente opta por dar a Deus, na sua vida, o lugar apropriado.

Nos apócrifos, três livros, a Sabedoria de Salomão, Eclesiástico e Baruque, também devem ser classificados como literatura sapiencial. Nos tempos pós-bíblicos, os judeus desenvolveram ainda mais esse tipo de literatura. Seu ponto culminante acha-se nas obras de Filo, filósofo judaico (morreu em 50 d.C.).

No NT, a palavra grega *sophia* ocorre com freqüência e repete a maioria dos usos veterotestamentários, suplementados pela relação entre Cristo e a sabedoria divina. A sabedoria é um atributo de Deus (Lc 11.40), a revelação da vontade divina ao homem (1 Co 2.4-7), uma compreensão religiosa e espiritual da vontade de Deus por parte do homem (Mt 13.54; Tg 1.5; e freqüentemente atribuído a Cristo num sentido absoluto como a humanidade perfeita) e a capacidade intelectual humana (Mt 12.42; 11.25). Há, também, a sabedoria humana orgulhosa que despreza a sabedoria divina e somente leva para a destruição (1 Co 1.19-20).

O elemento distintivo na sabedoria neotestamentária é a identificação de Jesus

Cristo como a sabedoria de Deus (1 Co 1.24), que Se torna a fonte suprema de toda a sabedoria cristã (1 Co 1.30).

K. S. KANTZER

Bibliografia. W. R. Harvey-Jellie, *The Wisdom of God and the Word of God;* J. L. Crenshaw, ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*; H. Conzelmann, *IDB* Supplement; R. L. Wilken, ed., *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*; J. Goetzmann *et al.*, *NDITNT*, IV, 273ss.; M. Noth e D. W. Thomas, eds., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East.*

SACERDÓCIO. Esse termo corresponde à palavra latina *sacerdos*, que designa aquele que oferece sacrifícios (daí "sacerdotal"). O dever que pertence ao sacerdócio é definido em Hb 5.1, da seguinte maneira: "Todo sumo sacerdote, sendo tomado dentre os homens, é constituído nas coisas concernentes a Deus, a favor dos homens, para oferecer assim dons como sacrifícios pelos pecados"; e, com base nesse princípio, argumenta-se a respeito do sacerdócio de Cristo: "por isso era necessário que também esse sumo sacerdote tivesse o que oferecer" (Hb 8.3). A doutrina cristã do sacerdócio e do relacionamento entre aquele do AT e o do NT foi exposto de modo mais completo na Epístola aos Hebreus, que tem sido chamada "a Epístola do Sacerdócio".

A Necessidade do Sacerdócio. É a pecaminosidade universal do homem que torna necessário um sacerdócio que ofereça sacrifícios. Os sacrifícios oferecidos realizam ou simbolizam os meios para a reconciliação entre o homem pecador e o seu Criador santo. A função do sacerdócio, portanto, é uma função mediadora. A outorga da lei através de Moisés está associada à instituição do sacerdócio araônico ou levítico. A lei e o sacerdócio são simultâneos na sua origem e inseparáveis na sua operação (Hb 7.11ss.). A razão disso é que os israelitas, assim como o restante da humanidade, eram pecadores e, portanto, ao serem confrontados com a lei, que é o padrão divino da retidão, eram violadores desta. Sem dúvida, a lei dada por Deus é santa, justa, boa e espiritual (Rm 7.12, 14) e, como tal, demarca o caminho da vida: ao guardar fielmente os seus preceitos, o homem viverá (Lv 18.5; Ne 9.29; Mt 19.16-17; Rm 10.5; Gl 3.12). Mas o problema radical do homem é que ele é um pecador. A lei desmascara o homem e revela o que ele é: um violador da lei; e "o salário do pecado é a morte" (Rm 6.23; cf. Ez 18.4, 20; Gn 2.17). Conseqüentemente, Paulo escreve: "E o mandamento que me fora para a vida, verifiquei que este mesmo se me tornou para morte" (Rm 7.10) – não que haja algo de errado com a lei; a culpa é do homem que viola a lei (Rm 7.13). Daí a necessidade de a formulação da lei ser acompanhada pela instituição de um sacerdócio para mediar de modo redentor entre Deus e o pecador que violou a Sua lei e precisa ser restaurado da morte para a vida.

O Sacerdócio no AT. O sacerdócio da antiga aliança não podia efetivar a realidade da reconciliação prenunciada pela sua função sacrificial. Seu caráter era preparatório; retratava o princípio do sacrifício propiciatório, mas não o cumprimento daquele princípio. Sua imperfeição, que despertou o anseio e a expectativa pela provisão do sacerdócio perfeito, era aparente pelas seguintes razões. (1) Enquanto ainda estava em atividade, um novo sacerdócio de uma ordem diferente, a de Melquisedeque, foi mencionado profeticamente (Sl 110.4). Se o sacerdócio existente tivesse sido perfeito, não teria havido nenhuma razão para se anunciar outra ordem sacerdotal (Hb 7.11ss.). (2) Durante o período em que a aliança antiga, ou mosaica, estava em vigor, foi dada a promessa de uma nova aliança, cuja inauguração importaria em colocar a lei de Deus no coração do Seu povo, e na remoção dos seus pecados para sempre (Jr 31.31ss.). Fica claro que "se aquela primeira aliança tivesse sido sem defeito, de maneira alguma

estaria sendo buscado lugar para segunda" (Hb 8.7). (3) A própria multiplicidade dos sacerdotes da ordem antiga envolvia a necessidade de uma sucessão sacerdotal, porque, em seqüência interminável, eram levados pela morte, e, portanto, "impedidos pela morte de continuar" no cargo (Hb 7.23). Esse fato indicava a necessidade de um sacerdote cujo sacerdócio fosse perfeito e eterno, alguém que seria "sacerdote para sempre" (Sl 110.4). (4) Não somente eram mortais os sacerdotes da ordem antiga, como também eram pecadores, e, portanto, eles mesmos necessitavam da redenção e da reconciliação. Conseqüentemente, antes de oferecerem sacrifícios pelo povo, eram obrigados a oferecer sacrifícios pelos seus próprios pecados — ação que claramente atestava a imperfeição do seu sacerdócio (Hb 5.32; 7.27). (5) A repetição interminável dos sacrifícios oferecidos pelo sacerdócio da ordem antiga demonstrava, por si só, a insuficiência daqueles sacrifícios para lidar com o pecado de modo completo, satisfatório e final. Se o sacrifício perfeito para toda a eternidade tivesse sido oferecido, já não se ofereceriam mais sacrifícios: a repetição era uma marca da sua incompetência (Hb 10.1-2). (6) A própria natureza desses sacrifícios deu mais evidência à sua incapacidade de realizar aquilo que prenunciavam. Os animais oferecidos eram sacrificados no lugar do pecador, o que simbolizava a transferência do pecado deste para uma vítima inocente e sua expiação pela morte vicária daquela vítima. Mas um animal irracional e bruto, sem entendimento, nunca poderia ser um substituto apropriado para o homem que foi criado à imagem de Deus. É por isso que "é impossível que sangue de touros e de bodes remova pecados" (Hb 10.4).

Cristo como Sacerdote. O propósito da antiga ordem do sacerdócio era ensinar ao povo que a expiação pelos pecados exige a provisão de uma vítima inocente no lugar do pecador, e o derramamento do sangue quando aquela vítima sofre a morte que o pecador merecia. A ordem levítica não podia efetuar essa expiação, mas conservava viva a expectativa da vinda do sacerdote perfeito e do oferecimento do sacrifício perfeito a fim de cumprir as promessas evangélicas contidas nas Escrituras do AT. A nova ordem do sacerdócio é a de Melquisedeque, e consiste na pessoa singular que é nosso Redentor Jesus Cristo (Hb 7). A perfeição do Seu sacerdócio é confirmada pelo fato de que ele é para sempre (Sl 110.4), que o Seu sacrifício foi oferecido de uma vez por todas (Hb 7.27), e que Ele, com Sua obra de expiação já completada, agora está entronizado na glória celestial (Hb 1.3; 10.12; 12.2). A perfeição do Seu sacerdócio é estabelecida pela impecabilidade da Sua vida terrestre como o Filho encarnado, nosso próximo como ser humano. O significado disso é que, em contraste com o primeiro Adão, que sofreu derrota e, na sua queda, arrastou consigo a raça humana, Jesus, "o último Adão" (1 Co 15.45, 47), tomou sobre Si a nossa humanidade a fim de redimi-la e elevá-la em Si próprio para uma posição gloriosa que sempre tinha sido o seu destino. Significa que, ao ir para a cruz, Aquele que estava sem pecado tomou sobre Si os nossos pecados e sofreu a rejeição e a morte devidas a nós, os pecadores, "o justo pelos injustos" (1 Pe 2.22-24; 3.18; Hb 4.15; 7.26-27), como a vítima inocente fornecida pela graça e pela misericórdia de Deus (1 Pe 1.18-19). E significa, ainda, que Ele não é apenas o nosso sacerdote sacrificador, como também o sacrifício em si mesmo, porque foi *a Si mesmo* que Ele ofereceu por nós, e, portanto, nEle temos a provisão do substituto perfeito, um equivalente genuíno, nosso próximo (Hb 2.14-15), que verdadeiramente toma o nosso lugar. Por isso, recebemos a certeza de que, pela vontade de Deus "temos sido santificados, mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, uma vez por todas", porque Ele "com uma única oferta aperfeiçoou para sempre quantos estão sendo santificados" (Hb 10.10, 14).

A nova ordem do sacerdócio cumprida na única Pessoa de Cristo substituiu totalmente, é claro, a ordem antiga. Com Cristo como nosso único grande sumo

sacerdote que vive para sempre, agora não há lugar para qualquer sucessão de sacerdotes sacrificadores, nem necessidade deles. Agora que Ele ofereceu o único sacrifício perfeito de Si mesmo, não há lugar para qualquer outro sacrifício ou qualquer repetição de sacrifícios. Em Cristo Jesus, tanto o sacerdócio como o sacrifício foram cumpridos e finalizados.

O Sacerdócio dos Crentes. Permanece, no entanto, um sacerdócio que pertence àqueles que, pela fé, foram unidos com Cristo. Costuma-se chamá-lo "o sacerdócio de todos os crentes". É por isso que Pedro descreve os cristãos como "sacerdócio santo" cuja função é "oferecer sacrifícios espirituais, agradáveis a Deus por intermédio de Jesus Cristo" (1 Pe 2.5; cf. v. 9). Esses sacrifícios espirituais não são, de modo algum, sacrifícios de redenção, mas, sacrifícios de gratidão a Deus pelo sacrifício de Cristo, o único sacrifício redentor totalmente suficiente, quando Ele Se ofereceu no Calvário por nós, pecadores. É por isso que somos exortados a "apresentar os nossos corpos", *i.e.*, a nós mesmos, "por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus" (Rm 12.1); e, ao nos sacrificarmos de boa vontade, expressamos o nosso sacerdócio espiritual nos atos de louvor e gratidão, e no serviço altruísta ao nosso próximo, quando ministramos as suas necessidades. O exercício desse sacerdócio é resumido nas palavras de Hb 13.15-16: "Por meio de Jesus, pois, ofereçamos a Deus, sempre, sacrifício de louvor, que é o fruto de lábios que confessam o seu nome. Não negligencieis igualmente a prática do bem e a mútua cooperação; pois com tais sacrifícios Deus se compraz".

Em seu célebre ensaio "O Ministério Cristão", J. B. Lightfoot não somente insiste que "como indivíduos, todos os cristãos são igualmente sacerdotes", mas também chama a atenção ao fato de que nos ofícios ministeriais enumerados em 1 Co 12.28 e Ef 4.11, "há silêncio total a respeito das funções sacerdotais: porque o cargo mais exaltado na igreja, o dom mais sublime do Espírito, não transmitia nenhum direito sacerdotal que não fosse desfrutado pelo membro mais humilde da comunidade cristã". Sua afirmação a respeito do reino de Cristo no primeiro parágrafo do ensaio não é menos enfática: "Acima de tudo, não possui nenhum sistema sacerdotal. Não interpõe nenhuma tribo ou classe sacerdotal entre Deus e o homem, por cujo exclusivo intermédio Deus é reconciliado e o homem perdoado. Cada membro individual tem comunhão pessoal com a Cabeça Divina. A pessoa tem responsabilidade imediata diante dEle, e é diretamente dEle que ela obtém perdão e adquire força". Essas palavras de um grande cristão e estudioso do NT apresentam de modo admirável a posição da igreja apostólica sobre o sacerdócio.

P. E. HUGHES

Veja também OFÍCIOS DE CRISTO; OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS; SACERDOTES E LEVITAS.

SACERDOTES E LEVITAS. Durante o período do AT, a tribo de Levi era responsável especificamente pela continuação da vida religiosa de Israel. A tribo foi dividida em dois grupos, cada um com áreas distintas de responsabilidade. (1) Os sacerdotes, que eram os descendentes de Arão, tinham a responsabilidade principal de dirigir o culto, inicialmente no tabernáculo, e depois, no templo. (2) Os demais levitas eram funcionários de apoio, e eram responsáveis pela manutenção do recinto do templo e por certos deveres religiosos suplementares.

O Período Bíblico. O sacerdócio foi estabelecido por Arão e pelos seus filhos nos tempos de Moisés, quando a religião de Israel foi formalmente instituída na Aliança do monte Sinai. Arão, o primeiro sumo sacerdote, tinha responsabilidade principal de dirigir

o culto de Israel, as atividades do tabernáculo, e todos os sacrifícios e as festas pertinentes à continuidade da vida religiosa do povo. Certas responsabilidades foram delegadas aos seus filhos que funcionavam como sacerdotes. O ofício de sumo sacerdote e o sacerdócio em geral foram transmitidos durante todo o período do AT numa base hereditária.

Os levitas tinham posições de menos destaque, mas eram igualmente essenciais na manutenção da vida religiosa de Israel. Cumpriam uma variedade de deveres, inclusive os serviços e a manutenção do templo, o ensino no templo, a provisão da música (orquestral e coral) para a adoração e várias outras tarefas relacionadas com a continuidade da vida de adoração em Israel.

O sumo sacerdote, embora de início fosse simplesmente o "maior sacerdote entre seus irmãos" (o sentido literal de Lv 21.10), passou a assumir uma posição de considerável prestígio e poder em Israel com o passar do tempo, especialmente quando o templo foi estabelecido em Jerusalém, vindo a desempenhar um papel de destaque na vida religiosa da nação.

No NT, há referências freqüentes aos sacerdotes e levitas; são mencionados como servidores do templo em Jerusalém e membros do sistema religioso. Na maioria dos casos, suas funções eram idênticas àquelas que desempenhavam na época do AT, mas a natureza do sumo sacerdócio havia se alterado. Embora o cargo tivesse sido originalmente hereditário, e ocupado pelos descendentes de Arão (e, posteriormente, do seu descendente Zadoque), já nos meados do século II a.C, a função passou, com efeito, a ser exercida pelo vencedor das lutas pelo poder político. Havia, portanto, um sumo sacerdote que, entre outras responsabilidades, era presidente do Sinédrio; e um pequeno grupo de principais sacerdotes. Esse último grupo incluía aqueles que já tinham sido sumos sacerdotes, bem como membros de famílias sacerdotais influentes.

Quando o templo de Jerusalém foi destruído em 70 d.C., acabou a tradição de sacerdotes e de levitas na religião judaica. A razão principal para a existência deles tinha sido a religião do templo. Sem o templo, o propósito se foi, e seu papel como líderes religiosos dentro da comunidade judaica passou para as mãos dos rabinos, do mesmo modo como o templo foi substituído pela centralidade da sinagoga.

Sua Relevância Teológica. A idéia do sacerdócio deve ser interpretada no contexto da religião de Israel como um todo. A essência daquela religião pode ser descrita pela palavra "relacionamento", especificamente o relacionamento existente entre Deus e Israel, que recebeu expressão formal na aliança. Os sacerdotes e os levitas eram os servos daquela aliança, e receberam o papel de mediadores. Embora seu papel mediador atuasse em duas direções, representar a Deus diante do Seu povo e vice-versa, era esse último o papel mais relevante. Ao dirigir os cultos de Israel, ao ajudar no oferecimento dos sacrifícios do povo, ao fazer a manutenção do templo e ao realizar deveres semelhantes, dedicavam toda a sua existência para liderar Israel espiritualmente e representá-lo diante de Deus. A responsabilidade distintiva do sumo sacerdote — a de entrar no Santo dos Santos uma vez por ano no Dia da Expiação — ressalta claramente o papel do sacerdócio como um todo. Em pé diante do propiciatório, o sumo sacerdote procurava o perdão e a misericórdia de Deus para a nação inteira (Lv 16.1-19), porque sem o perdão e a misericórdia de Deus, a aliança com Israel não poderia continuar de ano em ano.

P. C. CRAIGIE

Veja também SACERDÓCIO; OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS.

Bibliografia. A. Cody, *A History of OT Priesthood;* J. A. Emerton, "Priests and Levites in

Deuteronomy," *VT* 12:129-38; *IBD*, III, 1266-73; G. E. Wright, "The Levites in Deuteronomy," *VT* 4:325-30.

SACRAMENTO. Um rito ou cerimônia religiosa instituída por Jesus Cristo ou por Ele reconhecida. O batismo e a ceia do Senhor receberam um lugar de destaque na comunhão da igreja primitiva (At 2.41-42; 10.47; 20.7, 11), juntamente com a proclamação (*kērygma*) e o ensino (*didachē*). Os dois ritos eram considerados como meios determinados por Jesus Cristo para levar os membros da igreja a terem comunhão com a Sua morte e a Sua ressurreição e, portanto, com Ele mesmo mediante o Espírito Santo (Mt 28.19-20; At 2.38; Rm 6.3-5; 1 Co 11.23-27; Cl 2.11-12). Estavam ligados um ao outro, com esse sentido, nos ensinos de nosso Senhor (Mc 10.38-39) e na mente da igreja (1 Co 10.1-5ss.). Eram a demonstração vísivel da palavra proclamada no *kerygma*, sendo essa a sua relevância.

A proclamação do evangelho no NT não era uma simples recitação dos eventos da vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus, o Filho de Deus. Era a representação desses eventos diante dos ouvintes, no poder do Espírito, de forma que, através dessa proclamação, pudessem relacionar-se com esses eventos de um modo vivo mediante a fé. Na proclamação do evangelho, o evento que ocorreu uma única vez continuava a ser eficaz para a salvação (1 Co 1.21; 2 Co 5.18-19). A palavra do *kerygma* dava aos homens a comunhão no mistério do reino de Deus que foi aproximado na pessoa de Jesus (Mt 13.1-23; Mc 4.11), e o pregador, no cumprimento da sua tarefa, era o mordomo desse mistério (1 Co 4.1; Ef 3.8-9; Cl 1.25). Os milagres ou os sinais que acompanhavam a proclamação na igreja primitiva eram o aspecto visível do poder vivo que a palavra pregada derivava da sua relação com o mistério do reino de Deus.

Era inevitável, portanto, que o batismo e a ceia do Senhor, os outros equivalentes visíveis do *kerygma*, viessem a ser considerados doadores da comunhão no mesmo *mystērion* do Verbo que se fez carne (1 Tm 3.16), e fossem considerados como partes integrantes do mistério do relacionamento entre Cristo e a Sua igreja (Ef 5.32).

A palavra grega *mystērion* recebeu, posteriormente, o nome latino de *sacramentum*, e os próprios ritos vieram a ser chamados *sacramenta*. A palavra *sacramentum* significava "uma coisa separada como santa" e "um voto de obediência militar ao comandante". O emprego dessa palavra para o batismo e a ceia do Senhor afetou o pensamento a respeito desses ritos, e serviu para que viessem a ser considerados capazes de transmitir graça em si mesmos, ao invés de produzirem um relacionamento entre os homens e Cristo mediante a fé.

O sacramento veio a ser definido posteriormente (seguindo Agostinho) como uma "palavra visível" ou um "sinal exterior e visível de uma graça interior e espiritual". A semelhança entre a forma do sacramento e a dádiva oculta tendia a ser ressaltada. Cinco sacramentos menores vieram a ser tradicionais na igreja: a confirmação, a penitência, a extrema unção, as ordens e o matrimônio. Mas a igreja sempre deu um lugar especial para o batismo e a ceia do Senhor como os mistérios principais, e, na reforma, esses eram considerados os dois únicos sacramentos que tinham a autorização pessoal do nosso Senhor, e, portanto, os únicos sacramentos verdadeiros.

Visto que Deus no AT também usava sinais visíveis juntamente com a palavra, esses também eram considerados detentores de significado sacramental. Entre os ritos veterotestamentários, a circuncisão e a páscoa eram ressaltados como os equivalentes do batismo (Cl 2.11-12) e da ceia do Senhor (1 Co 5.7).

R. S. WALLACE

Veja também BATISMO; BATISMO DOS CRENTES; BATISMO INFANTIL; BATISMO, FORMAS DE;

REGENERAÇÃO BATISMAL; EX OPERE OPERATO; CEIA DO SENHOR.

Bibliografia. Calvino, *Institutas* 4.14; R. Bruce, *Sermons upon the Sacraments*; T. F. Torrance, "Eschatology and the Eucharist," *in Intercommunion*; G. Bornkamm, *TDNT*, IV, 826ss.; O. C. Quick, *The Christian Sacraments*; J. I. Packer, ed., *Eucharist Sacrifice*.

SADUCEUS. Grupo judaico importante que floresceu na Palestina desde os fins do século II a.C. até aos fins do século I. d.C.

Fontes. As informações mais fidedignas a respeito dos saduceus encontram-se em três corpos de literatura antiga: os escritos de Flávio Josefo — *A Guerra dos Judeus* (escrita c. 75 d.C.), *Antigüidades dos Judeus* (c. 94 d.C.) e *Vida* (c. 101 d.C.); o NT, especialmente os evangelhos sinóticos e Atos (c. 65-90; Mt 3.7; 16.1-12; 22.23-34; Mc 12.18-27; Lc 20.27-38); e as compilações rabínicas (c. 200 d.C. e posteriormente; Mishnah, Ber. 9:5; Erub. 6:2; Par. 3.3, 7; Nidd. 4.2; Yad. 4.6-8). Deve-se fazer observações a respeito dessas fontes. Em primeiro lugar, com a possível exceção de *A Guerra dos Judeus,* de Josefo, todas são decididamente hostis para com os saduceus. Em segundo lugar, muitas das referências rabínicas, especialmente as que são achadas no Talmude e nas obras posteriores, são de fidedignidade histórica duvidosa. Sendo assim, o nosso conhecimento dos saduceus é forçosamente muito limitado e unilateral.

Nome e Natureza. Historicamente, a questão da derivação e do significado do nome "saduceus" tem sido intimamente vinculada à questão da natureza do grupo. Desde o tempo quando Abraham Geiger argumentou que os saduceus eram a aristocracia sacerdotal, a maioria dos estudiosos têm sustentado que o nome deles era derivado de "Zadoque", o nome do sumo sacerdote durante o reinado de Salomão (1 Rs 2.35; cf. Ez 44.15; 48.11). Por isso, pensa-se que os saduceus foram o partido da elite sacerdotal zadoquita. No entanto, há problemas com esse construto. A etimologia de "Zadoque" não explica a duplicação do "d" na forma original. Além disso, quando os saduceus apareceram, os sacerdotes governantes eram hasmoneanos, e não zadoquitas. É improvável que os hasmoneanos tivessem formado uma aliança com um grupo sacerdotal rival cujo próprio nome lançava dúvidas sobre a legitimidade do sumo sacerdócio hasmoneano.

Mais recentemente, muitos estudiosos têm argumentado que os saduceus eram essencialmente uma confederação não muito rígida de homens ricos e poderosos (que poderia incluir membros da aristocracia sacerdotal) que adotavam uma posição secular-pragmática, ao invés de religioso-ideológica, em relação à nação e suas leis. Juntamente com esse ponto de vista, novas etimologias para "saduceus" têm sido oferecidas. T. W. Manson propôs a idéia de que por trás do nome havia o título grego *syndikoi*, que significa "oficiais fiscais" (cf. "síndicos"). R. North sugeriu que os saduceus viam a si mesmos como administradores da justiça, e que seu nome era derivado de um adjetivo de forma "Piel" (não autenticado em outro lugar) *saddûq* ("justo"). Essas e outras etimologias solucionam alguns problemas, mas suscitam outros; no fundo, todas continuam sendo especulativas. Tendo em vista a ausência total de documentos saduceus, parece mais aconselhável reconhecer que tanto a natureza exata dos saduceus como a derivação do seu nome permanecem incertas.

Sua História. Igualmente incertos são os pormenores da história dos saduceus. As parcas evidências sugerem o seguinte esboço. Os saduceus solidificaram-se como grupo pouco depois da revolta dos macabeus (167-160 a.C.). Eram herdeiros de uma tendência persistente dentro da aristocracia judaica: ver o judaísmo como uma religião

centralizada no templo ao invés de ser um modo de vida centralizado na lei. Por apoiarem a política hasmoneana de expansão militar e econômica, chegaram paulatinamente a exercer uma influência tremenda na corte de João Hircano (134-104 a.C.). Sua influência predominou até ao fim do reinado de Alexandre Janeu (76 a.C.). No reinado da rainha Alexandra (76-67 a.C.) os saduceus perderam seu poder, e seu número foi grandemente reduzido. Passaram pouco melhor no reinado de Herodes, o Grande (37-4 a.C.), que desconfiava profundamente da aristocracia judaica nativa. Com a imposição do governo romano direto (6 d.C.), voltou a sorte dos saduceus. Entre 6 d.C. e 66 d.C. os saduceus não somente vieram a ser uma potência maior dentro do Sinédrio, como também, durante muitos anos, conseguiram controlar o sumo sacerdócio. A revolta de 66-70 trouxe o fim dos saduceus. Embora estes estivessem procurado impedir a revolta, os romanos não deram valor algum a uma aristocracia fracassada. Com a destruição do templo e a dissolução da nação, os saduceus caíram no esquecimento.

Suas Crenças. Declara-se que os saduceus rejeitavam todas as observâncias judaicas não explicitamente ensinadas na lei do pentateuco. Nos seus debates jurídicos, os saduceus lutavam sistematicamente a favor de uma interpretação rigorosa e estreita da lei. Repudiavam as noções da ressurreição e das recompensas e castigos depois da morte. Segundo Josefo, negavam até mesmo a imortalidade da alma. Os saduceus tendiam a desassociar Deus dos assuntos humanos. Por essa razão, sustentavam que as escolhas e ações humanas eram totalmente livres — sem as restrições da interferência divina. Em harmonia com essa ênfase na autonomia humana, os saduceus negavam a existência de anjos e de espíritos "preter-humanos".

A maioria dos estudiosos sustentam que essas crenças demarcam os saduceus como conservadores que resistiam obstinadamente às inovações dos fariseus e de outros. Deve-se notar por outro lado, que essas crenças poderiam descrever com a mesma exatidão os aristocratas helenísticos que queriam reduzir ao mínimo as reivindicações da sua religião ancestral nas suas vidas diárias.

Os Saduceus e o NT. De modo diferente dos fariseus, os saduceus são sistematicamente retratados sob um prisma desfavorável pelos escritores do NT. A oposição dos saduceus a Jesus e à igreja primitiva é apresentada como algo monolítico e constante. Não é difícil imaginar as razões da hostilidade. Para os saduceus, Jesus e os Seus primeiros seguidores devem ter parecido como forças que desestabilizavam o delicado equilíbrio entre a limitada liberdade judaica e o governo totalitário de Roma. Mas, de modo igualmente significante, os saduceus não poderiam ter sentido nada senão desprezo por um movimento que proclamava a realidade presente da ressurreição e a necessidade incondicional de arrependimento.

S. TAYLOR

Veja também ESSÊNIOS; FARISEUS.

Bibliografia. Josefo, *A Guerra dos Judeus* 2.8.2, 14; *Antigüidades dos Judeus* 13.5.9, 13.10.6, 18.1.4, 20.9.1; e *Life* 10; A. Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*; G. H. Box, "Who Were the Sadducees?" *Exp* 15:19-38; T. W. Manson, "Sadducees and Pharisees — The Origin and Significance of the Names," *BJRL* 22:144-59; R. North, "The Qumran Sadducees," *CBQ* 17:164-88; J. Le Moyne, *Les Sadducéens*; W. W. Buehler, *Pre-Herodian Civil War and Social Debate*; H. D. Mantel, "The Sadducees and the Pharisees," *in The World History of the Jewish People*, VIII, 99-123; J. M. Baumgarten, "The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts," *JJS* 31:157-70.

SALMOS IMPRECATÓRIOS. Os salmos que contêm passagens que procuram o prejuízo de outra pessoa (*e.g.*, 5.10; 10.15; 55.15; 109.9ss.) e que forçosamente levam à dúvida quanto à possibilidade de terem algum lugar nas Escrituras cristãs. Aqui cabem duas observações quanto ao contexto. Em primeiro lugar, também há imprecações no NT, não menos nas maldições pronunciadas por nosso Senhor (*e.g.*, Mt 23.13ss.) e no anátema apostólico (Gl 1.8ss.; cf. Ap 6.10; 18.20). Em segundo lugar, o Salmo 69, notavelmente imprecatório, é usado pelo Senhor Jesus (Jo 15.25) e em referência ao Senhor Jesus (Jo 2.17; Rm 15.3), e a sua inspiração divina é confirmada (At 1.16, 20; veja também Rm 11.9ss.).

É impossível, portanto, deixar de lado os salmos imprecatórios, dizendo que pertencem à moralidade do AT, especialmente quando nos lembramos que o próprio AT proíbe a vingança e o ressentimento (Lv 19.17-18), ensina que o Senhor odeia a violência (Sl 5.6), e insiste que a vingança deve ser deixada para Ele (Sl 7.4; Pv 20.22; etc.). Além disso, os salmos imprecatórios em si mesmos não podem ser tratados como se, de alguma forma, estivessem fora do compasso do restante do AT, ou, talvez, fossem exemplos de uma moralidade inferior àquela sustentada pelo AT; isso porque, lado a lado com as imprecações, esses mesmos salmos demonstram uma espiritualidade que nós gostaríamos de ter (Sl 139 é um caso típico).

Em uma avaliação positiva dos salmos imprecatórios deve-se notar, em primeiro lugar, que todas as imprecações são orações. Não são uma declaração de intenções da parte do salmista, mas uma entrega do problema ao Senhor, deixando a Ele a vingança; demonstram uma fé obediente colocada em Deus, e uma intenção não vingativa para com os homens. Em segundo lugar, as imprecações expressam uma indignação santa e moral. Esses salmistas ansiavam pela vindicação do nome de Deus (9.19ss.; 83.16-17; etc.), e foram inspirados para experimentar um ódio perfeito (139.21-22). Em terceiro lugar, as imprecações foram expressadas com realismo: uma aceitação realista daquilo que Deus tinha revelado acerca do Seu julgamento certeiro (cf. 109.13 com Ex 20.5) e uma consciência realista da concretização da justa retribuição nas experiências desta vida (cf. Sl 137.9, que podemos interpretar: "Como terá razão aquele que...!").

J. A. MOTYER

Bibliografia. J. A. Motyer, *The New Bible Commentary Revised*; F. D. Kidner, *The Psalms*, I, 25-32; C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*.

SALVAÇÃO. O fato de o homem ser salvo do poder e dos efeitos do pecado.

A Idéia Bíblica. As palavras hebraicas comuns aplicadas a salvação, que derivam da raiz *yāša'* ("largura, espaço, ser livre de opressão", daí — "libertação") obviamente se prestam a um amplo desenvolvimento na sua aplicação. Literalmente, abrangem a salvação de qualquer perigo, aflição, inimigo, da escravidão no Egito (Ex 14.13; 15.2), do exílio na Babilônia (Is 46.13; 52.10-11), dos adversários (Sl 106.10), da derrota (Dt 20.4), da opressão (Jz 3.31; etc.). Metaforicamente, a salvação da decadência social (Os 1.7) e da penúria, o significado se aproxima do bem-estar moral e pessoal ("prosperidade"; Jó 30.15 RSV — ARA traz "honra"); no Sl 28.9, a bênção religiosa de modo geral. "O SENHOR é a minha salvação" é o âmago do testemunho do AT, sempre com conotações de misericórdia imerecida. O judaísmo posterior antegozava uma libertação messiânica, que podia incluir elementos políticos, nacionais ou religiosos (Sl. Sal. 10.9; Test. Benj. 9.10; cf. Lc 1.69, 71, 77).

Sōtēria, portanto, colheu da LXX uma conotação rica que foi transportada para o

NT. Ali, também, significa livramento e preservação de qualquer perigo (At 7.25; 27.31; Hb 11.7). As raízes *saos, sōzō*, no entanto, acrescentam a noção de "inteireza", "firmeza", "saúde", o que dá à "salvação" uma conotação médica — a salvação da aflição, da enfermidade, da possessão demoníaca, da morte (Mc 5.34; Tg 5.15; etc.). Às vezes este significado é literal: a paz, a alegria, o louvor e a fé estão ligados à cura de modo tão estreito que "salvo" também recebe um significado religioso. A descrição de "médico" que Jesus fez de Si mesmo (Mc 2.17) e o valor ilustrativo dos milagres de cura na definição da Sua missão demonstram como a cura física e a cura espiritual rapidamente se unem na "salvação" (Lc 4.18-19).

Boa parte do uso mais freqüente de *sōtēria* e seus derivados tem o sentido de libertação, preservação de todos os perigos espirituais, outorga de todas as bênçãos religiosas. A outra alternativa é a destruição (Fp 1.28), a morte (2 Co 7.10), a ira divina (1 Ts 5.9). Essa salvação é disponível a todos (Tt 2.11), compartilhada (Jd 3), eterna (Hb 5.9). É atribuída exclusivamente a Cristo (At 4.12; Lc 19.10), "o pioneiro da salvação", e especialmente à Sua morte (Hb 2.10; Rm 5.9-10). Nesse sentido, a salvação vinha "dos judeus" (Jo 4.22), embora também fosse para os gentios (Rm 11.11). É proclamada (ensinada) como um modo de pensamento e de vida (At 13.26; 16.17; Ef 1.13) a ser recebida pela graça de Deus somente mediante a fé — uma confiança e fé confessa (At 16.30-31; Ef 2.8) que se focaliza na ressurreição e no senhorio de Cristo (Rm 10.9), "invocando-O" (At 2.21; Rm 10.13). Uma vez recebida, a salvação não deve ser "negligenciada", mas "mantida firme", em "crescimento" e "desenvolvimento" (Hb 2.3; 1 Co 15.2; 1 Pe 2.2; Fp 2.12), sendo que, no fim, alguns são salvos por pouco (1 Co 3.15; 1 Pe 4.18).

A Abrangência da Salvação. A abrangência da salvação pode ser demonstrada:

(1) Por aquilo de que somos salvos. Isto inclui o pecado e a morte; a culpa e a alienação; a ignorância da verdade; a escravidão aos hábitos e vícios; o medo dos demônios, da morte, da vida, de Deus, do inferno; o desespero consigo mesmo; a alienação dos outros; as pressões do mundo; uma vida sem sentido. O próprio testemunho de Paulo é quase totalmente positivo: a salvação lhe trouxe paz com Deus, acesso ao favor e à presença de Deus, a esperança de reconquistar a glória que tinha sido reservada aos homens, a perseverança nos sofrimentos, o caráter inabalável, uma mentalidade otimista, motivações interiores provenientes do amor divino e do poder do Espírito, a experiência contínua do Cristo ressurreto dentro da sua alma, e a sustentação pela alegria em Deus (Rm 5.1-11). A salvação também se estende à sociedade e visa concretizar o reino de Deus; à natureza, encerrando a sua escravidão à futilidade (Rm 8.19-20); e ao universo, conseguindo a reconciliação final de um cosmos fragmentado (Ef 1.10; Cl 1.20).

(2) Pela observação de que a salvação é passada (Rm 8.24; Ef 2.5; 8; Tt 3.5-8), presente (1 Co 1.18; 15.2; 2 Co 2.15; 6.2; 1 Pe 1.9; 3.21) e futura (Rm 5.9-10; 13.11; 1 Co 5.5; Fp 1.5-6; 2.12; 1 Ts 5.8; Hb 1.14; 9.28; 1 Pe 2.2), ou seja: a salvação inclui aquilo que é dado, livre e definitivamente, pela graça de Deus (o perdão — que numa epístola é chamado justificação, amizade; ou reconciliação, expiação, filiação e novo nascimento); aquilo que está sendo dado continuamente (a santificação — a crescente emancipação de todo o mal, o crescente enriquecimento em todo o bem — o desfrutar da vida eterna, a experiência do poder do Espírito — a liberdade e a maturidade cada vez mais perfeita na conformidade com Cristo); e aquilo que ainda está para ser alcançado (a redenção do corpo, a perfeita semelhança a Cristo e a glória final).

(3) Pelos seus vários aspectos: religioso (a aceitação de Deus, o perdão, a reconciliação, a filiação, o recebimento do Espírito, a imortalidade); emocional (segurança total, a paz, a coragem, a esperança, a alegria); prático (a oração, a direção,

a disciplina, a dedicação, o serviço); ético (nova dinâmica moral para novos alvos morais, a liberdade, a vitória); pessoal (novos pensamentos, convicções, horizontes, motivos, satisfações, auto-realização); social (um novo senso de comunhão com os cristãos, de compaixão para com todos, o impulso supremo de amar como Jesus ama).

A Salvação no NT. Abordagens diferentes ressaltam quão rico é esse conceito. Jesus pressupunha a universalidade do pecado e da necessidade humana, que tinha a sua origem na rebeldia (Mt 7.23; 13.41; 24.12 "iniqüidade"; 21.28-29), provocando "doença" na alma (Mc 2.17), que jaz nas profundezas da personalidade e que faz definhar de dentro para fora (Mt 7.15-16; 12.35; cf. 5.21-22, 27-28; 15.19-20; 23.25), e que deixa os homens em dívida com Deus pelos seus deveres não cumpridos (6.12; 18.23-24). Ele, portanto, chamava *todos* ao arrependimento (Mc 1.15; Lc 5.32; 13.3, 5; 15.10) — a uma mudança de atitude e estilo de vida que entronizasse a Deus (Lc 8.2; 19.9 [Jo 8.11]; Mt 9.9; etc.) — conclamava as pessoas a orarem diariamente pedindo o perdão, Ele mesmo o oferecia (Mc 2.5), e recomendava o arrependimento humilde como a única base aceitável para a pessoa se aproximar de Deus (Lc 18.9-10).

Na abertura e na amizade que Jesus demonstrava com os pecadores, expressou-se de maneira perfeita a acolhida amorosa de Deus. Nada era necessário para conquistar de volta o favor de Deus. A graça divina aguardava ansiosamente a volta do homem (Lc 15.11-24). A única condição indispensável era a transformação do homem: que deixasse de ser rebelde e tivesse confiança singela como de um menino, e disposição para obedecer. Uma vez demonstrado isso, seguia-se uma vida sob o governo de Deus, descrita como festa, casamento, vinho, achar tesouros, alegria, paz, toda a liberdade e o privilégio da filiação dentro da família divina no reino do Pai.

Pedro também conclamava ao arrependimento (At 2.38), e prometia o perdão e o Espírito Santo a quem invocasse o nome do Senhor. A pessoa era salva especialmente dos pecados passados e isso era necessário por causa da conformidade com uma geração perversa (vv. 23-40); sendo que o propósito da salvação, sua herança e sua glória ainda estavam para ser reveladas (1 Pe 1.3-5; etc.).

No pensamento de João, a pessoa é salva da morte e do julgamento. Ele reformula o seu significado em termos de vida rica e eterna (36 vezes no Evangelho, 13 vezes em 1 João), de dom de Deus *em* e *com* Cristo, começando com uma renovação total ("novo nascimento"); iluminada pela verdade ("conhecimento", "luz"); e experimentada como o amor (Jo 3.5-16; 5.24; 12.25; 1 Jo 4.7-11; 5.11).

Paulo viu que seu próprio fracasso na tentativa de atingir a retidão diante da lei refletia-se em todos os homens, devido ao poder ("domínio") esmagador do pecado, que levava consigo a morte. A salvação, portanto, é em primeiro lugar a absolvição, a despeito da justa condenação, com base na expiação do pecado realizada por Cristo (Rm 3.21-22); e em segundo lugar, a libertação mediante o poder invasivo do Espírito da santidade, do Espírito do Cristo ressurreto. A fé que aceita a morte de Cristo em nosso lugar e que concorda com ela, também nos une a Ele de modo tão estreito que com Ele morremos para o pecado e ressuscitamos para a nova vida (Rm 6.1-2). Os resultados são a libertação do poder do pecado (vv. 7, 18; 8.2); a exultação no poder do Espírito que habita na pessoa e a certeza da filiação (cap. 8); a semelhança cada vez maior com Cristo. Pelo mesmo processo, a morte é vencida e os crentes são preparados para a vida eterna (6.13, 22-23; 8.11).

Desenvolvimentos Posteriores. Fica evidente, mesmo neste resumo tão breve, que seriam necessárias intermináveis análises, comparações, sistematizações e reformulações, em termos contemporâneos, de tudo quanto a salvação significa para a fé cristã. Esta é a tarefa da soteriologia, a doutrina da *sōtēria* — a salvação. Até que ponto, por exemplo, as religiões dos mistérios do século I d.C. influenciaram a

esperança cristã derivada do judaísmo? Elas ofereciam a salvação, bem como "todas as bênçãos que se pode desejar", e, acima de tudo, a imortalidade. Antes de ser absorvida pela cristologia, a reflexão patrística pesquisava especialmente o significado do resgate que Cristo havia pago pela salvação e libertação do homem.

Posteriormente, a Igreja Oriental fez com que o efeito da queda de Adão recaísse principalmente na mortalidade do homem, e entendia que a salvação era, em especial, o dom da vida eterna mediante o Cristo ressurreto. A Igreja Ocidental via o efeito da queda de Adão principalmente na culpa herdada (Ambrósio) e na corrupção (Agostinho) da raça, e entendia que a salvação era, em especial, o dom da graça mediante a morte de Cristo. Somente a graça divina poderia cancelar a culpa e livrar da corrupção.

Anselmo e Abelardo exploraram mais profundamente o relacionamento entre a salvação do homem e a cruz de Jesus como um pagamento pelo pecado, ou um exemplo redentor do amor; Lutero, seu relacionamento com a fé humana que a aceita; Calvino, seu relacionamento com a vontade soberana de Deus. O pensamento católico tem enfatizado a esfera objetiva da salvação dentro de uma igreja sacramental; e o protestantismo, a experiência subjetiva da salvação dentro da alma individual. A reflexão moderna tende a concentrar-se no processo psicológico e nos resultados éticos da salvação, enfatizando a necessidade de "salvar" a sociedade.

R. E. O. WHITE

Veja também SALVADOR.

Bibliografia. L. H. Marshall, *Challenge of NT Ethics*; H. R. Mackintosh, *Christian Experience of Forgiveness*; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation.*; E. Kevan, *Salvation*; U. Simon, *Theology of Salvation.*

SALVAÇÃO DE CRIANÇAS. A possibilidade da salvação das crianças pequenas foi reconhecida desde os primórdios da igreja neotestamentária. Ireneu, por exemplo, inclui "bebês e crianças" entre as pessoas que Cristo veio salvar. A doutrina alterada da igreja, mediante a qual o reino de Deus era identificado com a igreja externa, e a aceitação muito generalizada da crença de que fora da igreja não poderia haver salvação, deu origem à doutrina de que o batismo, o sacramento de admissão à igreja externa, era necessário para a salvação. Nenhuma criança não batizada, portanto, poderia ser salva, embora, segundo o conceito dos clérigos medievais, os sofrimentos das crianças perdidas fossem menos intensos do que os dos adultos perdidos. Além disso, Tomás de Aquino e outros admitiam a possibilidade de que os bebês natimortos de pais cristãos pudessem, pela graça de Deus, ser santificados e salvos de alguma maneira desconhecida para nós.

O Concílio de Trento, que definiu a posição da igreja papal contra a posição protestante, comprometeu a Igreja de Roma com a opinião de que as crianças que morriam sem serem batizadas eram condenadas à perdição, embora não expressasse um conceito específico quanto ao tipo e ao grau do castigo. Além disso, expressava-se a crença de que o desejo e a intenção de pais piedosos de batizarem seus filhos pudessem ser aceitos como substituto do batismo propriamente dito no caso de natimortos. Eusébio Amort (1758) ensinava que Deus podia ser movido pelas orações e outorgar a salvação a tais crianças à parte do sacramento. O caráter inconclusivo das declarações tridentinas deixa o caminho aberto para conceitos vastamente diferentes quanto àquilo que se deve entender acerca da exclusão de crianças não batizadas do céu.

A Confissão de Augsburgo estabelece para o luteranismo que o batismo é

necessário para a salvação, embora, numa modificação dessa posição, os teólogos luteranos tenham ensinado que "a necessidade do batismo não pretende ser equiparada com aquela do Espírito Santo". Lutero acreditava que Deus aceitaria a intenção de se batizar uma criança em substituição ao batismo propriamente dito, quando as circunstâncias tornassem impossível esse sacramento. Mais tarde, os luteranos adotaram a atitude mais cautelosa de que seria errado tomar por certo que todas as criancinhas não batizadas, inclusive os filhos daqueles que estão fora da igreja, estão perdidas. Embora não se comprometam com a crença na salvação de todas as crianças que morrem na infância, tendem a considerá-la como uma esperança não desmentida.

A igreja reformada tinha uma doutrina distinta acerca da salvação de crianças. Visto que a igreja de Cristo não é uma organização externa, mas o verdadeiro povo de Deus em todos os lugares, segue-se que a filiação nessa comunidade é adquirida, não pelo ato externo do batismo, mas pela ação interna do Espírito Santo na regeneração da alma. Zuínglio adotava a posição de que todos os filhos dos crentes que morressem na infância seriam salvas, porque nasceram dentro da aliança, e a promessa era para os crentes e para os filhos destes (At 2.39). Ele até se inclinava ao ponto de vista de que todas as crianças que morrem na infância são eleitas e salvas. John Owen, um porta-voz típico do calvinismo puritano, expressa a crença de que as crianças podem ter participação na aliança até mesmo através de antepassados mais remotos do que os pais. E, visto que a graça de Deus é livre e não vinculada a qualquer condição, ele não tem dúvida alguma de que muitas criancinhas, cujos pais não são crentes, são salvas. Quaisquer que sejam as diferentes matizes de opiniões presentes nos ensinos reformados a respeito da salvação de crianças, as Confissões Reformadas concordam acerca da possibilidade de as criancinhas serem salvas "por Cristo, por meio do Espírito, que opera quando, onde e como quer" (Confissão de Westminster, X.3). Não dão autoridade confessional à suposição zuingliana de que a morte na infância pode ser entendida como um sinal de eleição e, portanto, de salvação, mas, com cautela reverente, asseveram somente aquilo para o qual podem invocar a clara autoridade das Sagradas Escrituras, a saber: que todas as crianças eleitas serão salvas pela operação misteriosa de Deus no seu coração, embora não tenham a capacidade de corresponderem com fé. Por si mesmas, não têm nenhum direito à salvação, mas, como no caso de adultos salvos, são objetos da eleição soberana da graça e são compradas pelo sangue redentor de Cristo.

G. N. M. COLLINS

Veja também BATISMO DE CRIANÇAS.

Bibliografia. A. A. Hodge, *Class Book on the Confession of Faith*; Charles Hodge, *Systematic Theology*, I, 26-27; B. B. Warfield, *Studies in Theology*.

SALVAÇÃO DA FAMÍLIA. Tanto o AT como o NT demonstram uma solidariedade dentro das famílias que é estranha ao pensamento individualista ocidental. As alianças abraâmica, mosaica e davídica envolviam toda a família nas bênçãos da aliança. A fórmula do AT "ele e a sua casa" referia-se aos pais e aos seus filhos de todas as idades. Sendo assim, o Faraó enviou carros para trazer até o Egito aqueles membros das famílias dos irmãos de José que não podiam andar (*i.e.*, os idosos e as crianças pequenas, Gn 45.18-19). Quando Saul destruiu a família de Aimeleque (1 Sm 22.16-19), nem sequer as crianças de peito foram poupadas. A família inclui as crianças pequenas, conforme se vê em Gn 17, onde "todo macho na casa de Abraão" foi circuncidado

(inclusive bebês de oito dias de idade). Dt 6 demonstra a importância de ensinar às crianças o caminho revelado da bênção, ao passo que Ex 12 inclui as crianças na refeição da Páscoa.

O NT também envolve toda a família na salvação. At 11.14 diz: "Serás salvo, tu e toda a tua casa". Em At 2.38-39, Pedro declara: "Pois para vós outros é a promessa, e para vossos filhos". Os batismos de casas inteiras demonstram que a totalidade da família era envolvida na salvação (At 16.15, 33; 18.8; 1 Co 1.16). Em 1 Co 7.12-16, Paulo aconselha os crentes a permanecerem casados com descrentes: "Porque o marido incrédulo é santificado no convívio da esposa e a esposa incrédula é santificada no convívio do marido crente. Doutra sorte os vossos filhos seriam impuros; porém, agora, são santos". Em certo sentido, portanto, um só genitor crente santifica uma família inteira. Se a salvação da família importa no batismo das crianças é uma questão controvertida. Apesar disso, os estudiosos que discordam entre si quanto ao batismo não deixam de estar unidos na questão de atribuir alta relevância à família na economia da salvação.

D. F. KELLY

Bibliografia. J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*; D. Kingdom, *Children of Abraham: A Reformed Baptist View of Baptism, the Covenant, and Children.*

SALVADOR. Alguém que salva ou liberta.

No AT. "Salvador" representa um particípio de *yāša'* ("quem livra ou liberta"), usado freqüentemente como um título de Deus (Is 43.11; 45.21). Cf. Josué, Jesua (gr. *Iēsous*), Oséias, Eliseu; todos = "Deus é salvação". É usado, também, para agentes de Deus (Jz 3.9). Do mesmo modo que o particípio *gō'ēl* ("quem redime, vindica" – Jó 19.25; Is 41.14), enfatiza uma qualidade e uma iniciativa em Javé que é tão fundamental como Sua condição de Criador e Soberano, e único nas religiões antigas. Foi só posteriormente que o Messias passou a ser chamado Salvador (4 Esdras 12.34; Test. Gade 8).

No NT (e LXX). "Salvador" representa *sōtēr* ("libertador, salvador"), comumente atribuído aos deuses pagãos (Zeus, Esculápio), aos semi-deuses dos mistérios (Serápis, Ísis, Héracles), a homens honrados e a governantes deificados (os ptolomeus, Filipe, Augusto). A ênfase dada a Deus como Salvador continua em Lc 1.47; Jd 25; e nas Epístolas Pastorais (seis vezes). O título é aplicado a Cristo que constitui e não só manifesta a salvação. (Lc 2.11; At 5.31; 13.23; Fp 3.20-21; Ef 5.23; Jo 4.42; 1 Jo 4.14). Esse uso da palavra que predominou posteriormente, bem como seu contexto gentio, sugerem o contraste com as afirmações pagãs, à medida que a igreja penetrava nos círculos gentios.

No século I, a declaração: "E não há salvação em nenhum outro; porque abaixo do céu não existe nenhum outro nome... pelo qual importa que sejamos salvos" (At 4.12) ofendia gravemente, embora fosse feita com o pleno reconhecimento de que outras crenças, judaicas ou não, eram de certa forma aceitáveis a Deus (At 10.1-4, 34-35). A exclusividade cristã continua a ofender, e "o bom pagão" continua a necessitar do evangelista cristão (vv. 4-5).

R. E. O. WHITE

Veja também JESUS CRISTO; MESSIAS; SALVAÇÃO.

SANDAY, WILLIAM (1843-1920). Estudioso do NT. Foi ordenado em 1867, foi diretor de Hatfield Hall, Durham, a partir de 1876, até ser chamado de volta a Oxford em 1882, onde ocupou cátedras teológicas até sua morte. Foi o pioneiro que introduziu, na erudição britânica, as pesquisas sobre crítica bíblica feitas na Europa continental. Foi, freqüentemente acusado de exagerada deferência à erudição alemã, e R. A. Knox comparava suas observações regulares sobre o assunto ao trabalho de um meteorologista redigindo o boletim do tempo. Suas preleções em Bampton, *Inspiration* (1893), refletem suas dúvidas sobre a autoridade bíblica, mas sua atitude para com os milagres nos evangelhos evidencia, em certos trechos, um conservadorismo inesperado. Embora ele tenha trazido sabedoria e equilíbrio aos estudos do NT, era um mentor menos fidedigno na teologia dogmática e na filosofia, matérias nas quais, segundo se dizia, ele podia ser "arrebatado por entusiasmos demasiadamente generosos" em áreas onde seu julgamento poderia ter sido mais reservado. Certa vez, provocou uma comoção passageira ao sugerir que "a consciência subliminal é a sede ou *locus* correto da Divindade do Cristo encarnado".

A primeira das suas muitas obras publicadas foi *The Authority and Historical Character of the Fourth Gospel* ("A Autoridade e o Caráter Histórico do Quarto Evangelho" — 1872); seus livros posteriores foram progressivamente mais radicais, e influenciaram os clérigos anglicanos naquela direção. Escreveu várias obras sobre cristologia, mas seu nome é mais lembrado por causa do comentário sobre Romanos escrito em colaboração com A. C. Headlam. O grande alvo de Sanday era escrever uma Vida de Cristo baseada nos novos métodos críticos alemãos, mas nunca conseguiu. Foi um dos conselheiros fundadores da Academia Britânica.

J. D. DOUGLAS

SANGUE. A pergunta principal aqui é: o sangue de Cristo significa Sua morte ou Sua vida liberada do corpo? O segundo desses sentidos não nos ocorreria normalmente, mas alguns estudiosos sustentam que é esse o conceito do AT e que o mesmo é transmitido para o NT.

O conceito baseia-se em passagens como Lv 17.11: "Porque a vida na carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas: porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida". Algumas vezes é declarado que "o sangue é a vida" (Dt 12.23; cf. Gn 9.4). Alega-se que tais passagens mostram que os hebreus achavam que a vida, de alguma maneira, residia no sangue. Quando, ao se oferecer um sacrifício, o sangue de um animal era apresentado da maneira prescrita, sustenta-se que isto significava que a vida do animal, liberado do corpo, era apresentado a Deus. Era lastimável para o animal que ele morresse nesse processo, mas tal fato era considerado incidental. O que importava era a vida ser libertada dos laços do corpo e ser apresentada a Deus.

Argumenta-se que quando lemos a respeito do sangue de Cristo no NT, devemos entender que a vida de Cristo foi liberada para um propósito superior: trazer a salvação. Não é fácil perceber o significado desse ponto de vista. Dizer que somos salvos pela morte de Cristo faz sentido, mas não está óbvio, de modo algum, como pode a vida de Cristo, liberada do corpo, nos salvar. Se foi assim que a salvação foi operada, por que aquela vida veio a ficar dentro de um corpo, de início?

A despeito das afirmações confiantes daqueles que propõem esse ponto de vista, não é fácil sustentar o conceito de sacrifício no AT que ele oferece. O AT emprega a palavra *dām*, "sangue", 362 vezes, das quais 203 se referem à morte e à violência, 103 ao sangue dos sacrifícios, 7 fazem conexão entre a vida e o sangue, e a essas

referências precisamos ligar mais 17 que se referem a comer a carne com o sangue (Lv 17.14). As outras 32 referências não têm relação com o assunto em pauta. Essas cifras demonstram que quando o hebreu ouvia a palavra "sangue", a associação mais provável que despertaria seria "morte".

Não se oferece nenhuma evidência para comprovar que a idéia importante no sacrifício é a apresentação da vida. A idéia é pressuposta como óbvia, uma vez que a conexão entre a vida e o sangue tenha sido indicada. Mas aquela conexão significa que há um elo estreito entre a vida e o sangue: quando o sangue é derramado, a vida termina. Daí, a manipulação cerimonial do sangue no sacrifício parece ser a apresentação ritual, diante de Deus, da evidência de que ocorreu uma morte em obediência ao Seu mandamento. Se as palavras apóiam a idéia de que a vida está sendo liberada e apresentada a Deus, certamente existe muita ambigüidade.

No AT, na maioria esmagadora dos casos, o sangue significa a morte. As passagens que o ligam à vida são excepcionais. Além disso, o conceito universal no AT é que o pecado é tão grave que tem que ser castigado com a morte: "A alma que pecar, essa morrerá" (Ez 18.20). É mais natural entender o derramamento do sangue nos sacrifícios como parte integrante dessa pena capital. E, na realidade, a maioria das descrições dos sacrifícios inclui alguma menção da morte da vítima, enquanto que nada dizem a respeito da sua vida (*e.g.*, Lv 1.5). Além disso, dizer que a vida continua a existir depois de sacrificado o animal é olvidar a forte ligação que os hebreus faziam entre a vida e o corpo. A vida do homem após a morte importa na ressurreição do corpo, não na imortalidade da alma. Se não se pensava na vida do homem à parte do corpo, não é fácil ver um motivo para sustentar que a vida do animal era liberada ao ser desligada do corpo. Além disso, quando uma expiação é realizada por algum outro meio que não seja o sangue, nunca é pela vida, embora possa ser pela morte, como quando Finéias matou Zimri e Cosbi (Nm 25.13) ou quando Davi entregou sete descendentes de Saul para serem enforcados (2 Sm 21.3ss.). A evidência do AT é que sangue significa morte, nos sacrifícios como em outros lugares.

Assim como acontece no AT, a maior parte das noventa e oito ocorrências dessa palavra no NT fala da morte por violência (vinte cinco vezes). O sangue dos sacrifícios animais (doze vezes) também indicará a morte, se forem válidas as nossas conclusões tiradas do AT.

Algumas das referências ao sangue de Cristo significam necessariamente a Sua morte. Nesse sentido, Cl 1.20 refere-se ao "sangue da sua cruz". Pouco sangue foi derramado na Sua crucificação, de modo que o versículo deve referir-se somente à Sua morte. Paulo, ainda, fala em sermos "justificados pelo seu sangue" e "reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho" e "salvos pela sua vida" (Rm 5.9-10). No contexto imediato, há referências à morte, e esta, por certo, também faz alusão ao "sangue". Outros textos onde "sangue" significa claramente a morte de Cristo incluem Jo 6.53-56 (note a separação entre a carne e o sangue); At 5.28; Ef 2.13; 1 Jo 5.6; Ap 1.5; 19.13.

As referências ao sangue de Cristo como sacrifício (Rm 3.25, etc.) também indicam a morte, conforme demonstra Hb 9.14-15. O contexto indica que o sacrifício está em mente, mas o trecho se refere, logo em seguida, à morte.

O testemunho das Escrituras é claro. É somente por meio de uma interpretação específica de algumas poucas passagens que se pode desenvolver um argumento no sentido de que "sangue" significa "vida". Quando as evidências são examinadas no seu todo, não há dúvida razoável de que o sangue indica, não a vida liberada, mas a vida entregue na morte. As referências ao sangue são uma maneira vívida de dizer que devemos a nossa salvação à morte de Cristo.

L. MORRIS

Veja também EXPIAÇÃO; SANGUE, ASPECTOS SACRIFICIAIS DO; OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS.

Bibliografia. J. Behm, *TDNT*, I, 172-77; S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*; B. Kedar-Kopfestein, *TDOT*, III, 234-50; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, cap. 3; A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture*; F. J. Taylor, *RTWB*, 33-34; V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*; H. C. Trumbull, *The Blood Covenant*.

SANGUE, ASPECTOS SACRIFICIAIS DO. Lv 17.11 é a declaração central do AT com respeito ao significado do sangue no sistema sacrificial, e aquilo que está asseverado ali continua sendo verdadeiro em todos os regulamentos para os sacrifícios individuais. (1) O sangue do sacrifício é uma provisão divina: "Eu vo-lo tenho dado". Esta declaração contraria qualquer teoria de sacrifício que vê nele uma dádiva humana que tenha o propósito de atrair ou despertar o favor divino. (2) O uso do sangue no sacrifício é um ato de pagamento: para fazer expiação. O significado do sangue deve ser apropriado à função que realiza. O verbo (*kipper*) deriva o seu significado do substantivo correlato (*kōper*), "preço da redenção" (cf. Ex 21.30; 30.12; Jó 33.24; etc.). Significa pagar qualquer preço que se equipare ao delito (e o cancele). Se o sangue paga o preço, logo, o seu significado não é, conforme sustentam muitas pessoas, a vida liberada da carne e tornada disponível para se tornar, de algum modo, uma dádiva de Deus, mas uma vida confiscada ou entregue como pagamento pelo pecado. "A vida da carne está no sangue" no sentido comum de que a carne e o sangue unidos perfazem um ser vivente ou uma criatura vivente, ao passo que a separação entre a carne e o sangue significa a morte da criatura. Sendo assim, no uso bíblico secular, derramar o sangue é matar (cf. Gn 9.6). (3) O derramamento do sangue do sacrifício é um ato vicário de substituição: a oração final de Lv 17.11 deve ser traduzida ou: o sangue "fará expiação à custa da vida" (*i.e.*, da vida do animal), ou: "fará expiação em lugar da vida" (*i.e.*, a vida do pecador). Para o emprego da preposição *b*^{e} em hebraico no tocante ao pagamento de um preço, veja 1 Rs 2.23; Pv 7.23; no tocante à equivalência exata ou à substituição, veja Dt 19.21; 2 Sm 14.7. No NT, Hb 9.11-18 confirma o simbolismo do sangue que representa a morte, e aplica Lv 17.11 ao sacrifício do Senhor Jesus Cristo.

J. A. MOTYER

Veja também SANGUE; EXPIAÇÃO; OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS.

Bibliografia. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross;* J. A. Motyer, "Priestly Sacrifices in the OT," em *Eucharistic Sacrifice*, ed., J. I. Packer.

SANTIDADE. O termo religioso por excelência. Em todos os lugares, pode ser encontrada uma ligação entre a religião e aquilo que é santo. No centro da religião há o numinoso, o imensamente misterioso (o *mysterium tremendum* — Otto), aquilo que é sobrenaturalmente ameaçador. Tudo isso está dentro do conceito de "santo". A santidade, numa grande variedade de expressões, é o núcleo central da fé e prática religiosas.

No AT. No AT, a santidade é mencionada principalmente em relação a Deus, *e.g.*: "santo é o SENHOR!" (Sl 99.9). A santidade aplica-se à Sua natureza essencial; mais do que um atributo de Deus, é o próprio fundamento do Seu ser. "Santo, santo, santo é o SENHOR dos Exércitos" (Is 6.3). Triplamente santo, intensamente santo é o Senhor.

A santidade, portanto, é o pano de fundo de tudo o mais que se diz a respeito de Deus.

O primeiro uso da palavra "santo" no AT (Ex 3.5) indica a natureza sagrada de Deus. "Não te chegues para cá" — diz Deus a Moisés, falando de dentro da sarça ardente — "tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa". O santo é a natureza sagrada e inviolável de Deus. Foi somente depois desse encontro com o Deus santo que Moisés teve o privilégio de conhecer o nome de Deus como o Senhor (Javé), Aquele que graciosamente livrará Israel do Egito. O Redentor é, antes de tudo, o Deus santo. No monte Sinai, depois desse livramento, e como preparativo para a outorga da Lei, a santidade de Deus é mais uma vez demonstrada vividamente: "o SENHOR descera sobre ele em fogo; a sua fumaça subiu como fumaça de uma fornalha, e todo o monte tremia grandemente" (Ex 19.18). Os israelitas não têm permissão para subir ao monte Sinai, "para que (Deus) não os fira" (Ex 19.24). É deste modo memorável que todo o Israel, assim como Moisés antes dele, é confrontado com a santidade divina básica.

A santidade fala, também, da majestade de Deus, e de como Ele inspira reverente temor. Ele é majestoso na santidade (Ex 15.11), e a própria Pessoa de Deus é tal que provoca reverência e temor. Jacó em Betel, num sonho em que contempla o Senhor exaltado, desperta com a exclamação: "Quão temível é este lugar! É a casa de Deus, a porta dos céus" (Gn 28.17). A reação imediata diante da santidade majestosa de Deus é o assombro, o temor reverente, e mesmo o terror. Assim proclama o salmista: "Adorai ao SENHOR na beleza da sua santidade; tremei diante dele todas as terras" (Sl 96.9). Sua presença majestosa pede, como resposta, adoração e reverência. Também leva ao temor e ao tremor.

A santidade, portanto, denota que Deus é separado da totalidade da Sua criação, e diferente dela. A palavra hebraica que significa "santo", *qādôš*, no seu significado fundamental, contém o sentido de algo que é separado ou colocado à parte. Deus é totalmente outro do mundo e do homem: "Eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti" (Os 11.9). Essa qualidade de ser separado ou diferente é, antes de tudo, a característica da Sua verdadeira "divindade", da Sua deidade essencial. Deus não é, de maneira nenhuma, identificado com qualquer outra coisa da Sua criação (como acontece em muitas religiões). Em segundo lugar, significa que Deus está totalmente à parte de tudo que é comum e profano, de tudo que é impuro ou mau.

A santidade, portanto, com relação a Deus, refere-se em termos absolutos à Sua perfeição moral. Sua santidade é manifestada em retidão e pureza totais. O Deus santo demonstra que Ele é santo por meio da Sua justiça (Is 5.16). Seus olhos são puros demais para aprovarem a iniqüidade (Hc 1.13). Esta dimensão moral ou ética da santidade de Deus torna-se cada vez mais significativo no testemunho do AT.

Tudo que é associado com Deus também é santo. O segundo uso da palavra "santo" no AT acha-se na expressão "santa assembléia" (Ex 12.16), uma assembléia convocada por Deus para celebrar Seu ato de "passar por cima" (Ex 12.13 — expressão esta que originou a palavra "páscoa" em inglês: *Passover*) de Israel. O sábado, instituído pelo Senhor, é "o santo sábado" (Ez 16.23); o céu em cima é o "santo céu" de Deus (Sl 20.6); Deus Se assenta no Seu "santo trono" (Sl 47.8); Sião é o "santo monte" de Deus (Sl 2.6). O nome de Deus é especialmente santo, e nunca deve ser tomado em vão (Ex 20.7; Dt 5.11).

Por isso, o povo de Deus segundo a aliança, escolhido por Ele, é um povo santo: "Tu és povo santo ao SENHOR teu Deus: o SENHOR teu Deus te escolheu para que lhe fosses o seu povo próprio, de todos os povos que há sobre a terra" (Dt 7.6). Israel é um povo separado — separado para o Senhor — e por isso ele é santo, não por causa de qualquer virtude, mas simplesmente porque foi colocado à parte do restante

do mundo. Mas Israel também é chamado para a santidade, para ser um povo consagrado neste sentido: Eu sou o SENHOR vosso Deus: portanto vós vos consagrareis, e sereis santos, porque eu sou santo" (Lv 11.44). Sendo assim, a palavra "santidade" no que diz respeito ao povo de Deus contém tanto o sentido negativo da separação como o sentido positivo da consagração. Por tudo isso, a marca da santidade é a expressão máxima da relação de aliança entre um Deus santo e o Seu povo.

Tudo quanto tem conexão com o culto religioso (a adoração, o sacrifício, etc.) também é santo. Há, por exemplo, dias santos (além do sábado santo), sacerdotes santos, óleo da santa unção, primícias santas, utensílios santos. A purificação cerimonial e a pureza são exigidas em todas as coisas — inclusive os sacerdotes, os artigos do culto e a própria congregação — que participam da atividade ritual. Além disso, a chamada à santidade (como em Lv 11.44) pode ser colocada totalmente em termos de não comer alimentos impuros. No AT, portanto, a santidade ritual é ressaltada de modo marcante.

Há também, no entanto, uma ênfase cada vez mais forte na santidade na esfera moral ou ética. Um aspecto central do Dia da Expiação é o da purificação interior: "Sereis purificados de todos os vossos pecados perante o SENHOR" (Lv 16.30). Há, também, muitas expressões em outras partes do AT que dizem respeito à necessidade da santidade interior. Por exemplo, como resposta à pergunta: "Quem há de permanecer no seu santo lugar?" a resposta dada é: "O que é limpo de mãos e puro de coração" (Sl 24.3-4). No AT, do mesmo modo que se entende cada vez mais que a santidade de Deus tem conteúdo moral, assim também acontece com a santidade em relação ao povo de Deus.

No NT. O NT dá testemunho adicional de muitas das coisas mencionadas acima a respeito da santidade. Quanto ao próprio Deus, por tudo o que se diz sobre Sua graça e amor, não se dá menos ênfase à Sua santidade. O Deus de amor é o Pai Santo (Jo 14.11), Jesus Cristo é o Santo de Deus (Mc 1.24; Jo 6.69), e o espírito de Deus é o Espírito Santo. Na realidade, a declaração do AT, "O nosso Deus é santo", destaca-se de modo ainda mais marcante com o Deus triúno plenamente revelado no NT. Semelhantemente, os aspectos da santidade divina já notados acima, tais como a sacralidade, a majestade, a qualidade que inspira temor reverencial, a sua separação e a perfeição moral todos podem ser achados nos registros do NT. O povo de Deus também é chamado a ser santo: "Sede santos, porque eu sou santo" (1 Pe 1.16).

É a dimensão ética da santidade que o NT realça. O conceito de santidade vai além de qualquer idéia de uma nação externamente santa em virtude da eleição divina, que demonstre tal santidade por meio de rituais e cerimônias, até chegar a um povo que é santificado interiormente. Parte básica deste último conceito é o testemunho do próprio Jesus, o Santo de Deus, que também como o Filho do homem viveu uma vida de total santidade, retidão e pureza. Jesus "não cometeu pecado, nem dolo algum se achou em sua boca" (1 Pe 2.22). Como resultado da Sua obra de redenção, os que crêem nEle são declarados justos, mas além disso entram na verdadeira justiça e santidade: "Temos sido santificados mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo" (Hb 10.10).

A santidade (*hagiōsynē*) no NT, portanto, pertence a todos os crentes. Um termo comum para todos os crentes é aqueles que são santos (*hagioi*), os "santos". "Santos", portanto, não é referência a pessoas preeminentes na santidade, mas aos crentes de modo geral: todos os crentes verdadeiros são santos por meio de Cristo. É esse o significado geral de uma declaração como essa: "em Cristo Jesus" está nossa "sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção" (1 Co 1.30). A santidade, no NT, é uma

realidade interna para todos quantos pertencem a Cristo.

Além disso, a santidade começa a ser vista agora como transformação da pessoa total. Assim, por exemplo, escreve Paulo: "O mesmo Deus da paz vos santifique (*i.e.*, vos torne santos) em tudo... espírito, alma e corpo" (1 Ts 5.23). Visto que Deus é totalmente santo, Seu empenho é que Seu povo também se torne completamente santo. Por isso, a santidade não é somente uma realidade interna para o crente, como também algo que deve ser aperfeiçoado: "Purifiquemo-nos de toda impureza, tanto da carne, como do espírito, aperfeiçoando a nossa santidade no temor de Deus" (2 Co 7.1).

Os crentes, como os santos de Deus, são "raça eleita, sacerdócio real, nação santa" (1 Pe 2.9). A nação santa já não é Israel, mas a Igreja, e a santidade já não aquela para a qual as pessoas são separadas e consagradas, mas aquela que agora se tornou uma realidade interior, e na qual estão sendo paulatinamente transformadas. O alvo final: "para [Cristo] a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito" (Ef 5.27).

Na História da Igreja. Na história da igreja, a santidade tem sido considerada por muitas perspectivas. Nas tradições católico-romana e ortodoxa oriental podem ser notadas várias: (1) Ascética. A procura da santidade mediante a fuga do mundo (abandonando as ocupações seculares, o casamento e os bens deste mundo), limitada, portanto, a alguns poucos; a santidade que deve ser conseguida pelas vigílias de oração, jejuns e mortificação de si mesmo; sendo os santos, ou os religiosos, aqueles que, por esse método, atingiram um grau mais alto de santidade. (2) Mística. A santidade deve ser atingida não tanto pela fuga do mundo, mas pela elevação acima dele, uma escada da santidade com várias etapas tais como a purgação, a iluminação, a contemplação, até a pessoa ser espiritualmente absorvida por Deus. A barreira à santidade não se acha tanto no pecado humano quanto na finitude humana, nossa escravidão àquilo que é próprio das criaturas e do tempo. (3) Sacramental. A santidade transmitida através da graça sobrenatural dos sacramentos; por isso, a santidade sacramental (em contraste com a ascética e a mística) está disponível para todos. Além disso, essa infusão objetiva da santidade, embora seja de um grau menor do que aquele conseguido pelas vias ascética ou mística, é dada objetivamente, sem envolver tantos esforços.

O protestantismo clássico (do século XVI) foi, em grande medida, um movimento que se afastou dos conceitos ascético, místico e sacramental da santidade, e que avançou para uma perspectiva mais bíblica. No entanto, certo número de ênfases divergentes logo passaram a emergir. (1) Disciplinar. A ênfase na disciplina eclesiástica e na obediência aos mandamentos de Deus como o modo de vida santa; o cultivo de uma vida séria, freqüentemente austera, como marca de um homem temente a Deus e verdadeiramente santo (*e.g.*, os presbiterianos escoceses, os puritanos ingleses). (2) Experimental. Uma reação em vários modos contra a ortodoxia rígida, o formalismo e as exterioridades da fé — as instituições, os rituais, os credos (em alguns casos, até mesmo as Sagradas Escrituras) — a fim de penetrar no âmbito espiritual; o sagrado visto como a vida interior a ser cultivada e praticada (de modos variados entre os anabatistas, os quacres, os pietistas luteranos). (3) Perfeccionista. A santidade total, a "inteira santificação", possível, não pelas obras, mas pela fé; além da santidade outorgada na fé inicial e no crescimento na santidade, há a chamada de Deus para completar a santidade mediante a erradicação do pecado e o dom do perfeito amor (Wesley e os Movimentos de Santidade posteriores).

Com base neste resumo de certas perspectivas (católicas, ortodoxas e protestantes) quanto à santidade, fica aparente a necessidade de um modo verdadeiramente bíblico e reformado de entender o assunto. Tal compreensão renovada

pode vir a ser um dos empreendimentos teológicos mais relevantes dos nossos tempos.

J. R. WILLIAMS

Veja também ESPIRITUALIDADE.

Bibliografia. *HERE*, VI, 743-50; O. R. Jones, *The Concept of Holiness*; A. Koeberle, *The Quest for Holiness*; A. Murray, *Holy in Christ*; S. Neill, *Christian Holiness*; R. Otto, *The Idea of the Holy*; J. C. Ryle, *Holiness*; S. Taylor, *Holy Living*.

SANTIFICAÇÃO. O ato de tornar santo. As raízes hebraica (*qdš*) e grega (*hagias-*), representadas em português por palavras como "santificar, santo, consagrar, dedicar", são aplicadas a qualquer pessoa, lugar, ocasião, ou objeto "colocado à parte" do uso comum e secular por ser devotado a algum poder divino. Is 65.5; 66.17 demonstram aplicações pagãs do conceito de "sagrado para a deidade", e Gn 38.21 ("prostituta cultual") o uso imoral. Com a compreensão cada vez maior da pureza intrínseca de Javé, seguiu-se um desenvolvimento duplo.

(1) As pessoas e as coisas dedicadas ao Seu uso deviam ser ritualmente puras, e não meramente separadas pelo tabu, por algum decreto ou pela casa tribal: daí as purificações, os sacrifícios, a exclusão dos defeituosos e as leis da "impureza" prescritos para garantir a santidade de tudo o que chega perto do santuário. (2) A "idoneidade" exigida torna-se cada vez mais moral. Lv caps. 17-26 requer: "Ser-me-eis santos, porque eu, o SENHOR, sou santo, e separei-vos dos povos, para serdes meus". "Santos sereis, porque eu, o SENHOR vosso Deus, sou santo" (Lv 20.26; 19.2; 1 Pe 1.15-16); o significado de "santidade", portanto, é revelado na filantropia, no amor a Deus, na vida pura, na compaixão, na honestidade comercial e no amor.

É assim que Deus é santo; "separado" da Natureza, de outros deuses e dos pecadores; inacessível a não ser através da mediação e do sacrifício (Is 6.3-5). Os homens "santificam" a Deus ao obedecerem aos Seus mandamentos (Lv 22.32; Is 8.13; 1 Pe 3.15). Israel *é* inerentemente santo, separado por Deus dentre "os povos" para ser só dEle. Mesmo assim, Israel deve *tornar-se* santo, pela obediência, e digno do privilégio que lhe foi outorgado.

A Natureza da Santificação. *A Condição Conferida.* Essas nuanças persistem. Jesus ora para que o nome de Deus seja "santificado"; Deus "santifica" o Filho, o Filho "santifica" a Si mesmo "separando-Se" para tarefas especiais (Jo 10.36; 17.19). Os cristãos são separados para o serviço de Deus: "santificados... santos" (1 Co 1.2) indica a condição espiritual, não o caráter; da mesma forma "eleitos... destinados... santificados" (1 Pe 1.1-2). É esse também o significado usual em Hebreus: "*Temos sido* santificados... *somos* santificados" (intemporalmente), não pela transformação moral, mas pelo sacrifício de Cristo "de uma vez por todas (Hb 10.10, 29; 2.11; 9.13-14; 10.14; 13.12). O autor vê homens que antes "ficavam em pé fora do templo, impuros e banidos", agora admitidos, aceitos, seus pecados expiados, e eles mesmos consagrados para o serviço divino, e tudo mediante o sacrifício e a intercessão do seu Sumo Sacerdote — como Israel, *já estão* santificados. Assim ensina 1 Co 6.11, relembrando a conversão. Cristo *já é* a nossa santificação (1.30), e a igreja *já é* santificada (Ef 5.25-26).

O Processo Continua. Mesmo em Hebreus, porém, emerge o significado de "idoneidade moral". "Segui a santificação" (Hb 12.14). É esse o modo mais comum de entender a santificação, o crescimento na santidade que deve seguir a conversão (Ef 1.4; Fp 3.12). Assim, Paulo ora para que os tessalonicenses sejam santificados em tudo — que o espírito, alma, e corpo sejam conservados íntegros e irrepreensíveis — como

algo que ainda deve ser realizado (1 Ts 5.23). A Primeira Epístola diz que a santificação é o propósito de Deus para eles, especialmente na questão da castidade sexual (4.3-4). De modo semelhante, os romanos são exortados a "apresentar os seus corpos... santos..." na sua adoração (Rm 12.1); e em 1 Co 6.13-14 o corpo do crente deve ser preservado da imoralidade porque todo cristão é uma pessoa santa ("santificada"), que pertence a Cristo.

Não há dúvida de que o ambiente moral do século I d.C. precisava dessa ênfase. "Purifiquemo-nos de toda impureza, tanto da carne, como do espírito, aperfeiçoando a nossa santidade" (2 Co 7.1). Uma das razões apresentadas, além da santidade pessoal, é o exercício espiritual, com metáforas tiradas das muitas variedades de esportes (1 Co 9.24-25; Fp 3.13; etc.), visando a aptidão para o serviço. Outro motivo é sermos *dignos* de Deus, de nossa vocação, do Senhor, do evangelho e do reino (1 Ts 2.12; Ef 4.1; Cl 1.10; Fp 1.27; 2 Ts 1.5). Além dos motivos positivos, Paulo ressalta a consagração da personalidade assim santificada, para o serviço ativo e o amor, com a dedicação total de um escravo, um sacrifício e um homem apaixonado.

O acréscimo de "e espírito" em 2 Co 7.1, à "mente" transformada (Rm 12.1-2) que se apega às coisas lá de cima e que transborda das coisas santas e de boa fama (Fp 4.8-9; cf. 2.5; 1 Co 2.16), demonstra que Paulo não pensava na santidade somente em termos físicos.

Tudo deve ser santificado (1 Tm 4.4-5). A santidade representa a pureza diante de Deus, assim como a retidão representa a pureza diante da lei, e a inculpabilidade, a pureza diante do mundo (Fp 2.14-15; Cl 1.22): a santificação inclui todos os três (1 Ts 2.10). Nesse ponto, a santificação alarga-se para ser a ética pessoal total que alguns (*e.g.*, os situacionistas) dizem estar ausente do cristianismo, e fica sendo um nome técnico para o processo de desenvolvimento do qual a conversão é a porta de entrada, e que leva à semelhança com Cristo (Rm 8.29-30; 2 Co 3.18; 1 Jo 3.1-3).

A Teologia e a Santificação. *A Justificação.* Um conceito exclusivamente objetivo da obra de Cristo tende a considerar a santificação como um adendo à justificação, ou como uma mera evidência da fé justificadora. Mas a justificação e a santificação não estão separadas no tempo (1 Co 6.11), porque o ato justificador de Deus consagra o pecador para o serviço; não são separáveis na experiência, mas somente no pensamento. O evangelho de Paulo, da justificação pela fé, era a dinâmica moral da salvação (Rm 1.16); o perdão possui em si mesmo força moral, criando na pessoa perdoada a vontade de fazer o bem.

Àqueles que perguntavam se os homens considerados justos com base na fé podiam continuar a pecar com impunidade, Paulo retorquiu que a fé expressada no batismo pela fé une tão estreitamente o convertido a Cristo que ele morre com Cristo para o pecado, é sepultado com Cristo para tudo que pertence à sua vida passada, e ressuscita com Cristo para uma vida nova em que o reinado do pecado é quebrado. Aquele novo eu é entregue ao serviço da justiça e de Deus numa submissão que resulta na santificação (Rm 6.1-11, 19-22). A santificação não é mera conclusão (correlata ou implícita) da justificação; é a fé justificadora em operação. Na fé contada por justiça, nasce a justiça concreta. Como se fosse para salvaguardar contra a justificação sem a santificação, João diz: "Filhinhos, não vos deixeis enganar por ninguém; aquele que pratica a justiça é justo, assim como ele é justo" (1 Jo 3.7).

As duas experiências não devem ser identificadas como uma só. Na justificação, Deus, no começo da vida cristã, declara uma absolvição. Na santificação, Deus cumpre a Sua vontade em nós à medida que prossegue a vida cristã. A santificação nunca substitui a justificação. Os estudiosos debatem se Lutero ensinava que "tornar justos os pecadores" era a base real da justificação, assim como a fé levava às boas obras,

ao arrependimento e à santidade começada. Não era assim: O fundamento, segundo Lutero, continua sendo fé, até ao fim. Estamos "sempre sendo justificados, cada vez mais, sempre pela fé". Mas a fé que justifica, pela sua própria natureza, *i.e.*, a união com Cristo na Sua morte e na Sua vida ressurreta, faz mover as energias santificadoras da graça.

O Espírito. Noventa e uma vezes no NT, o Espírito é chamado "santo", e o contraste com os maus espíritos ubíquos que operam a corrupção e a morte nunca deve ser esquecido. "Espírito de Jesus", "Espírito de Cristo", designam a qualidade, e não a origem. À medida que, no conceito do Espírito, a ênfase deixava os dons espetaculares, chegando no serviço para a preparação interna para o viver cristão, o lugar do Espírito na santificação também tornou-se central. Declara-se constantemente que a santificação é do Espírito: Rm 15.16; 1 co 6.11; Ef 4.30; 1 Ts 4.7-8; 2 Ts 2.13; 1 Pe 1.2.

A santificação não é principalmente negativa no NT: "manter-se imaculado", e não, principalmente, a auto-disciplina. É mormente o transbordar de uma vida abundante que brota de dentro da alma, o "fruto" do Espírito em todos os tipos de virtudes cristãs (Gl 5.22-23), resumidos como "santificação" (Rm 6.22). A justificação — a condição privilegiada de aceitação por Deus — é conseguida mediante a cruz; a santificação — o processo contínuo visando a conformidade com Cristo — é conseguida mediante o Espírito. Mas não como um dom milagroso repentino: o NT nada sabe a respeito de qualquer atalho rápido para esse ideal.

A Perfeição Impecável. Até onde vai a santificação? As referências à "perfeição" (*teleiotēs*, Cl 3.14), a chamada para "aperfeiçoar a nossa santidade" (2 Co 7.1); o entendimento errôneo de "santificação" em Hebreus; garantias como: "nosso velho homem foi crucificado... a fim de que fosse destruído o corpo do pecado", "já não escravos do pecado", "o pecado não dominará sobre vós", "libertos do pecado... escravos da justiça", "quem permanece nEle não peca", "não pode pecar" — tais pensamentos têm mantido vivo o sonho da impecabilidade nesta vida. Algumas expressões patrísticas (Justino, Irineu, Orígenes) adotam um tom semelhante, embora raras vezes cheguem além da obrigação de não pecar. Agostinho e Aquino buscavam a perfeição na visão de Deus, e certos líderes evangélicos, tais como Fénelon, Zinzendorf e Wesley, ressaltavam a perfeição como a plenitude do amor, da fé ou da santidade, respectivamente.

Diluir o desafio bíblico parece ser uma deslealdade com o padrão cristão absoluto, que certamente não é diminuído no NT. É necessário dizer, no entanto, que a raiz *telei* — não significa "sem pecado", "incapaz de pecar", mas "que cumpre sua determinada finalidade, completo, maduro" (até mesmo "completo, de modo a abranger tudo", Mt 5.48). Semelhante maturidade de âmbito global são, claramente, parte do alvo do cristão. O fato de Paulo negar que já seja "perfeito", e suas exortações à santidade progressiva, demonstram que ele não pensa que uma santificação final e completa possa ser alegada nesta vida. Embora o cristão que morreu com Cristo seja liberto da escravidão do pecado, e não precisa nem deve pecar, e, na melhor das hipóteses, não peque de fato, deve continuamente reafirmar a sua morte com Cristo e a sua submissão a Deus (Rm 6.11, 13, 16).

A advertência de João de que "se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós", e a sua insistência no perdão e intercessão contínuos de Cristo colocados à disposição de todos os cristãos (1 Jo 1.7-2.2), demonstram que ele não pensa, tampouco, que o cristão é impecável. Esse fato é subentendido também em 3.3-10, onde João detalha cerca de quatorze razões por que o cristão não deve continuar a praticar o pecado, embora certos gnósticos alegassem que o homem sábio pode praticá-lo.

Enquanto o cristão está "neste corpo", continua a ser tentado, continua a cair ocasionalmente, ganhando maior sensibilidade para com o pecado à medida que vive mais perto de Deus. Mas ele continuará a se arrepender e também a buscar o perdão; nunca consentirá com o pecado, nunca elaborará desculpas, e nunca se entregará a ele, mas sempre desejará ser transformado mais completamente segundo a imagem de Cristo, etapa por etapa, como pelo Senhor, o Espírito.

Considerações Históricas. Um tema tão rico precisava dar origem a uma variedade de opiniões. Na igreja apostólica, a essência da santificação era uma pureza que imitava Cristo; na igreja patrística, era o recolhimento das contaminações da sociedade. Esse retraimento consolidou-se, na igreja medieval, na forma do ascetismo (uma falsa aplicação dualista do atletismo de Paulo). Isso envolvia um padrão duplo: "santidade" e "beatificação" vieram a ser aplicadas somente à pessoa "religiosa" (sacerdotes e monges), enquanto uma realização inferior, comprometida com o mundo, era tolerada no cristão "comum, secular ou leigo". Lutero procurou esse padrão duplo, dizendo que a santificação era uma questão de atitudes interiores a respeito de todos os assuntos do mundo exterior; nas suas exposições, atribuía valor considerável à transformação da vida do crente mediante a obra do Espírito.

A insistência de Calvino na soberania divina e na auto-disciplina, tornou a santificação uma questão de obediência cada vez maior ao Decálogo como o centro da ética bíblica. A Igreja Ortodoxa Grega conservou o conceito ascético da santificação como abnegação nutrida pela igreja e pelos sacramentos. A Contra-Reforma, especialmente na Espanha, entendia que o segredo da santificação era a oração disciplinada; enquanto os puritanos procuravam a vontade divina, revelada pessoalmente como "orientações do Espírito", e o poder de praticá-la, no recôndito da alma devota. Jonathan Edwards ressaltava a necessidade da graça na santificação, que "infundia" os hábitos da virtude.

João Wesley, e o metodismo depois dele, dava grande ênfase à santificação completa, e freqüentemente falava da necessidade de os cristãos buscarem a perfeição. Emil Brunner entendia que a fé era essencialmente a obediência ativa ao mandamento divino, de tal modo que identificava a fé com as obras na santificação individual. Para a maioria dos cristãos da atualidade, a santificação — quando é levada em conta — é reduzida ao "estilo de vida diferenciado de uma alma dedicada", que não deixa de ser uma descrição verdadeira, mas é um substituto um tanto tênue da experiência gloriosa do NT.

R. E. O. WHITE

Bibliografia. J. S. Stewart, *A Man in Christ*; cap. 4; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, cap. 5; P. T. Forsyth, *Christian Perfection*; G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification*; J. C. Ryle, *Holiness*; L. Boyer, *The Spirituality of the NT and the Fathers* e *The Spirituality of the Middle Ages*; L. Boyer *et al.*, *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality.*

SANTIFICAR, SANTIFICADO. "Santificar" é tornar santo ou honrar como santo, dedicar a algum uso religioso, ou consagrar. Aquilo que foi santificado foi consagrado ou é reverenciado como sagrado. A Bíblia fala em consagrar muitas coisas ou pessoas para propósitos sagrados, *e.g.*, os sacerdotes (Ex 29.1); o tabernáculo e o seu equipamento (Ex 40.9); os filhos de Israel (Lv 22.32); o sábado (Jr 17.22); o ano do jubileu (Lv 25.10); os primogênitos (Nm 3.13); o templo (1 Rs 8.64); e o próprio Deus (Lv 22.32; Mt 6.9; Lc 11.2).

H. F. VOS

SANTO DE ISRAEL. Este título de Deus ocorre vinte e seis vezes no livro de Isaías, e apenas seis vezes no restante do AT. Desde o primeiro capítulo (1.4), Isaías contrasta a perfeição e a pureza de Deus com a corrupção e a pecaminosidade de Israel. Um Deus tão poderoso e tão santo merecia ser tratado com temor (8.13; 29.23), mas, pelo contrário, o povo de Israel O desprezou e zombou dEle (5.19). É dentro desse contexto do pecado desavergonhado de Israel que Isaías apresenta a sua visão do Deus Santo no capítulo 6. Isaías teve um vislumbre tão irresistível da santidade de Deus no templo celestial que reconheceu seu próprio pecado e respondeu com obediência à revelação do Senhor.

Ao longo do restante do livro, Isaías refere-se ao "Santo de Israel" como o Deus colocado totalmente à parte de outros deuses e digno de toda a honra. Até mesmo o poderoso rei da Assíria está condenado ao fracasso porque ousou desafiar esse "Santo de Israel" (37.23). Jeremias proclama a derrota da poderosa Babilônia pela mesma razão (Jr 50.29). O Santo é o juiz de toda a terra.

Seis vezes, Isaías liga o "Santo de Israel" com a palavra "redentor" (41.14; 43.14; 47.4; 48.17; 49.7; 54.5). Assim como Deus livrou Seu povo da escravidão no Egito, também Ele o trará de volta do exílio na Babilônia. Deus construirá uma estrada para os redimidos, chamada "o Caminho Santo" (35.8-10). Um Deus incomparável e santo será mais uma vez o Libertador do Seu povo escolhido (49.7).

É provável que Isaías tenha usado o nome "o Santo de Israel" segundo o padrão de "o Poderoso de Jacó". Esse nome de Deus ocorre pela primeira vez na benção patriarcal em Gn 49.24, e aparece três vezes em Isaías (1.24; 49.26; 60.16) num total de seis ocorrências no AT. Na primeira ocasião, o nome é registrado como "o Poderoso de *Israel*" ao invés de "Jacó", provavelmente como eco para "Santo de *Israel*" em 1.4. O Deus a quem Jacó adorava precisava ser revelado com novo poder à nação rebelde dos dias de Isaías.

H. M. WOLF

Veja também DEUS, NOMES DE.

Bibliografia. O. Procksch, *TDNT*, I, 93-94; T. McComiskey, *TWOT*, II, 786-88.

SANTO, SANTIDADE. No AT, é assim que *hāsîd* ("piedoso, temente a Deus") e *qādôš* ("santo") são traduzidos. A idéia básica em *qādôš* é a separação para Deus, enquanto *hāsîd* ressalta a piedade baseada no recebimento da misericórdia de Deus. A palavra neotestamentária é *hagios* ("santo"). É usada regularmente na LXX para traduzir *qādôš*.

Com base em Sl 85.8, onde os santos parecem ser sinônimos do povo de Deus, conclui-se que a ênfase não recai num grau apreciável de caráter (porque nem todos eram piedosos), mas na escolha divina e na outorga do favor de Deus. Em outras passagens, a porção da nação que temia a Deus é freqüentemente destacada por esse termo. Mas se a conotação ética fosse suprema, a expectativa seria que a palavra ocorresse com regularidade na forma absoluta — os santos. No entanto, repetidas vezes, lemos a respeito de "Teus santos", ou dos "santos do Altíssimo", ou, como no NT, dos santos em Cristo Jesus.

Os santos adquirem a sua elevada condição mediante a chamada divina (Rm 1.7). Sem dúvida, existe latente no uso desse termo a idéia de que o relacionamento com Deus envolve a conformidade com a Sua vontade e caráter (Ef 5.3). Dessa maneira, o termo é ligado ao conceito da fidelidade (Ef 1.1; Cl 1.2).

A etapa posterior do desenvolvimento aparece no livro de Apocalipse, onde a separação para o Senhor, que caracteriza os santos, leva à perseguição por parte do

mundo, sob inspiração de Satanás (Ap 13.7; 14.12) e até mesmo ao martírio (16.6; 17.6). Aqui se acha a semente do conceito católico romano do santo como uma pessoa notavelmente santificada ou dedicada e abnegada, digna de veneração.

No NT, no entanto, "santo" é aplicado a todos os crentes. É um sinônimo para o irmão em Cristo (Cl 1.2). A não ser em Fp 4.21, não é usado no singular, e mesmo ali reflete a idéia coletiva — "todo santo" ("cada um dos santos" — ARA). Os santos são a igreja (1 Co 1.2). Em Efésios, onde a unidade da igreja é fortemente enfatizada, "todos os santos" é quase um estribilho (1.15; 3.8, 18; 6.18). O Credo dos Apóstolos consagra esse significado da palavra na declaração: "Creio... na comunhão dos santos".

E. F. HARRISON

Veja também CANONIZAÇÃO; PIEDADE.

SATANÁS (heb. *śāṭān*, "adversário"). O diabo, uma criatura angelical de alta posição que, antes da criação da raça humana, rebelou-se contra o Criador e veio a ser o antagonista principal de Deus e do homem. Os teólogos, na sua maioria, se recusaram a aplicar as profecias de Is 14.12-14 e Ez 28.12-15, de amplo alcance, a Satanás por argumentarem que elas se dirigem exclusivamente ao rei da Babilônia no primeiro caso, e ao rei de Tiro no segundo. Outros argumentam que essa interpretação não se justifica, por duas razões. Em primeiro lugar, deixa de levar em conta o fato de essas profecias transcenderem em muito qualquer soberano terrestre e, em segundo lugar, desconsidera a estreita ligação que, nas Escrituras, Satanás tem com o governo do sistema mundial satânico (Dn 10.13; Ef 6.12), do qual as cidades antigas de Babilônia e de Tiro eram parte inseparável. No seu escopo integral, essas passagens retratam a carreira passada de Satanás como "Lúcifer" e como o "Querubim Ungido" no seu esplendor antes da sua queda. Retratam, também, a sua apostasia quando levou consigo grande número de criaturas celestiais inferiores (Ap 12.4), tornando-se "o Maligno" ou "o Tentador".

Aqueles anjos caídos (demônios) encaixam-se em duas classes: os que estão livres e os que estão presos. Aqueles se movimentam livremente nas regiões celestiais com seu príncipe e líder Satanás (Mt 12.24) e, como emissário deste, são tão numerosos que tornam quase universal o poder exercido por ele. Os anjos (demônios) que estão amarrados são evidentemente culpados de iniqüidades mais hediondas e estão encarcerados no Tártaro ("inferno", 2 Pe 2.4; cf. Jd 6). Muitos teólogos fazem uma ligação entre esses demônios presos e os anjos caídos que coabitaram com as mulheres mortais (Gn 6.1-4).

Satanás provocou a queda da raça humana ao assumir a forma de "Serpente" (Gn 3). Sua condenação foi profetizada no Éden (v. 15), e essa obra foi completada na cruz (Jo 12.31-33). Na criação, seu poder era inferior somente ao de Deus (Ez 28.11-16). Ele é, no entanto, mera criatura limitada, e é somente pela onipotência e onisciência divinas que lhe é permitido exercer seu poder.

A doutrina bíblica de Satanás não é uma cópia do dualismo persa (como alguns estudiosos alegam sem base sólida). Embora Satanás, até mesmo depois da sua condenação na cruz (Cl 2.15), continue a reinar como usurpador (2 Co 4.4), e opere como tentador e acusador dos homens (Ap 12.10), será expulso das regiões celestiais (Ap 12.7-12), bem como da terra (5.1-19.16), e será confinado ao abismo por mil anos (20.1-3).

Ao ser solto do abismo no fim dos mil anos, fará uma última tentativa louca de dirigir seus exércitos contra Deus (Ap 20.8-9). Esse ataque resultará na sua condenação final quando será lançado no lago de fogo (v. 10) que foi preparado para ele e para os

anjos maus, seus cúmplices (Mt 25.41). Esse será o único lugar onde os anjos maus e os homens não-salvos serão mantidos em quarentena perpétua para que o universo impecável de Deus não seja corrompido no estado eterno.

A obra atual de Satanás é muito espalhada e destrutiva. Deus, por enquanto, permite suas atividades más. Os demônios têm de cumprir as ordens de Satanás. Os inconversos são fortemente sujeitos à autoridade de Satanás, dominando sobre eles através do sistema maligno do mundo do qual ele é o cabeça, e do qual os irregenerados fazem parte (Is 14.12-17; 2 Co 4.3-4; Ef 2.2; Cl 1.13).

No que diz respeito aos salvos, Satanás está em conflito contínuo com eles (Ef 6.11-18), tentando-os e procurando corromper e destruir o testemunho deles, e até mesmo a sua vida física (1 Co 5.5; 1 Jo 5.16). A fúria satânica e demoníaca foi desencadeada contra o Cristo encarnado. O poder de uma humanidade impecável atraiu sobre nosso Senhor tentações satânicas especiais (Mt 4.1-11). O pleno fulgor da luz manifestada na vida terrestre dAquele que era "a luz do mundo" (Jo 8.12) desmascarou a escuridão dos poderes do mal. É essa a explicação da explosão sem precedentes de demonismo que é descrita nas narrativas dos evangelhos. Pelo fato de Deus ter ungido a "Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e poder" é que Jesus "andou por toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo" (At 10.38).

M. F. UNGER

Veja também ABADOM; BAAL-ZEBUBE; DEMÔNIO, POSSESSÃO DEMONÍACA; CIÊNCIAS OCULTAS; SATANISMO E BRUXARIA.

Bibliografia. L. S. Chafer, *Systematic Theology*, II, 33-98; W. Robinson, *The Devil and God;* E. Langton, *Satan: A Portrait*; H. Bietenhard *et al.*, *NDITNT*, IV, 378ss.; E. Lewis, *The Creator and the Adversary*; D. W. Pentecost, *Your Adversary, the Devil*; G. von Rad e W. Foerster, *TDNT*, II, 71ss.; R. S. Kluger, *Satan in the OT*; F. E. Tatford; *The Prince of Dakrness.*

SATANISMO E BRUXARIA. A adoração a Satanás e o uso da feitiçaria com intenções malignas. Provavelmente nenhum assunto deixa os cristãos mais alarmados do que o satanismo e a bruxaria. Hoje, muitos grupos que pertencem a tais movimentos declaram ser neopagãos. Esses grupos, juntamente com aqueles que praticam a magia ritual, freqüentemente são considerados parte de um vasto movimento secreto com suas raízes na antigüidade. Na realidade, o movimento neopagão consiste de um grande número de pequenos grupos diversificados que compartilham da crença comum de que são herdeiros das tradições religiosas antigas. Alguns desses grupos são violentamente anticristãos, mas outros alegam ser os herdeiros verdadeiros do cristianismo gnóstico. As tradições às quais apelam nas suas tentativas de legitimarem a si mesmo variam grandemente. Alguns alegam ser um reavivamento do druidismo, outros, das religiões gregas, ou dos mistérios egípcios antigos. Muitos simplesmente dizem pertencer àquilo que chamam de WICCA, que asseveram ser a antiga religião de bruxaria da Europa. Uns poucos grupos alegam ser satanistas que adoram o diabo das tradições cristãs.

Na cosmovisão dos novos pagãos, os cristãos distorceram o desenvolvimento da humanidade ao enfatizar o domínio do intelecto sobre outros aspectos da psiquê humana. Os cristãos, eles alegam, exigem que os seres humanos se subordinem a Deus, juntamente com suas emoções e a sua vontade. Os novos pagãos argumentam que os seres humanos devem viver em harmonia com a natureza. Semelhante harmonia representa uma orientação cósmica que, segundo declaram, coloca o homem em contato com os poderes cósmicos do universo.

Para os novos pagãos, a religião é uma atividade prática realizada mediante atos rituais e cerimoniais para alinhar os participantes com a ordem cósmica e assim, liberar o poder místico que há dentro deles. Os pormenores dos rituais, das técnicas e das crenças dos novos grupos pagãos variam grandemente. Mas todos se preocupam com a busca do poder e com o desejo de que os seres humanos controlem seu próprio destino.

As raízes do novo paganismo estão no movimento romântico do século XIX e no desejo de exaltar os sentimentos e a imaginação acima do intelecto. Sendo assim, com freqüência, a poesia de William Blake é muito importante para membros de tais grupos. De modo contrário às suas alegações, a história desses movimentos pagãos é relativamente curta. Ao invés de representarem longas tradições históricas, a maioria representa grupos de poucas décadas de idade.

Uma das figuras mais importantes no crescimento do paganismo moderno é Alphonse Louis Constant (1810-75), que deu a si mesmo o nome de Eliphas Levi. Um ex-seminarista católico romano, declarou ser um iniciado nas ciências ocultas, e escreveu muitos livros que simulavam revelações de mistérios antigos e de leis das ciências ocultas. Fazia uso das teorias de magia e de cabala, que é um sistema antigo do misticismo judaico.

Na Grã-Bretanha, o crescimento do paganismo foi encorajado pela fundação da Ordem da Aurora Dourada em 1888. Este é o mais famoso de muitos grupos esotéricos que se desenvolveram do romantismo do século XIX. A influência do movimento estende-se à obra de personagens como o poeta W. B. Yeats e o conhecido mágico negro Alistair Crowley. A maioria dos grupos de magia ritual e satanismo acham suas origens nessas fontes.

A maioria dos grupos de bruxaria têm uma história diferente e menos estranha. Na Inglaterra, as obras de Margaret Murray, que alegou ter descoberto evidências da existência de uma religião de bruxaria antes da Reforma, e de Gerald Gardiner, dono de um museu de bruxaria na Ilha de Man, fornecem a base para a maioria dos grupos WICCA. Embora esses autores tenham atribuído à bruxaria uma história aparentemente respeitável, suas obras não resistiram às provas. São realmente refutadas por historiadores competentes. Hoje, grupos de bruxaria costumam se basear nos escritos jornalísticos de pessoas que se proclamam bruxas, e que propõem uma religião baseada no conceito de uma deusa-mãe. Durante a década de 1970, esse movimento foi grandemente reforçado pelos escritos de algumas feministas com inclinações religiosas.

Embora grupos mal afamados como a família Mason tenham obviamente alta periculosidade, a maior parte da bruxaria e da magia ritual parece ser relativamente inócua. Ao procurar avaliar tais grupos, é extremamente importante considerar com cuidado suas alegações específicas. Alguns grupos que se proclamam de "magia branca" parecem ser formados por pessoas ligeiramente mal informadas com sentimentos religiosos vagos. Outros que praticam a magia ritual talvez sejam mais claros na sua expressão, mas não deixam de ser essencialmente inócuos. Permanece, no entanto, um pequeno número de desviados sociais que têm distúrbios psicológicos e que são potencialmente danosos à sociedade. É importante levar em conta, porém, que a vasta maioria das pessoas envolvidas no movimento neopagão repudia e denuncia fortemente tais desviados. Embora sejam uma rejeição do cristianismo tradicional, o movimento neopagão não parece ser essencialmente mais danoso do que muitos outros grupos religiosos que também estão fora da tradição cristã.

I. HEXHAM

Veja também DEMÔNIO, POSSESSÃO DEMONÍACA; SATANÁS.

Bibliografia. J. W. Montgomery, *Principalities and Powers: A New Look at the World of the Occult*; M. F. Unger, *Biblical Demonology*; K. E. Koch, *Christian Counseling and Occultism*; W. Cavendish, *The Black Arts*; W. S. Bainbridge, *Satan's Power: A Deviant Psychotherapy Cult.*

SAVONAROLA, GIROLAMO (1452-1498). Reformador religioso dominicano da Itália, Savonarola nasceu em Ferrara e reagiu contra o treinamento do humanismo renascentista que recebeu na juventude. Depois de pregar em várias cidades no norte da Itália, chegou a Florença em 1490 para servir como preletor público em San Marco. Tornou-se personagem de destaque quando predisse o julgamento divino vindouro. A invasão francesa de 1494 parecia ser um cumprimento da sua profecia, e quando a família dos Médici abandonou a cidade, tornou-se muito influente através da sua pregação. Encorajava o estabelecimento de um governo republicano, e assegurava ao povo que uma idade de ouro se iniciava. Durante os quatro anos que se seguiram, procurou purificar a cidade dos vícios e dos pecados, muitas vezes mediante o uso da censura e da violência. A cultura renascentista em todas as suas formas, desde a arte secular até o drama frívolo e dissoluto, tinha que ser repudiado de tal maneira que uma república de obediência e virtude pudesse ser estabelecida. Savonarola tomou a dianteira no carnaval de 1496, quando patrocinou a "queima das vaidades", inclusive instrumentos do pecado tais como perucas, roupas indecentes e livros lascivos.

Durante algum tempo, não houve nenhum desafio contra a sua posição, mas dentro em breve os seus sermões perderam a sua eficácia. Sua natureza que não permitia nenhum meio-termo suscitou contra ele muitos inimigos, e o colocou em conflito com o papa Alexandre VI. Por não se curvar diante das advertências papais, foi excomungado. Os franciscanos aproveitaram-se da ocasião para combinar um ordálio pelo fogo com os seus seguidores, e o incidente serviu para desacreditá-lo. O governo de Florença acusou-o de traição pela qual foi condenado e executado. Muitos dos primeiros protestantes, tais como Lutero e Beza, consideravam-no um mártir do evangelho.

R. G. CLOUSE

Bibliografia. R. Ridolfi, *The Life of Girolamo Savonarola*; D. Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance.*

SAYERS, DOROTHY LEIGH (1893-1957). Escritora de ficção policial, autora de peças de teatro religiosas, tradutora de Dante, árbitra do uso correto do inglês e teóloga leiga, Sayers foi uma defensora influente da fé cristã ortodoxa em meados do século XX. Nasceu no lar de um ministro anglicano, demonstrou desde cedo uma aptidão para os idiomas, e estudou literatura medieval em Somerset College, Universidade de Oxford. Enquanto ensinava em escolas secundárias na Inglaterra e na França, e trabalhava numa agência de publicidade, começou a sua carreira de escritora e preletora. Sayers ficou conhecida pelo público inicialmente através dos seus romances policiais, que destacavam o Lord Peter Wimsey, e que foram publicados desde 1923 até aos fins de 1938. O sucesso desses livros deram-lhe a estabilidade financeira para voltar-se ao seu primeiro amor — peças de teatro religiosas versificadas, e traduções da literatura medieval, das quais a obra maior foi sua edição em inglês da *Divina Comédia* de Dante (publicada em 1949, 1955, 1962). Uma peça teatral para rádio, *The Man Born to Be King* ("O Homem que Nasceu para ser Rei" — transmitida pela BBC em 1941-42, publicada em 1943), foi ao mesmo tempo um drama bem-sucedido e uma apresentação

criativa e respeitosa da vida de Cristo. Anteriormente, sua peça de teatro para o Festival de Cantuária em 1937, *The Zeal of Thy House* ("O Zelo pela Tua Casa"), tinha revelado sua capacidade imaginativa para dramas históricos. Seus ensaios ocasionais, e um tratado acerca de Deus e do processo da Criação que chegou ao tamanho de um livro, *The Mind of the Maker* ("A Mente do Criador"), também se constituíam num trabalho teológico de grande impacto.

Sayers, que durante toda a sua vida pertenceu à Igreja Anglicana, publicava seus ensaios teológicos eruditos, mas eminentemente agradáveis ao leitor, para promover um entendimento básico da ortodoxia histórica. Sua teologia refletia seus estudos históricos do cristianismo medieval, seu amor especial por Dante, e a influência de contemporâneos como o escritor católico G. K. Chesterton e o novelista e crítico anglicano Charles Williams. Os ensaios defendiam a linha intelectual do dogma tradicional, propunham cânones de senso comum literário para a leitura da Bíblia, ofereciam reflexões cristãs sobre as mudanças dos papéis das mulheres no mundo moderno, e, durante os anos da Segunda Guerra Mundial, lembrava aos cidadãos britânicos os valores cristãos que eram maiores do que as virtudes do patriotismo.

Em *The Mind of the Maker*, Sayers fez uma exposição extensa de um tema que já abordara em vários estudos ocasionais. O processo da criação, ela argumentava, pode muito bem ser considerado como uma analogia da maneira de o Deus triúno governar o mundo. Se pensarmos em Deus como o autor de um drama em que os seres humanos são os atores, poderemos aprender muita coisa a respeito da liberdade humana, da soberania divina e da história da salvação. Sayers não considerava impróprio usar suas experiências pessoais ao escrever os romances policiais, para explicar como Deus pode governar o destino de seus "personagens" mesmo quando eles assumem uma vida própria ao desenvolverem o enredo sublime e harmonioso do Autor Divino.

M. A. NOLL

Bibliografia. Sayers, *Christian Letters to a Post-Christian World*; J. Brabazon, *Dorothy L. Sayers*; R. E. Hone, *Dorothy L. Sayers: A Literary Biography*; A. S. Dale, *Maker and Craftsman: The Story of Dorothy L. Sayers*.

SCHAFF, PHILIP (1819-1893). Teólogo, historiador eclesiástico, ecumenista. Filho de um carpinteiro suíço, converteu-se sob as influências pietistas luteranas e estudou em Tübingen, Halle e Berlim. Absorveu a abordagem hegeliana da história eclesiástica e dos estudos bíblicos, e foi afetado pela influência evangélica de Tholuck e Neander, e pelo confessionalismo de Hengstenberg. Sendo um jovem teólogo berlinense promissor que se identificava com o ideal mais amplo da união entre as igrejas, foi chamado em 1844 para uma cátedra no obscuro seminário teológico da Igreja Reformada Alemã em Mercersburg, no Estado da Pensilvânia, EUA.

Com seu colega John W. Nevin, Schaff rapidamente ficou conhecido como o expoente da Teologia de Mercersburg, intelectualmente profunda e controvertida. Essa teologia ressaltava Cristo e a Sua encarnação como o ponto de partida para a teologia, a adoração litúrgica e o ecumenismo; e, com efeito, era a primeira tentativa de harmonizar o idealismo alemão com o protestantismo norte-americano. No seu discurso inaugural: *The Principle of Protestantism* ("O Princípio do Protestantismo" — 1844), expôs o princípio do desenvolvimento, e argumentou que a reforma era um florescimento do melhor que havia no catolicismo medieval, e que o protestantismo e o catolicismo acabariam se reunindo numa fé evangélica renovada. Em *What Is Church History?* ("O que É História Eclesiástica?" — 1846), identificou-se com a nova "escola

histórica" que unia o passado com o presente no desenvolvimento da igreja. Schaff criticava fortemente a propensão norte-americana ao subjetivismo, sectarismo e reavivamentismo, e insistia que o inimigo mais perigoso não era o papa romano, mas os "papas incontáveis" que queriam escravizar o protestantismo à autoridade humana. Sua visão da igreja era ecumênica — um só espírito, um só corpo, um só pastor, um só rebanho.

Uma tentativa de condená-lo por heresia acabou fracassando, mas o movimento de Mercersburg não tardou a sair de cena. Schaff transferiu-se para o Seminário de Andover em 1863 e, depois, para o Seminário Teológico Union em 1870, onde completou a sua carreira. Suas contribuições eruditas eram incontáveis. Não foi apenas um intérprete principal do cenário religioso norte-americano (ensaios sobre os Estados Unidos, 1854; a Guerra Civil, 1865; e a liberdade religiosa, 1888), mas também o principal historiador eclesiástico do país e um escritor prolífico de obras bíblicas e teológicas. Obras suas dignas de nota são: *History of the Christian Church* ("História da Igreja Cristã" — 8 vols.), *Creeds of Christendom* ("Credos da Cristandade", 3 vols., 1877, indispensável), uma edição em muitos volumes dos Pais da Igreja, a *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* ("Enciclopédia Schaff-Herzog do Conhecimento Religioso" — 1884), uma edição norte-americana da imensa coleção de comentários de Lange (1864-80), um estudo da hinódia (1868) e uma refutação do conceito de Cristo de Strauss-Renan (1865). Os envolvimentos ecumênicos incluíam o movimento das Escolas Dominicais, a Aliança Evangélica e trabalhos na Versão Revisada Norte-Americana da Bíblia. Em 1888 ajudou a fundar a Sociedade Norte-Americana de História Eclesiástica e foi seu primeiro presidente.

R. V. PIERARD

Veja também TEOLOGIA DE MERCERSBURG.

Bibliografia. D. S. Schaff, *The Life of Philip Schaff*; J. H. Nichols, *Romanticism in American Theology: Nevin and Schaff at Mercersburg;* C. Yrigoyen e G. Bricker, eds., *Reformed and Catholic: Selected Historical and Theological Writings of Philip Schaff*; R. Schnucker, *NIDCC*, 881-82.

SCHLATTER, ADOLF VON (1852-1938). Erudito do NT e teólogo. Nasceu em St. Gallen (Suíça) e foi educado em Basiléia e Tübingen onde, segundo parece, foi influenciado pelo biblicista conservador J. T. Beck. Em seguida, Schlatter entrou para o pastorado na Suíça, onde nasceu, e depois começou a ensinar em Berna, em 1880. Seguiram-se cátedras em Greifswald (1888), Berlim (1893) e, finalmente, Tübingen, onde passou seus anos mais produtivos.

Schlatter era uma das vozes mais respeitadas da erudição conservadora da Alemanha no começo do século XX. Ele achava que um conhecimento exato do judaísmo posterior e da história do período intertestamentário era necessário para uma compreensão correta do NT, e suas pesquisas abriram novos rumos para a exegese do NT. Além de vários comentários volumosos e numerosas *Erläuterungen* ("Esclarecimentos"), que visavam ajudar os leitores bíblicos comuns, foi autor de estudos históricos importantes sobre Israel (1901) e sobre a Igreja Primitiva (1926, *The Church in the NT Period* — "A Igreja no Período do NT"). Ele se distinguiu na sistemática, com obras substanciais sobre a dogmática (1911), ética (1914) e teologia do NT (1921-22). Preparou o caminho para a rejeição do idealismo pelos teólogos modernos ao enfatizar os fatos da fé na vida de Jesus em lugar do pensamento especulativo. Foi, também, publicador conjunto de uma revista teológica importante: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* ("Contribuições para a Promoção da Teologia

Cristã").

Embora não se identificasse com nenhum partido eclesiástico e fosse ecumênico no seu ponto de vista — com efeito, um mediador entre as duas confissões protestantes, e entre a Reforma e o pensamento moderno, e entre o liberalismo e o pietismo — Schlatter apoiava o conceito conservador da prioridade do Evangelho de Mateus, e ressaltava o papel crucial de Deus e dos Seus atos na história. Empenhava-se a favor dos aspectos sociais do cristianismo, conforme é evidenciado pela sua amizade vitalícia com Friedrich von Bodelschwingh da Instituição Bethel. É verdade que há pouca matéria de sua autoria disponível em qualquer idioma que não seja o alemão, mas seus comentários e suas obras populares continuam a ser lidos por muitas pessoas nos círculos pietistas da Alemanha moderna.

R. V. PIERARD

Bibliografia. R. Morgan, *The Nature of NT Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter.*

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST (1768-1834). O teólogo mais influente do século XIX, freqüentemente chamado o pai da teologia protestante liberal ou da teologia da experiência religiosa. Nasceu em Breslau em 1768, filho de um capelão militar reformado, foi educado nas escolas morávias onde foi profundamente impressionado pelo pietismo místico. Em 1787 entrou na Universidade de Halle e estudou os escritos de Kant e Spinoza.

O desenvolvimento intelectual de Schleiermacher depois de 1796 foi influenciado profundamente pela sua associação, em Berlim, com o movimento romântico que então florescia, e que se revoltava contra as normas clássicas na literatura e na arte, e contra o racionalismo árido do Iluminismo. Instigado por Friedrich Schlegel, um líder do novo movimento, Schleiermacher escreveu *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* ("Discursos sobre a religião, endereçados aos seus desdenhadores cultos") em 1799 para seus companheiros no romantismo. Alegou que eles tinham renunciado à religião porque os racionalistas haviam reduzido erroneamente a essência dela ao conhecimento, adquirido através da razão e expressado em doutrinas, ou à moralidade percebida através da consciência e demonstrada no comportamento moral. Ao assim fazerem, tinham desconsiderado o sentimento, que não somente era um componente primário do romantismo, como também a própria essência da religião. Schleiermacher, portanto, redefiniu a religião como um elemento singular da experiência humana, não localizado na faculdade cognitiva ou moral, que meramente produz um conhecimento indireto de Deus mediante a inferência, mas no sentimento, que oferece uma experiência imediata de Deus.

Tal redefinição da essência da religião não a reduziu à mera emoção psicológica nem ao mero enlevo psicológico, mas certamente tornou a religião radicalmente subjetiva. Sua alegação de que a piedade surge da experiência de Deus (o Infinito) através da nossa experiência do mundo (o finito), não da metafísica racional nem da reflexão doutrinária, formava um paralelo com um tema romântico dominante. As pessoas compreendem o mundo em que vivem mais através da imaginação e das experiências intuitivas na natureza do que pelo estudo através da análise racional ou do método científico. A ênfase que Schleiermacher dava à imanência de Deus, à Sua presença no mundo e à experiência subjetiva de Deus vivida pelo crente, em lugar da transcendência de Deus e da Sua realidade objetiva, levou os tradicionalistas a acusá-lo repetidas vezes de panteísmo. *On Religion* é significativo porque introduziu um novo

conceito de religião que invertia os métodos tradicionais da teologia. Ao invés de a experiência religiosa brotar das expressões doutrinárias ou da vida eclesiástica, a própria religião era postulada como a experiência incomparável e primária da existência humana.

Schleiermacher partiu de Berlim em 1804 para tornar-se catedrático de teologia na Universidade de Halle, onde demonstrou a amplitude da sua cultura ao ensinar todas as matérias do currículo a não ser o AT. Em 1807, voltou para Berlim, deu preleções sobre a filosofia grega e começou a pregar na Igreja da Trindade, até duas semanas antes da sua morte em 1834. Ajudou a planejar a Universidade de Berlim e tornou-se Catedrático de Teologia quando a Faculdade foi fundada em 1810.

Assim como Kant havia subjetivado o conhecimento ao reduzir a sua apreensão às categorias do entendimento humano, reinterpretando subseqüentemente o cristianismo em *A Religião dentro dos Limites da Mera Razão* como um moralismo deísta, também Schleiermacher reformulou a teologia em *A Fé Cristã* conforme sua redefinição romântica da religião. No seu pensamento maduro, definiu a religião como "o senso de total dependência" ou "consciência de Deus". Declarações teológicas não descrevem a Deus de nenhuma maneira objetiva mas, pelo contrário, são modos de relacionar Deus com o senso cristão de dependência total. A teologia é uma disciplina histórica cuja tarefa é registrar a experiência religiosa de cada nova geração.

Schleiermacher rompeu com a teologia reformada, agostiniana e paulina do pecado original ao negar uma queda histórica. Ao invés de ser um evento real, a queda em Gênesis é uma história que ilustra como os atos individuais do pecado resultam da natureza pecaminosa em todas as pessoas. Negou não somente que o pecado original é uma corrupção herdada, como também que Adão tivesse sido criado justo e que, pelo seu pecado, tivesse mergulhado a raça humana no mesmo pecado. A natureza humana sempre tem sido uma mistura da "justiça original" (consciência de Deus em potencial) e do "pecado original" (esquecimento de Deus). A justiça e o pecado coexistem dentro da natureza humana conforme foi originalmente criado e o homem depois da queda. O pecado em Gn 3 não é rebeldia deliberada contra o Criador soberano, mas uma simples falha pela qual a pessoa subordina seu senso de total dependência às preocupações temporais tais como o prazer e a dor.

A despeito do seu potencial para terem consciência de Deus, os seres humanos são incapazes de salvarem a si mesmos. A superioridade do cristianismo às outras religiões acha-se na sua provisão da redenção mediante Jesus Cristo. Schleiermacher criticava as discussões tradicionais da Pessoa e da obra de Cristo porque ressaltavam a crença nas idéias a respeito de Cristo, e não a experiência da redenção por si mesma. Como Redentor, Cristo é tanto o exemplo ideal como a origem dessa nossa consciência de Deus que vence o pecado. Argumentava que os crentes experimentam a regeneração (sua consciência de Deus) ao participarem da vida corporativa da igreja contemporânea, mais do que pela simples crença na morte e na ressurreição de Cristo na história. Indicou que os discípulos de Jesus foram atraídos para dentro da consciência que Cristo tinha de Deus antes de crerem na Sua ressurreição. Chamava de "místico" esse conceito da redenção, para distingui-lo do conceito reformado que focaliza a obra vicária de Cristo, uma transação entre Cristo e o Pai que é externa à experiência religiosa do crente. Semelhante ponto de vista seria por demais objetivo e individualista, negligenciando o papel da comunidade dos crentes que é mediar a redenção. Ao mesmo tempo, também rejeitava os conceitos naturais como o de Kant, que reduzia a redenção à obediência moral.

A revisão que Schleiermacher fez da teologia cristã teve seu impacto mais radical sobre a questão da autoridade. Nenhuma autoridade externa, quer sejam as Escrituras,

a Igreja, ou uma declaração histórica na forma de um credo, tem precedência sobre a experiência imediata dos crentes. Essa idéia contribuiu para uma abordagem mais crítica à Bíblia ao questionar a sua inspiração e autoridade, e a uma rejeição das doutrinas que, segundo ele acreditava, não tinham relação com a experiência religiosa da redenção, tais como o nascimento virginal, a Trindade e a Segunda Vinda de Cristo — crenças estas que subentendiam um conhecimento cognitivo, e, portanto, indireto, ao invés de uma consciência imediata de Deus.

Essas idéias conquistaram ampla aceitação no século XIX. A influência de Schleiermacher ficou evidente não somente na morte do deísmo iluminista na Europa, como também na ascensão do liberalismo teológico nos Estados Unidos, onde, na década de 1920, rugiam disputas entre os modernistas e os fundamentalistas a respeito da divindade e da ressurreição de Cristo. As suas idéias foram fortemente desafiadas depois da Primeira Guerra Mundial pelo teólogo neo-ortodoxo Karl Barth, que o acusou de ter não somente reinterpretado doutrinas essenciais, como também de ter comprometido a singularidade de Cristo ao fazer dela apenas uma entre muitas formas de religião.

W. A. HOFFECKER

Veja também LIBERALISMO TEOLÓGICO; ROMANTISMO.

Bibliografia. Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology*; K. Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*; R. R. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher*; J. Hick, *Evil and the God of Love*; H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*; R. R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion*; M. Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought*; C. Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, I.

SCHMUCKER, SAMUEL SIMON (1799-1873). Líder do luteranismo "norte-americano" ou "da Escola Nova" nos Estados Unidos antes da Guerra Civil. Em contraste com o luteranismo "europeu" ou "antigo", Schmucker procurava uma acomodação entre o protestantismo norte-americano e aspectos distintivos tradicionais do luteranismo. Schmucker, que se formou no Seminário Teológico de Princeton, dedicou a sua vida ao serviço dos luteranos, visando o benefício do cristianismo norte-americano de modo geral. Foi fundador, catedrático de teologia e presidente do Seminário Luterano de Gettysburg, e uma força vital no Sínodo Geral das Igrejas Luteranas que tinha sido formado em 1820. Ao mesmo tempo, avançou além do luteranismo tradicional ao apoiar o reavivamentismo, ao ajudar no desenvolvimento de agências interdenominacionais tais como a União Norte-Americana das Escolas Dominicais, e ao pronunciar-se publicamente a respeito de problemas nacionais (como muitos dos seus compatriotas norte-americanos, expressava receios nas questões dos imigrantes e dos católicos romanos).

Porém, o que mais perturbou os luteranos tradicionais foi a proposta de Schmucker de se fazer modificações na Confissão de Augsburgo. Schmucker não acreditava na presença real do corpo de Cristo na ceia do Senhor; rejeitava a confissão particular; duvidava dos ensinos luteranos a respeito da regeneração batismal; desejava uma ênfase muito mais forte na guarda do Dia do Senhor. Os opositores luteranos de Schmucker logo passaram a considerá-lo um defensor perigoso do "puritanismo norte-americano moderno".

Os pontos de vista de Schmucker eram compartilhados por grande número de luteranos norte-americanos até por volta do período da Guerra Civil. Desde então, porém, um número cada vez maior de imigrantes da Alemanha e da Escandinávia trouxe

para a América do Norte um novo interesse pela tradição da Reforma, diminuindo, desta maneira, consideravelmente a influência de Schmucker. As suas obras, tais como *A Fraternal Appeal to the American Churches* ("Um Apelo Fraternal às Igrejas Norte-Americanas" — 1838), combinavam o luteranismo tradicional com ênfases norte-americanas contemporâneas. A *Plataforma Específica para o Sínodo*, anônima, de 1855, que propôs uma revisão da Confissão de Augsburgo segundo os moldes favorecidos por Schmucker, precipitou uma colisão de interesses que resultou no triunfo do luteranismo europeu sobre a variação norte-americana de Schmucker.

M. A. NOLL

Bibliografia. Schmucker, *Fraternal Append to the American Churches*; V. Ferm, *American Lutheran Theology: A Study of the Issue Between American Lutheranism and Old Lutheranism*; C. E. Nelson, ed., *The Lutherans in North America.*

SCHWABACH, ARTIGOS DE (1529). Um documento confessional luterano, preparado por Melanchthon e outros teólogos de Wittemberg. Em sua forma final, os dezessete artigos que o constituíram forneceram a base para a primeira parte da Confissão de Augsburgo (1530). Eram dirigidos contra os católicos romanos, os zuinglianos e os anabatistas, e expunham o modo luterano de entender a eucaristia. O Décimo Artigo, por exemplo, declarou que "no pão e no vinho, o corpo e o sangue de Cristo estão verdadeiramente presentes, de conformidade com a palavra de Cristo". Com exceção da seção sobre a eucaristia, os Artigos foram aceitos no Colóquio de Marburgo em 1529, e passaram a ser considerados uma pedra de toque da ortodoxia luterana. O propósito da Confissão, que fora encomendada pelo Eleitor da Saxônia, João, o Inabalável, era fornecer um documento de unificação para os vários reformadores e seus seguidores. Foi aceita pelos governantes da Saxônia e de Brandemburgo, e João apresentou-a ao Imperador Carlos V em 1530, antes da Dieta de Augsburgo, como a confissão de fé oficial da Saxônia.

J. D. DOUGLAS

Veja também CONFISSÃO DE AUGSBURGO; CONFISSÕES DE FÉ; COLÓQUIO DE MARBURGO.

SCHWEITZER, ALBERT (1875-1965) Teólogo, médico missionário e musicólogo alemão. Nasceu na família de um pastor luterano na Alsácia, estudou órgão desde criança, e colou graus de teologia e filosofia na Universidade de Strasbourg. Passou, então, a ocupar um cargo clerical na cidade e a ensinar na universidade. Seu trabalho teológico inicial dedicava-se ao messiado e ao sofrimento de Jesus (*The Mystery of the Kingdom of God* — "O Mistério do Reino de Deus", 1901), e seu livro mais notável, *The Quest of the Historical Jesus* ("A Busca do Jesus Histórico", 1906), estabeleceu a sua reputação histórica. Além disso, destacou-se como estudioso de órgão barroco com *J. S. Bach* (1908), uma edição crítica, em oito volumes, das obras de órgão de Bach, e um livro sobre a construção de órgãos alemães e franceses (1906).

Sua experiência nas obras de caridade entre os desabrigados e os ex-presos em Strasbourg estimulou nele o desejo de dedicar-se ao serviço da humanidade e, depois de ler a respeito da missão no Congo na revista da Sociedade Missionária de Paris, resolveu estudar medicina. Depois de estudar durante oito anos e completar uma dissertação que refutou a teoria de que Jesus era paranóico (*The Psychiatric Study of Jesus* — "O Estudo Psiquiátrico de Jesus"), recebeu em 1913 o seu doutorado em

medicina, em Strasbourg, e partiu imediatamente para a missão de Lambaréné, em Gabão. Com sua esposa, uma enfermeira, fundou um hospital na selva que se tornou mundialmente famoso. Expulso da África em 1917, como um estrangeiro pertencente a uma nação inimiga, Schweitzer passou os sete anos seguintes discutindo seus esforços na medicina e escrevendo uma obra em dois volumes sobre a filosofia da religião, *The Philosophy of Civilization* ("A Filosofia da Civilização", 1923).

Nos anos que se seguiram, expandiu seu complexo hospitalar com verbas levantadas em suas viagens de preleções e recitais. Escreveu, também, livros sobre o misticismo de Paulo (1930), sobre Goethe (1932) e sobre o pensamento indiano (1935); e popularizou seu famoso princípio ético de reverência pela vida em várias obras autobiográficas e em *The Light Within Us* ("A Luz Dentro de Nós" — 1959) e *The Teaching of the Reverence for Life* ("O Ensino da Reverência pela Vida" — 1965). Recebeu o Prêmio Nobel de Paz em 1952 e, em idade mais avançada, foi um forte oponente das armas atômicas. Muitos o criticavam por exercer um controle paternalista sobre seu hospital e por não manter padrões modernos de saneamento.

Schweitzer acreditava que tinha encontrado o verdadeiro Jesus histórico, mas tinha conceitos diferentes dos protestantes liberais nesse assunto. Schweitzer disse que Jesus pregava a mensagem do reino vindouro de Deus conforme era entendido nos pensamentos apocalípticos judaicos dos Seus dias e, erroneamente, procurou provocar a intervenção de Deus e precipitar o fim da história desafiando as autoridades de Sua época. Foi esmagado pela roda da história, e a escatologia, segundo a qual vivera, foi destruída. Mas Seu "espírito" continua vivo, e todos nós somos chamados a compartilhá-lo. A obra de Schweitzer na África foi um monumento ao seu modo de entender o que significa seguir o espírito de Jesus. Embora não sentisse muita certeza a respeito do dogma cristão tradicional, enfatizava fortemente o lado ético da vida e a necessidade do discipulado.

R. V. PIERARD

Bibliografia. Schweitzer, *On the Edge of the Primeval Forest, Memoirs of Childhood and Youth, Out of My Life and Thought, African Notebook* e *More from the Primeval Forest*; C. R. Joy, ed., *Albert Schweitzer: An Anthology* e *The Animal World of Albert Schweitzer: Jungle Insights into Reverence for Life*; G. Seaver, *Albert Schweitzer: The Man and His Mind*; N. Cousins, *Dr. Schweitzer of Lambaréné*; G. McKnight, *Verdict on Schweitzer*; J. L. Ice, *Schweitzer: Prophet of Radical Theology*; J. Brabazon, *Albert Schweitzer: A Biography; H. Wilmer, NIDCC,* 888.

SCHWENCKFELD, KASPER VON OSSIG (1489-1561). Místico, teólogo leigo e nobre da Silésia. Schwenckfeld foi um cortesão com uma educação universitária, e um dos primeiros apoiadores das reformas luteranas na Silésia c. 1520-26. Rompeu com Lutero e outros reformadores inicialmente por causa da natureza e significado da ceia do Senhor, e defendia uma suspensão das reformas até que os partidos principais pudessem concordar entre si. Seu próprio conceito espiritualizado da ceia focalizava uma participação interior da carne celestial de Cristo, e foi denunciado por Lutero. Schwenckfeld esperava desenvolver um caminho "real" ou mediano entre o luteranismo e o catolicismo, pois ele achava que os dois grupos se preocupavam demasiadamente com as práticas externas.

As pressões políticas forçaram Schwenckfeld a pedir demissão do seu cargo de conselheiro religioso do Duque Frederico II e ir para o exílio voluntário em 1529. Passou os anos que se seguiram em Strasbourg onde, de início, desfrutava do apoio dos reformadores Capito e Bucer. O Colóquio de Marburgo (1529), no entanto, que foi uma

tentativa de resolver a controvérsia entre Lutero e Zuínglio e outros no tocante à ceia do Senhor, excluiu as opiniões de Schwenckfeld. Enquanto estava em Strasbourg, entrou em contato com vários líderes anabatistas, especialmente Pilgram Marpeck. Embora ele repreendesse a ênfase que eles davam ao batismo externo, à disciplina eclesiástica e à escatologia radical, o próprio Schwenckfeld também criticava o batismo de crianças, a participação na guerra e a prestação de juramentos.

No centro do pensamento de Schwenckfeld havia a convicção de que a totalidade da vida religiosa devia ser uma qualidade espiritual interna. Ressaltava a necessidade de um novo nascimento e de uma experiência interior de fé ao invés da justificação pela fé. Todos os credos e formas exteriores eram desnecessários e deviam ser evitados. A igreja verdadeira é invisível — nem a "multidão mista" (a igreja territorial) continuada pelos reformadores tradicionais, nem a seita visível e voluntária ressaltada pelos anabatistas.

Schwenckfeld foi forçado a deixar Strasbourg em 1534, e Ulm em 1539. A partir de então, andava a esmo de lugar em lugar, pregando e escrevendo, evitando seus perseguidores e procurando refúgio com seus simpatizantes. Suas doutrinas foram condenadas por uma reunião de reformadores evangélicos liderados por Melanchthon em 1540 (Convenção de Smalcald) e pela Fórmula de Concórdia (1575). Morreu em Ulm, em dezembro de 1561.

Embora o espiritualismo evangélico de Schwenckfeld tenha se adiantado aos desenvolvimentos posteriores no pietismo e na Sociedade dos Amigos, recusou-se a organizar seus seguidores. Uma igreja schwenckfeldista foi desenvolvida em 1540 por espiritualistas que davam muito valor aos seus numerosos escritos. Pequenos grupos de "Confessores da Glória de Cristo" desenvolveram-se na Silésia, Suábia, Prússia e em outros lugares. Um grupo em Goldberg, na Silésia, floresceu até cerca de 1720, quando foi negada tolerância aos membros e foram forçados a procurar refúgio na Saxônia. Alguns acabaram emigrando para a Pensilvânia oriental em 1735, onde uma sociedade de schwenckfeldistas foi organizada em 1782.

D. B. ELLER

SCIENTIA MEDIA. Literalmente "conhecimento mediano". Muitos teólogos têm dito que Deus conhece o mundo ao conhecer a Si mesmo. Ele sabe o que é possível ou impossível no mundo ao saber o que Ele pode ou não pode fazer: esse conhecimento é chamado o conhecimento da simples inteligência ou o conhecimento necessário (visto que decorre da própria natureza da existência de Deus). Ele também sabe o que realmente acontece no mundo (quer passado, presente ou futuro do nosso ponto de vista) conhecendo Seu próprio plano, Seu decreto para o mundo: esse conhecimento é chamado conhecimento da visão ou o conhecimento livre (visto que decorre das decisões livres de Deus a respeito do andamento do mundo). Essa distinção foi feita por Tomás de Aquino e seus seguidores dominicanos. Mas no século XVI, os teólogos da nova ordem jesuíta, ao procurarem reafirmar a teologia católica romana em oposição aos desafios do protestantismo e do jansenismo, acharam essa distinção inadequada para tratar condignamente a liberdade humana. Introduziram uma terceira forma de conhecimento divino, um conhecimento mediano ou *scientia media.* Esse conhecimento (a) é um conhecimento daquilo que *aconteceria* em determinadas circunstâncias, e (b) baseia-se, não na natureza de Deus nem no Seu decreto, mas nas decisões livres de seres criados. Dessa maneira, Deus sabe o que acontecerá *se* Davi permanecer em Queila, e o que acontecerá na hipótese contrária (1 Sm 23.1-13); e Ele o sabe, não porque Ele controla o curso da história, mas porque Ele sabe quais decisões

livres as pessoas tomarão independentemente do Seu decreto controlador. Esse conceito foi favorecido pelos luteranos (*e.g.* Quenstedt) e por Arminius com alguns dos seus seguidores. Os reformadores concordam que Deus sabe o que aconteceria em todas as circunstâncias, mas rejeitam totalmente a noção de que esse conhecimento possa basear-se, em última análise, nas decisões autônomas do homem. As decisões humanas, argumentam, são em si mesmas os efeitos dos decretos eternos de Deus (veja At 2.23; Rm 9.10-18; Ef 1.11; Fp 2.12-13).

J. M. FRAME

Veja também PRESCIÊNCIA.

Bibliografia. H. Bavinck, *The Doctrine of God*; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*; C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 397-401.

SCOFIELD, CYRUS INGERSON (1843-1921). Ministro e escritor congregacional. Scofield nasceu em Mississipi no dia 19 de agosto de 1843, e foi criado em Tennessee. Serviu com distinção no Exército Confederado e depois estudou direito. O presidente Grant nomeou-o secretário da justiça dos EUA no Estado de Kansas. Aceitando o testemunho de Thomas McPheeters, um obreiro da ACM, (Associação Cristã de Moços), converteu-se em 1879. Em 1882 aceitou o pastorado de uma Igreja Congregacional em Dallas, Texas. Sua educação teológica foi dirigida informalmente por James H. Brookes, um ministro presbiteriano que tinha lido muitas obras de J. N. Darby e outros escritores dentre os Irmãos de Plymouth. Scofield aceitou o pré-milenismo e o dispensacionalismo imediatamente, e sua pregação e seus ensinamentos foram moldados por esse sistema. Seu ministério pastoral, tanto em Dallas (1882-95) quanto em East Northfield, Maine (1895-1902) (mediante caloroso convite de D. L. Moody), foi marcado por uma aceitação notável pelo público e por bênçãos espirituais. Scofield era uma figura imponente, de modos piedosos e simpático. Numa era de declínio espiritual e modernismo, era um arauto fiel da teologia evangélica fundamental. Desprezava o meio-termo teológico, e dizia: "Prefiro gastar a manhã do domingo sentado num botequim do que sentado numa igreja ouvindo a pregação de um adepto da alta-crítica moderna". Antes da Conferência de Sea Cliff em 1906, escreveu: "Que Deus nos ajude a enfrentar a gravidade dos dias em que vivemos, com uma igreja apóstata, um corpo subnutrido, um mundo perdido e uma segunda vinda iminente como nosso meio ambiente". Desde 1902 até 1907, voltou para a igreja em Dallas, que o deixou livre para escrever e ensinar.

Por mais impressionante que tenha sido seu ministério no púlpito, o maior impacto de Scofield foi causado por seus escritos. Em 1885 publicou *Rightly Dividing the Word of Truth* ("Manejando Corretamente a Palavra da Verdade"). Essa obra fixou o rumo dos seus ensinos e, através de numerosas edições, a agenda para um segmento importante do fundamentalismo norte-americano. Duas publicações reforçaram essa obra básica. *O Curso Bíblico Abrangente por Correspondência*, publicado inicialmente em 1896, forneceu uma base curricular para as igrejas e os institutos bíblicos. Mas foi *A Bíblia de Referências de Scofield* sua obra mais importante. Nove anos foram dedicados a essa tarefa antes de ela ser publicada pela Imprensa da Universidade de Oxford em 1909, e mais de dois milhões de exemplares já foram vendidos. Os sete editores consultores concordaram num plano para a obra. O texto seria a AV (Versão Autorizada Inglesa), mas as "passagens que... não captam o sentido seriam adaptadas". Acreditando que a Bíblia era "um Livro que se interpreta a si mesmo", forneceu um "novo sistema de referências" para ajudar o estudioso. As definições das "grandes palavras-chaves das

Escrituras", tais como "expiação", "justificação", "santificação", "reino" e "igreja", deviam ser oferecidas. O esboço de cada livro devia aparecer no texto, juntamente com as divisões dispensacionais. As profecias já cumpridas e ainda por cumprir, os tipos e temas importantes deviam ser indicados e debatidos nas notas de rodapé. Scofield fez uma revisão em 1917, e nessa ocasião as datas de Ussher foram acrescentadas.

Em 1967, uma comissão de nove pessoas produziu *A Nova Bíblia de Referências de Scofield*. O sistema doutrinário permanece o mesmo, mas foram revisadas as introduções aos livros, a linguagem foi atualizada, a definição de "dispensação" foi reformulada, e as datas antigas de Ussher foram deixadas de lado.

O sistema de Scofield era dispensacionalista, pré-milenista e pré-tribulacionista. As dispensações, em número de sete, eram períodos de tempo, sendo que cada um era governado por um princípio específico. São: inocência, consciência, governo humano, promessa, lei, graça e reino. Para Scofield, as dispensações são vistas à luz do programa divino da redenção. Contrastando a dispensação da lei a da graça, Scofield diz: "A condição fundamental do testemunho já não é a obediência legal como a condição da salvação, mas a aceitação ou a rejeição de Cristo, sendo as boas obras do fruto da salvação". As dispensações, diz Scofield, demonstram "a ordem majestosa e progressiva dos modos divinos de Deus lidar com a humanidade, 'o propósito sempre maior' que percorre e liga as épocas, desde o início da vida do homem até ao fim na eternidade". *A Nova Bíblia de Referência de Scofield* permite que as dispensações coincidam parcialmente, e é mais flexível na interpretação.

Os ensinamentos de Scofield têm recebido ampla aceitação, bem como muitas críticas. Os ataques dos liberais como o de J. W. Bowman são mordazes e freqüentemente não vêm ao caso. A resposta de C. E. Mason demonstra onde as linhas divisórias são traçadas. A resposta dos reformados ao dispensacionalismo é resumida em O. T. Allis: *Prophecy and the Church* ("A Profecia e a Igreja" — 1945).

Deve-se notar o zelo de Scofield pelas missões. Quando estudava com Brookes, dirigia uma missão para os trabalhadores e mecânicos da estrada de ferro. Promovia entusiasticamente as missões mundiais e fundou a Missão da América Central. Numa era em que as missões denominacionais padeciam as enfermidades do liberalismo, grandes números de formados em escolas bíblicas iam para o mundo inteiro, levando consigo as obras de Scofield. Hoje, seus ensinos formam o âmago teológico nas escolas bíblicas por todo o mundo.

W. N. KERR

Veja também DISPENSAÇÃO, DISPENSACIONALISMO; FUNDAMENTALISMO.

Bibliografia. L. S. Chafer, "Dr. C. I. Scofield," *BS*, jan. 1943; A. C. Gaebelein, *The History of the Scofield Reference Bible*; C. C. Ryrie, *Dispensationalism Today*; C. G. Trumbull, *The Life Story of C. I. Scofield*; J. W. Bowman, "Dispensationalism," *Int* 10:170-87; C. E. Mason, "A Review of 'Dispensationalism' by John Wick Bowman", *BS* 144:10-20, 102-22.

SECULARISMO, HUMANISMO SECULAR. Modo de vida e de pensamento que é seguido sem referência a Deus ou à religião. A raiz latina *saeculum* referia-se a uma geração ou a uma era. "Secular" veio a significar "pertencente a esta era, mundana". Em termos gerais, o secularismo envolve uma afirmação das realidades imanentes deste mundo, lado a lado com uma negação ou exclusão das realidades transcendentes do outro mundo. É uma cosmovisão e um estilo de vida que se inclina para profano mais do que para o sagrado, o natural mais do que o sobrenatural. O secularismo é uma abordagem não-religiosa da vida individual e social.

Historicamente, "secularização" referia-se primeiramente ao processo de transferir os bens da jurisdição eclesiástica para o estado ou outra autoridade não-eclesiástica. Nesse sentido institucional, "secularização" ainda significa a redução da autoridade religiosa formal (*e.g.*, na educação). A secularização institucional tem sido alimentada pelo colapso de um cristianismo unificado desde a reforma, por um lado, e pela racionalização cada vez maior da sociedade e da cultura desde o Iluminismo até à sociedade tecnológica moderna, por outro. Alguns analistas preferem o termo "laicização" para descrever essa secularização institucional da sociedade, ou seja, a substituição do controle religioso oficial pela autoridade não-eclesiástica.

Uma segunda maneira de se entender "secularização" está ligada a uma mudança nos modos de pensar e viver, para longe de Deus e em direção a este mundo. O humanismo renascentista, o racionalismo iluminista, o poder e a influência cada vez maiores da ciência, o colapso das estruturas tradicionais (*e.g.*, da família, da igreja, da vizinhança), a tecnização da sociedade e a competição oferecida pelo nacionalismo, o evolucionismo e o marxismo, todos têm contribuído para aquilo que Max Weber chamou de "desencantamento" do mundo moderno.

Embora as secularizações institucional e ideológica tenham avançado simultaneamente no decurso destes últimos séculos, o relacionamento entre as duas não é causalmente exato nem necessário. Sendo assim, até mesmo num ambiente medieval, constantiniano, formalmente religioso no seu caráter, os homens e mulheres não estavam imunes a terem sua vida, seu pensamento e sua obra moldados por considerações seculares deste mundo. Da mesma forma, numa sociedade institucionalmente secularizada (laicizada) é possível aos indivíduos e grupos viverem, pensarem e trabalharem de modos que são motivados e orientados por Deus e por considerações religiosas.

A secularização, portanto, é um fato histórico, e tem seus prós e contras. O secularismo, no entanto, como uma filosofia abrangente da vida, expressa um entusiasmo sem reservas pelo processo da secularização em todas as esferas da vida. O secularismo carrega uma falha fatal pelo seu conceito reducionista da realidade, porque nega e exclui Deus e o sobrenatural numa fixação míope naquilo que é imanente e natural. Na discussão contemporânea, o secularismo e o humanismo são freqüentemente vistos como uma só dupla que forma o humanismo secular — uma abordagem da vida e da sociedade que glorifica a criatura e rejeita o Criador. O secularismo, como tal, constitui-se num rival do cristianismo.

Os teólogos e filósofos cristãos têm se engalfinhado com o significado e o impacto da secularização. Friedrich Schleiermacher foi o primeiro teólogo que procurou fazer uma reformulação radical do cristianismo em termos dos temas humanistas e racionalistas da Renascença e do Iluminismo. Embora seus esforços tenham sido brilhantes e extremamente influentes no desenvolvimento da teologia, os seus críticos fizeram a acusação de que Schleiermacher, ao invés de salvar o cristianismo, traiu aspectos cruciais da fé ao redefinir a religião em termos de sentimentos de dependência humana.

Nenhuma discussão contemporânea do cristianismo e do secularismo pode deixar de lidar com as *Cartas e Papéis da Prisão* escritas por Dietrich Bonhoeffer. Primariamente pelo fato de a obra ser fragmentária e incompleta, os conceitos de Bonhoeffer tais como "o mundanismo cristão", "o homem que ficou maior de idade", e a necessidade de uma "interpretação não-religiosa da terminologia bíblica" têm sido sujeitados a debates calorosos quanto ao seu significado e às suas implicações. Friedrich Gogarten (*The Reality of Faith* — "A Realidade da Fé" — 1959), Paul van Buren (*The Secular Meaning of the Gospel* — "O Significado Secular do Evangelho" — 1963),

Harvey Cox (*A Cidade do Homem* — 1965), Ronald Gregor Smith (*Secular Christianity* — "O Cristianismo Secular" — 1966), e os teólogos da "morte de Deus" são exemplos daqueles que seguiram o único rumo possível ao reformular o cristianismo em termos de um mundo secular, Kenneth Hamilton (*Life in One's Stride* — "Levando a Vida" — 1968) nega que esta seja a melhor maneira de interpretar Bonhoeffer, e argumenta que aquele teólogo alemão nunca vacilou na sua convicção básica e ortodoxa.

Embora as discussões entre os teólogos durante as décadas de 1950 e de 1960 tendessem a focalizar a adaptação da teologia cristã à secularização, as décadas de 1970 e de 1980 testemunharam uma nova resistência vigorosa ao secularismo em muitos ambientes. Jacques Ellul (*The New Demons* — "Os Novos Demônios" — 1975), foi uma das muitas vozes que argumentaram que o secularismo por si só era uma forma de religião, e que era antagonista tanto do cristianismo quanto do humanismo cristão verdadeiro. Francis A. Schaeffer (*How Should We Then Live?* — "Como, pois, Devemos Viver?" — 1976) e outros fundamentalistas e evangélicos conservadores atacaram o humanismo secular como o grande inimigo contemporâneo da fé cristã.

Da perspectiva da teologia bíblica cristã, o secularismo é culpado porque "mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura, em lugar do Criador" (Rm 1.25). Tendo excluído o Deus transcendente como o absoluto e o objeto da adoração, o secularista inexoravelmente torna o mundo do homem e da natureza absoluto, e objeto da adoração. Em termos bíblicos, o Deus sobrenatural criou o mundo e sustenta a sua existência. Este mundo (o *saeculum*) tem valor porque Deus o criou, continua a preservá-lo, e age para redimi-lo. Embora Deus seja Senhor da história e do universo, Ele não pode ser identificado com um ou outro (o panteísmo). Homens e mulheres existem em liberdade e responsabilidade diante de Deus e para o mundo. Mordomia e parceria definem o relacionamento que o homem tem com Deus e o mundo.

O caráter sacro e teocrático do Israel antigo é modificado com a vinda de Cristo. Com a obra de Cristo, a cidade e a nação são secularizadas (dessacralizadas), e a igreja, como templo do Espírito Santo, agora é sacralizada. O relacionamento entre a igreja e a sociedade ao redor não é definido em termos de uma missão no sentido de ressacralizar a sociedade pela imposição de um governo eclesiástico sobre ela. O relacionamento é de serviço e testemunho, de proclamação e cura, tudo com amor. Nesse sentido, pois, a secularização da sociedade é uma vocação cristã. Isto quer dizer que a sociedade não deve ser considerada divina ou absoluta, mas uma coisa histórica e relativa. Somente Deus é sagrado e absoluto de modo final. Reestabelecer a natureza sagrada de Deus, no entanto, importará em atribuir a este mundo seu valor correto e relativo.

É claro que a distinção entre o sagrado e o secular não é um abismo que não possa ser ligado. Da mesma maneira que Deus fala e age no *saeculum*, os cristãos devem falar e agir de modo criador e redentor. Isto importa em não abandonar o mundo secular ao secularismo. Em todas as circunstâncias, a vida cristã no mundo secular deve ser vivida sob o senhorio de Jesus Cristo e em obediência à vontade de Deus e não à vontade do mundo. E em situações tais como as que existem nos Estados Unidos, onde o povo em geral pode votar e é convidado a dar sua opinião na política, na educação pública, nos serviços sociais e assim por diante, os cristãos podem ser operantes para garantir que a Palavra de Deus seja ouvida e tenha seu devido lugar entre as muitas outras vozes que constituirão a totalidade heterogênea. Insistir que a Palavra de Deus deva ser imposta a todos sem exceção é cair de novo no autoritarismo antibíblico. Deixar de articular a Palavra de Deus no *saeculum*, no entanto, é ceder diante de um secularismo que, ao excluir o Criador, somente poderá levar à morte.

D. W. GILL

Veja também TEOLOGIA DA MORTE DE DEUS; ILUMINISMO; HUMANISMO CRISTÃO; LIBERALISMO TEOLÓGICO; ÉTICA SITUACIONAL.

Bibliografia. P. L. Berger, *The Sacred Canopy*; K. Hamilton, *DCE*, 609-10.

SEGUNDA OPORTUNIDADE. Outra chance de confessar a Cristo, depois da morte. Alguns teólogos (Marcião e Orígenes, na igreja primitiva, Schleiermacher, Dorner, Godet e outros, em tempos mais recentes) têm argumentado que alguns (ou todos) que morrem sem serem salvos terão uma segunda oportunidade. As testemunhas de Jeová também sustentam essa opinião. Os argumentos principais a favor dela são: (1) as considerações gerais a respeito do amor e da justiça divinos; (2) a posição defendida por textos como Jo 3.18, 36 de que a descrença consciente e deliberada em Jesus é a única base legítima para a condenação; pelo menos aqueles, portanto, que nunca ouviram falar em Cristo ou que nunca O levaram em conta seriamente devem ter outra oportunidade; (3) textos como Mt 12.32; 1 Pe 3.19; 4.6 que, segundo eles, ensinam um período de experiência depois da morte.

Esse ponto de vista é rejeitado por todas as igrejas protestantes ortodoxas. A corrente principal da teologia protestante insiste que a morte é o *fim* do período de experiência ou provação do homem e que a condição espiritual do homem depois da morte é fixa, e não fluida (Lc 16.19-31; Jo 8.24; Hb 9.27). O juízo divino é baseado nos atos que o homem pratica no corpo, *i.e.*, na terra (Mt 7.22-23; 10.32-33; 25.34ss.; 2 Co 5.9-11; Gl 6.7-8; 2 Ts 1.8). A idéia de uma segunda oportunidade é incoerente com aquilo que consta das Escrituras: a chamada urgente ao arrependimento e à obediência *agora* (2 Co 6.2; Hb 3.7-19; 12.25-29).

Respondendo a esses argumentos a favor de um segundo período de provação [com suspensão condicional da sentença de condenação]: (1) Deus não deve nada ao homem; já nos deu uma prova legítima (em Adão); se alguns entre nós têm a oportunidade de ouvir o evangelho é uma bondade divina extraordinária. (2) Jo 3.18 e passagens semelhantes ensinam que Jesus é o único caminho para a salvação; somos condenados pela totalidade do nosso pecado, inclusive nosso pecado coletivo em Adão (Rm 3.23; 5.12-17; 6.23). (3) Esses textos são demasiadamente difíceis e isolados para prover uma base adequada para uma hipótese tão significante. Além disso, de acordo com qualquer interpretação responsável, não ensinam um segundo período de provação. Mt 12.32 não diz que alguns pecados serão perdoados depois da morte, mas somente que alguns *não* o serão. 1 Pe 3.19 tem sido entendido de várias maneiras: (1) Jesus pregou o evangelho aos santos do AT; (2) Jesus proclamou a condenação aos descrentes mortos (idéia comum entre os intérpretes luteranos); (3) Jesus proclamou aos anjos caídos o Seu triunfo (interpretação comum entre os estudiosos contemporâneos, baseada em paralelos com o Livro de Enoque); (4) Jesus pregou através de Noé àqueles que viveram antes do dilúvio (cf. 1.11; Ef 2.17 — Agostinho, Beza, alguns dos reformados). *Nenhuma* destas interpretações permite a conclusão de que é dada uma segunda oportunidade aos mortos em geral. 1 Pe 4.6 provavelmente se refere à pregação do evangelho neste mundo a pessoas que subseqüentemente foram martirizadas por causa do nome de Cristo.

J. M. FRAME

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; L. Boettner, *Immortality*; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*; B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism.*

SEGUNDA VINDA DE CRISTO. A doutrina de que Jesus Cristo, que deixou a terra e subiu ao Pai, um dia voltará à terra.

O Fato da Segunda Vinda. Essa crença é baseada em muitos trechos das Escrituras. O próprio Jesus, na Sua exposição sobre as últimas coisas (Mt 24 e 25), falou sobre a Sua volta, tanto nas parábolas como nos ensinos mais diretos. Ele prometeu aos discípulos que iria preparar um lugar para os Seus seguidores, e que um dia viria de novo a fim de recebê-los para Si mesmo, de modo que pudessem estar juntos para sempre (Jo 14.3). Os anjos, por ocasião da ascensão, contaram aos discípulos que o Senhor voltaria do mesmo modo como partira (At 1.11). A volta de Cristo fazia parte do *kerygma* (3.21). É mencionada nos escritos de Paulo, especialmente nas Epístolas aos Tessalonicenses (1 Ts 2.19; 3.13; 4.15-17; 2 Ts 1.7). Outras referências incluem 1 Co 15.23; Fp 3.20; Cl 3.4; 2 Tm 4.8; Tt 2.13; Hb 9.28.

A segunda vinda é um tópico de revelação progressiva. Embora haja no AT alusões à segunda vinda, não são claras nem explícitas e, conseqüentemente, os rabinos judeus achavam as referências messiânicas aparentemente contraditórias. De um lado, pareciam retratar a vinda do Messias em triunfo e poder. Por outro lado, o Messias aparecia como o Servo Sofredor (Is 53, etc.). De fato, seriam duas vindas, mas elas foram fundidas em uma só pelo efeito tipo "escorço" (redução da distância entre os dois eventos) da perspectiva temporal. Somente no NT é que a revelação fica suficientemente clara para se fazer distinção entre as duas vindas, principalmente porque a primeira vinda já havia ocorrido. Mesmo no NT, porém, as referências à segunda vinda freqüentemente ocorrem em trechos de linguagem não completamente clara, o que torna difícil a interpretação.

Se o fato da segunda vinda é claramente revelado nas Escrituras, a sua data, certamente, não o é. O próprio Jesus confessou que nem mesmo Ele, durante o período da Sua encarnação terrestre, sabia o tempo exato da Sua volta. Nem tampouco os anjos o sabiam, mas somente o Pai no céu (Mt 24.36). Em nenhuma ocasião as profecias oferecem qualquer método de calcular a data exata da volta de Cristo, embora haja indicações de sinais que devem ser aguardados com muita atenção. Em resposta a uma pergunta dos Seus discípulos, que queriam saber se naquele tempo Ele restauraria o reino de Israel, Jesus deu a impressão de indicar, de modo mais geral, que essas informações a respeito de tempos e épocas não eram para o conhecimento deles (At 1.6-7).

A Natureza da Segunda Vinda. A segunda vinda será pessoal e corpórea. Alguns sustentam que a vinda de Cristo foi cumprida pela vinda prometida do Espírito Santo no Pentecoste. Segundo esta opinião, quando Jesus disse: "Viremos para ele" (Jo 14.23), referia-Se a uma presença mediada pelo Espírito Santo. Outros entendem que a declaração de Jesus em Mt 16.28 foi cumprida na Sua ressurreição. Outros generalizam um pouco a referência, e sustentam que a declaração de Jesus: "E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século", dá-nos o sentido em que é cumprida a vinda de Cristo. Outra referência citada é Ap 3.20, onde Jesus diz: "Eis que estou à porta, e bato; se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa, e cearei com ele e ele comigo". Segundo esta interpretação, a segunda vinda de Cristo seria, então, praticamente equivalente à conversão. As testemunhas de Jeová torcem o assunto de outra maneira, e ensinam que Jesus já voltou em 1914, mas não de modo visível. Em vez disso, teria começado a reinar no Seu trono celestial.

Parece haver pouca dúvida, no entanto, mediante o exame dos dados bíblicos, de que a segunda vinda de Jesus será pessoal e corpórea, e, portanto, perceptível e inconfundível. Esse fato é visto nos pormenores associados ao evento nas predições da segunda vinda. Jesus parecia sugerir que a Sua vinda seria espectacularmente visível

e inconfundível, quando advertiu contra aqueles que diriam que Ele estava presente "no deserto" ou "no interior da casa". Não se deveria acreditar neles, porque "assim como o relâmpago sai do oriente e se mostra até no ocidente, assim há de ser a vinda do Filho do homem" (Mt 24.26-27). O Filho do homem seria visto "vindo sobre as nuvens do céu com poder e muita glória" (v. 30). A descrição da segunda vinda, feita por Paulo, inclui pormenores igualmente inconfundíveis: "Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro" (1 Ts 4.16). Finalmente, os dois varões vestidos de branco (anjos?) por ocasião da ascensão disseram: "Este Jesus que dentre vós foi assunto ao céu, assim virá do modo como o vistes subir" (At 1.11). Visto que essa ascensão era corpórea, pessoal e visível, parece razoável tomar por certo que a volta será semelhante.

Terminologia da Segunda Vinda. Vários termos do NT representam o evento.

Parusia. O termo mais freqüentemente usado é parusia, cuja tradução literal é: "estar ao lado". Significa "presença, vinda ou chegada". É usado em 1 Ts 4.15 para designar a Sua vinda para ressuscitar os mortos justos e arrebatar os crentes a fim de estarem com Ele. Essa vinda também resultará na destruição do homem da iniqüidade, o anticristo (2 Ts 2.8). Não será um evento secreto; será um reluzir glorioso. Paulo ora para que Deus fortaleça os corações dos crentes, a fim de que sejam "confirmados em santidade, isentos de culpa, na presença de nosso Deus e Pai, na vinda de nosso Senhor Jesus, com todos os seus santos" (1 Ts 3.13).

Apocalipse. Essa palavra significa, literalmente: "revelação". Paulo fala em aguardar "a revelação de nosso Senhor Jesus Cristo" (1 Co 1.7). De acordo com 2 Ts 1.6-7 e 1 Pe 4.13, parece que esse será um tempo de alívio de grandes provações e que produzirá muito regozijo da parte dos crentes.

Epifania. Esta palavra significa "manifestação". Será uma vinda de Cristo no fim da tribulação. Envolverá o julgamento do mundo e a execução do homem da iniqüidade. Os crentes colocam a sua esperança nessa manifestação, e guardam os mandamentos de Cristo, esperando as recompensas a serem recebidas naquela ocasião (1 Tm 6.14; 2 Tm 4.8). É a consumação da salvação deles (Tt 2.13-14).

O Propósito da Segunda Vinda. O propósito da segunda vinda de Cristo é estabelecer, no sentido mais pleno, o reino de Deus. O reino não significa primariamente um estado caracterizado por uma região limitada geograficamente; é mais precisamente um reinado. Sempre que Cristo reina nos corações das pessoas, ali está o reino. Ele é presente e futuro. Num sentido muito real, veio com a primeira vinda de Cristo. Num outro sentido, porém, ainda é futuro. Embora Cristo fosse rei quando veio pela primeira vez, é relativamente pequeno o número de pessoas que O receberam como tal. Virá um tempo em que "ao nome de Jesus se dobrará todo joelho... e toda língua confessará que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus Pai" (Fp 2.10-11). Então haverá celebração alegre dos cristãos, mas também uma submissão relutante dos descrentes. Até mesmo o diabo, a besta e o falso profeta serão lançados no lago de fogo (Ap 20.10). É significativo que na Sua grande mensagem sobre as últimas coisas, em Mt 24 e 25, Jesus Se refere a Si mesmo como o Filho do homem até chegar em 25.34. Depois de ter dito que o Filho do homem virá em Sua glória, juntamente com os Seus anjos, e se assentará no trono, Ele começa, então, a referir-Se a Si mesmo no v. 34 como o Rei. Usa a expressão "o rei" outra vez no v. 40. Não volta a usar o termo "Filho do homem" a respeito de Si mesmo até o momento em que retoma as considerações sobre o passado e o futuro imediato, em 26.2: "Sabeis que daqui a dois dias celebrar-se-á a Páscoa; e o Filho do homem será entregue para ser crucificado". O contexto da segunda vinda, portanto, destaca o reino, porque é o cumprimento do reino.

Os Preparativos para a Segunda Vinda. Fica aparente, especialmente no ensinamento de Jesus a respeito da segunda vinda, que ela tem muito significado prático. Isso porque Jesus não afirmou simplesmente que o evento era algo prestes a ocorrer. Enfatizava, também, o comportamento apropriado à luz desse fato. Muitas das parábolas de Jesus associavam-se com esse grande fato. Três reações favoráveis relacionam-se especialmente com esse evento iminente.

Há um apelo à vigilância. Uma vez que ninguém sabe a data da vinda de Jesus, é essencial que as pessoas estejam sempre alertas quanto a essa possibilidade (Mt 24.42). Ele virá numa hora em que ninguém espera (v. 44). O servo mau que supunha que haveria muito tempo até a volta do seu senhor não se comportou apropriadamente (vv. 45-51).

Se a vigilância deve proteger a pessoa contra o erro de presumir que a segunda vinda ainda está longe, a espera é a precaução contra o erro oposto, o de acreditar que ela necessariamente deve acontecer logo. As cinco virgens néscias, segundo parece, não estavam prontas para uma longa espera (Mt 25.1-13). Por isso adormeceram. Quando o noivo finalmente chegou, não tinham mais reservas de azeite. Enquanto foram comprar mais azeite, o noivo acabou entrando, e elas ficaram de fora. Pedro fala dos zombadores que, nos últimos dias, pelo fato de ter decorrido um tempo tão longo, dirão: "Onde está a promessa da sua vinda? porque desde que os pais dormiram, todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação" (2 Pe 3.3-4). É necessário, portanto, não somente ser vigilante, mas também manter essa vigilância frente a indícios aparentemente negativos.

Finalmente, o seguidor do Senhor deve estar *trabalhando*, tendo em vista o retorno certo de Jesus. A parábola dos talentos (Mt 25.14-30) deixa isso especialmente claro. O Senhor deu cinco talentos a um servo, dois para um outro, e um para um terceiro. Os dois primeiros servos trabalharam com aquilo que havia sido confiado a eles, e duplicaram essas quantias, mas o terceiro meramente escondeu aquilo que recebera, preservando-o, mas não o aumentando. Quando o senhor voltou depois de um longo tempo, proferiu palavras de elogio aos dois primeiros servos e lhes deu responsabilidades ainda maiores. No entanto, repreendeu e castigou o servo mau, chamando-o de preguiçoso. Fica claro que espera vigilante não deve significar ociosidade. As palavras de Paulo aos tessalonicenses (2 Ts 3.6-13) ressaltam esse fato.

Embora fique claro que não fomos informados e, portanto, não saberemos a data da volta do Senhor num sentido absoluto, há alguns indicadores nas Escrituras que talvez nos capacitem a perguntar a respeito do tempo relativo, ou seja: quando ela ocorrerá, em relação a dois outros importantes eventos do futuro.

Conceitos Milenistas. Estes tratam da questão da relação entre a segunda vinda de Cristo e o período de mil anos a respeito do qual João escreve em Ap 20.4-6.

O Amilenismo. Esse ponto de vista não espera nenhum reino terreno de Cristo entre a segunda vinda e o juízo final. Sustenta que os mil anos simbolizam ou a perfeição do reino de Cristo quando Ele voltar ou a condição dos crentes durante o estado intermediário entre a morte e a ressurreição. Os amilenistas observam que os mil anos são mencionados em uma única passagem, e que ela se encontra num livro altamente simbólico.

O Pós-milenismo. Esse é o ponto de vista de que, mediante a pregação bem-sucedida do evangelho, o reino de Deus paulatinamente se tornará completo na terra, o mal cessará e a paz virá. No fim desse período, que não é necessariamente de mil anos, Cristo voltará. As parábolas do grão de mostarda e do fermento, que retratam o reino crescendo progressivamente para se tornar cada vez maior, são citadas.

O Pré-milenismo. Esse ponto de vista sustenta que Cristo voltará no começo do

milênio e que ressuscitará os crentes mortos; estes, juntamente com os crentes ainda em vida por ocasião da vinda de Cristo, reinarão com Ele sobre a terra. No fim desse período, haverá um breve recrudescimento do mal, seguido pela ressurreição dos incrédulos e o juízo final. Essa posição baseia-se fortemente no argumento de que as duas ressurreições em Ap 20, sendo descritas de modo idêntico, devem ser igualmente corporais; e também nas passagens do AT que se referem ao leão e ao cordeiro deitados juntos, fato que deve ocorrer dentro desse período.

Conceitos Tribulacionistas. Relacionam a data da segunda vinda com a grande tribulação de Mt 24.

O Pré-tribulacionismo. Sustenta que Cristo virá buscar os santos para removê-los do mundo (o Arrebatamento) antes dos sete anos de tribulação, e que voltará com eles no fim da tribulação.

O Pós-yribulacionismo. Sustenta que a Igreja não será removida do mundo, mas passará pela tribulação, embora seja preservada em meio a ela.

O Mid-tribulacionismo. A Igreja passará pelos primeiros três anos e meio (a tribulação), mas será removida antes da grande tribulação (ou a ira de Deus).

Outras Questões. *A segunda vinda — Uma Fase ou Duas?* Alguns teólogos, especialmente os dispensacionalistas, entendem que haverá duas fases ou etapas na segunda vinda. A primeira, basicamente uma vinda secreta, vai remover a Igreja antes da tribulação. A segunda fase, no fim da tribulação, é a segunda vinda triunfante de Cristo para estabelecer Seu reino milenar na terra. Baseiam essa idéia numa distinção entre parusia, epifania e apocalipse. Outros acham que essa distinção é artificial, e acreditam que haverá uma só segunda vinda, no fim da tribulação.

A Iminência da Segunda Vinda. Alguns acreditam que a segunda vinda pode ocorrer a qualquer momento. Não sobrou nenhuma profecia que ainda precisa ser cumprida. Acreditam que as injunções: "Vigiai, porque não sabeis em que dia vem o vosso Senhor", exigem essa interpretação.

Outros falam da iminência de uma maneira mais geral. Observam que quando Jesus falou essas palavras, elas não deviam significar que Ele poderia vir a qualquer momento, visto que alguns eventos, tais como o envelhecimento e a debilidade de Pedro (Jo 21.18), a queda de Jerusalém e a destruição do Templo teriam que ocorrer primeiro. Argumentam que se as palavras não podiam denotar uma iminência urgente quando foram faladas, não exigem essa interpretação agora. Dessa maneira, a segunda vinda pode estar muito próxima, mas certos eventos, tais como a tribulação (que talvez não exija literalmente sete anos civis), teriam que ocorrer primeiro.

Conclusão. A doutrina da segunda vinda às vezes se torna assunto de discórdias entre os cristãos. Mas, conforme indicou Paulo, deveria ser um incentivo à esperança e ao consolo (1 Ts 4.18).

M. J. ERICKSON

Veja também JULGAMENTO; JULGAMENTO DAS NAÇÕES, O; TRIBUNAL DE JULGAMENTO; BODAS DO CORDEIRO; MILÊNIO, CONCEITOS DO; ARREBATAMENTO DA IGREJA; RESSURREIÇÃO DOS MORTOS; TRIBULAÇÃO.

Bibliografia. G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*; R. G. Clouse, ed., *The Meaning of the Millenium*; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; G. E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* e *The Blessed Hope*; S. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus*; D. Pentecost, *Things to Come*; R. Pache, *The Return of Jesus Christ*; A. Reese, *The Coming Advent of Christ.*

SEGUNDO, JUAN LUÍS (1925-). Hugo Assmann certa vez descreveu seu amigo Segundo como: "Uruguaio (do cerne aos cacoetes), jesuíta (sem exagerações), homem de jeito quase tímido (dizem que os tímidos são os maiores mestres em ironias profundas, o que se confirma no caso), dotado de uma sensibilidade humana capaz de saborear sacramentos miúdos da vida "em pequeno" (gosta de crianças, o que já é o início da santidade, a meu ver), cristão de uma fé e espiritualidade profundas (tendo uma percepção aguda para detectar sintomas de idolatria), com um amor imenso à Igreja (que não se pode amar sem sofrer por sua causa), enfim, um ser humano perfeitamente normal (defeitos incluídos)".

Nascido em Montevidéo, Segundo estudou filosofia na Argentina e teologia em Louvain, na Bélgica (1956). Ordenado jesuíta em 1955, obteve o doutorado em letras da Universidade de Paris (Sorbonne) em 1963. Segundo tornou-se conhecido em 1964 por sua tese "Problemas teológicos de Latinoamerica", apresentada em uma conferência no Brasil relacionada com o Vaticano II. Voltando ao Uruguai, Segundo estabeleceu o Centro Pierre Favre (nome de um corajoso companheiro de Inácio de Loyola), iniciando também sua publicação mensal *Perspectivas de Diálogo*. O centro funcionou como um fórum intelectual que visava abordar a relevância sócio-política-espiritual do catolicismo pós-Vaticano II. A partir dos estudos no Pierre Favre, Segundo escreveu sua primeira grande obra, *Teologia abierta para el laico adulto* (5 vols. 1967-72), destacando-se assim na vanguarda da formação da Teologia da Libertação. Apesar disso, a revista *Perspectivas* foi proibida pelo governo uruguaio em 1975 e, pouco depois, o Centro Pierre Favre foi fechado pelos próprios superiores religiosos de Segundo.

Embora nunca tenha servido como professor de tempo integral em seu próprio país, Juan Luís Segundo tem lecionado em várias universidades estrangeiras, incluindo as de Harvard, Chicago, Toronto, Montreal, Birmingham e São Paulo. Os cerca de vinte e quatro livros e dezenas de artigos de Segundo englobam um vasto espectro de tópicos, integrando teologia "progressista" com contribuições de pensadores tão diversificados como Bateson, Bultmann, Lukács, Machovec, Mannheim, Tillich e Tracy. Escrevendo para leigos instruídos e não apenas para teólogos, o estilo de Segundo é único, dialético e às vezes complicado, o que o torna passível de abuso e má interpretação. Após três décadas de publicações. Segundo demonstra a tendência de voltar aos temas anteriores para reelaborar seu pensamento. O ápice (até este artigo) de seu pensamento é *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (2 tomos, 1982, 1393 pp.).

Embora em *Teologia abierta* (1967s.) Segundo às vezes tenha interpretado as Escrituras de uma forma literal, compatível com o catolicismo histórico, hoje ele apresenta uma hermenêutica fenomenológica radical. Em *A liberácion de la teologia* (1974), Segundo insistiu que é impossível interpretar o texto bíblico sem as pressuposições de nossa cultura e época. Oito anos depois, em *Fé y ideologia* (vol. 1 de *El hombre de hoy*), ele deu mais um passo ao afirmar que a ideologia deve se tornar a "chave hermenêutica" para a interpretação da fé. Para Segundo, a fé é um fenômeno universal, já que todo homem pressupõe uma "estrutura de valores" que determina a ética de sua vida; por outro lado, a fé em si não focaliza qualquer conteúdo religioso, mas apenas escolhe modelos éticos. A melhor "estrutura de valores", conforme Segundo, é vista no Jesus histórico, que por causa de sua ideologia política (o reino de Deus), morreu como mártir. A declaração de que "Jesus é Deus", diz Segundo, significa apenas que achamos superiores os seus valores humanitários. Assim, o verdadeiro humanista já é cristão em sua ética e também na essência de sua fé.

Este nexo de fé e ideologia em Jesus serve, para Segundo, como o fundamento

de uma nova abordagem da fé cristã, ou seja, uma metacristologia (nas palavras de Segundo, uma "anticristologia") que abandona os debates doutrinários para reformar a própria estrutura da fé. As conseqüências são profundas. Enquanto em *Teologia abierta* Segundo elaborou o significado social do trinitarianismo, em *El hombre de hoy* a questão de Deus simplesmente não tem resposta: Deus é o Mistério Absoluto, de quem (ou do que) é impossível falar. No tomo 2 de *El hombre de hoy*, Segundo distingue as "chaves hermenêuticas" dos sinóticos (*i.e.*, política), Paulo (humanismo), o Concílio de Calcedônia (dogmatismo), Inácio de Loyola (disciplina espiritual) e Pierre Teilhard de Chardin (evolução), insistindo que cada um reinterpretou livremente o significado de Jesus dentro de sua ideologia. Baseado nesta pluralidade de cristologias históricas, Segundo propõe que o homem moderno entenda Jesus Cristo como a força cósmica de ética e de esperança dentro das categorias de evolução e humanismo.

No fim, Segundo oferece-nos essencialmente uma teologia natural com uma antropologia independente e superior à fé cristã. Começando com o homem, em vez da revelação proposicional de Deus, a fé cristã é reduzida a pouco mais do que subjetivismo, humanismo e ética. Apesar das suas premissas relativistas, Segundo não escapa finalmente de pressupor certos absolutos (*e.g.*, a validade do raciocínio; a primazia da estrutura de valores de Jesus; etc.). Além disso, devemos questionar se o conceito de Deus de Segundo realmente se livra do mero agnosticismo. Ele ataca repetidamente a "idolatria" da religião (afirmando que o ateísmo é superior), mas muitas vezes esta idolatria é pouco diferente do cristianismo histórico. (Será verdade que um conceito imperfeito de Deus é pior do que nenhum?) Por fim, a singularidade e o valor intrínseco de Jesus Cristo são postos em dúvida, tanto no nível clássico de redentor e expiador dos pecados do homem, como no fato de ser Filho unigênito de Deus. Apesar de afirmar a natureza divina de Jesus, a definição desta natureza (já que Deus é Mistério Absoluto) não passa de humana. No fim, o relativismo filosófico como fundamento da fé cristã em Segundo, apesar das suas intenções positivas de atrair a comunidade ateísta, deixa-nos com uma salvação por nossos esforços éticos, uma filiação sem o Deus Pai e uma fé sem conteúdo.

Como conferencista e escritor, Segundo continua na sua influência na teologia latino-americana. Por um lado, ele raramente trata com seriedade os outros teólogos da América Latina, senão para criticá-los — uma característica que tem levantado o protesto de seus colegas. Por outro lado, Segundo freqüentemente assume para si mesmo a posição de defensor da teologia liberacionista, como pode ser visto em *Theology and the Church: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church* (1985). Em suma, sua arrogância e polêmica contundente podem afastar alguns de estudar o pensamento de Segundo, mas é difícil ignorar o seu gênio e sua sinceridade feroz em tentar moldar uma fé relevante ao homem moderno.

J. S. HORRELL

Bibliografia. H. Assman, "Os ardis do amor em busca de sua eficácia", *Perspectiva Teológica* 15:36 (1983): 224, 225; J. L. Segundo, *Funciónes de la Iglesia en la realidad Rioplatense*; *Berdiaeff: Une refléxion chrétienne sur la personne*; *La Cristiandad: ¿una utopia?*; *Teologia abierta para el laico adulto*; *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus*; *De la sociedad a la teologia*; *Acción pastoral latinoamericana; sus motivos ocultos*; *Masas y minorias em la dialética divina de la liberación*; *Libertação da teologia*; *O hombre de hoje diante de Jesus de Nazaré*; *Theology and the Church: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church*; A. T. Hennelly, *Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luís Segundo;* R. Gibellini, ed., *La nuova fronteira della teologia in America Latina*; J. S. Horrell, "Analysis of the Deity of Christ in Boff and Segundo", (dissertação não-publicada, Dallas Theological Seminary); A. J. Tambasco, "The Contribution of Juan Luis Segundo to the Hermeneutical Question of the Relationship of the Bible to

Christian Ethics", (dissertaçã não publicada, Union Theological Seminary).

SEIO DE ABRAÃO. Em Lc 16.22-23, Lázaro é levado pelos anjos para o seio de Abraão. É mais natural, e está mais em harmonia com o pensamento neotestamentário em outros trechos, pensar no banquete celestial em que Lázaro agora é admitido. Reclinando à mesa ao lado de Abraão (cf. Jo 13.23), Lázaro desfruta, dessa maneira, dos privilégios de um hóspede de honra (cf. Mt 8.11). O judaísmo rabínico usava a expressão também num sentido diferente: o do descanso das labutas e das privações da vida terrestre, em comunhão íntima com o pai da raça, que continua vivo e bem-aventurado após a sua morte.

Hades e o seio de Abraão são lugares separados, e não dois compartimentos do mesmo lugar. Se a expressão "seio de Abraão" pretendesse referir-se a uma das divisões do Hades, logo, a outra divisão teria sido mencionada com igual precisão. Hades é mencionado somente em conexão com o rico; o outro lugar estava "longe". Hades está associado com os tormentos; estes parecem ser a conseqüência de se estar no Hades. Se Hades fosse um conceito neutro aqui, então o contraste com o estado anterior de vida luxuosa do rico não teria sido expresso.

M. H. WOUDSTRA

Veja também ESTADO INTERMEDIÁRIO; HADES.

Bibliografia. R. Meyer, *TDNT*, III, 824-26; *SBk*, II, 225ss.

SEIS ARTIGOS, OS (1539). Um de uma série de regulamentos que tinham o propósito de manter a união na Igreja da Inglaterra no reino de Henrique VIII, durante o período em que a igreja era independente do papa, mas ainda não oficialmente protestante. Henrique (que reinou de 1509 a 47) tinha rompido com o papa em 1533, pelo seu divórcio de Catarina de Aragão e também pela questão sobre quem teria a soberania final na Inglaterra. Ele não tinha, porém, o mínimo desejo de abandonar a teologia católica. Seus conselheiros, no entanto, inclusive Thomas Cromwell e o novo Arcebispo da Cantuária, Thomas Cranmer, desejavam ver uma reforma doutrinária na Inglaterra, além da reforma eclesiástica. Uma das suas táticas foi encorajar Henrique a negociar com os luteranos na Alemanha. Os Dez Artigos de 1536 emergiram dessas negociações. Continuavam sendo católicos, de modo geral, mas também refletiam a influência protestante — deixaram de mencionar o ensino católico sobre a transubstanciação na ceia do Senhor; ofereciam uma definição quase protestante da justificação pela fé; e mencionavam apenas três dos sete sacramentos tradicionais.

Henrique não estava satisfeito ao ver a inquietação estimulada por essa e outras medidas reformistas. Ao mesmo tempo, ainda, as negociações entre Henrique e os príncipes luteranos, que antes tinham parecido promissoras, estavam se azedando. Como resultado, conclamou seu novo parlamento em 1539 a aprovar uma legislação que reafirmasse a doutrina católica na Inglaterra. O resultado tomou a forma dos Seis Artigos, revisados pessoalmente pelo rei, que também argumentou a favor deles diante do parlamento. Os Artigos reafirmavam a transubstanciação, ordenavam que os leigos se abstivessem do cálice na Comunhão, e sustentavam o celibato dos clérigos. Proclamavam, também, a imutabilidade dos votos monásticos, defendiam a celebração de missas particulares, e ressaltavam a importância da confissão auricular. Os protestantes, compreensivelmente, diziam que se tratava de "um açoite sangrento de seis cordas". Hugh Latimer, que posteriormente veio a ser queimado na estaca no

reinado de Maria, a Católica, foi forçado a deixar o seu bispado como resultado desses artigos. E o Arcebispo Cranmer sentiu-se obrigado a mandar sua esposa de volta à Alemanha, onde ela nascera. Os Seis Artigos foram testemunho eloqüente do desejo de Henrique no sentido de retardar o ritmo do avanço da reforma na Inglaterra e preservar a ordem no seu país.

M. A. NOLL

Veja também DEZ ARTIGOS, OS.

Bibliografia. A. G. Dickens, *The English Reformation*; G. R. Elton, *Reform and Reformation: England 1509-1558.*

SEITAS, SECTARISMO. O termo seita vem do latim, *secta*, termo derivado do particípio passado de *secare* (contar, separar) ou de *sequi* (seguir), e tem o sentido de partido, escola, facção. Refere-se a um grupo cuja identidade consiste em pertencer parcialmente a um grupo social maior, normalmente um grupo religioso. A identidade mais precisa de uma seita está em seu líder mais importante ou em algum ensino ou prática peculiar. A palavra seita tem sido normalmente usada para se referir a grupos que se separam de outros já existentes, como foi o caso dos primeiros cristãos que se separaram do judaísmo e também dos protestantes que se separaram da Igreja Católica Romana. Além disso, o termo também tem sido aplicado aos grupos que mantêm sua identidade sem se separar dos grupos maiores a que pertencem. Tal é o caso, por exemplo, dos fariseus entre os judeus e dos puritanos na Igreja Anglicana. Em um sentido mais amplo, até mesmo um movimento religioso popular não organizado pode ser considerado uma seita.

Quanto ao termo sectarismo, em seu sentido estrito, denota zelo ou dedicação a uma seita. Além disso, tem também o sentido de um zelo extremo e uma estreiteza doutrinária que condenariam de imediato todos que discordassem da mesma. Em um sentido mais amplo, no entanto, "sectarismo" diz respeito ao processo histórico através do qual todas as divisões das grandes religiões da humanidade tomaram lugar. Na história do cristianismo, por exemplo, o sectarismo é um tema constante desde os judaizantes e nicolaítas do NT até as mais recentes denominações de nossos dias.

Os estudiosos da sociologia da religião têm entendido o termo seita como indicador de um tipo específico de movimento religioso. Na tipologia dos movimentos religiosos desenvolvida a partir do trabalho pioneiro de Ernst Troeltsch, uma seita é um grupo religioso formalmente organizado que surge como protesto contra a religião dominante de uma sociedade, entrando também em competição com a mesma. A religião principal, seja o judaísmo, islamismo ou cristianismo, é classificada como igreja ou denominação. Ela é normalmente muito bem organizada e está profundamente integrada na estrutura social e econômica da sociedade, embora exija pouco de seus membros em termos de participação ativa ou dedicação pessoal. A seita, por sua vez, exige muita participação, demonstração adequada de lealdade e dedicação espiritual. Enquanto a igreja dominante tem comprometido e acomodado suas doutrinas e práticas com a sociedade secularizada, as seitas, por sua vez, rejeitam esse comportamento, posicionando-se tanto contra a igreja dominante quanto contra a sociedade, com o propósito de defender uma doutrina e prática mais puras. O estudo comparativo de muitas seitas do cristianismo tem levado os estudiosos a sugerir várias categorias de tipos de seita: as conversionistas, as adventistas e as gnósticas. A organização e governo da maioria das seitas são mais democráticos do que os da igreja ou religião dominante. A liderança costuma ser menos instruída e não possui caráter profissional.

Nos círculos evangélicos, porém, o termo seita tem adquirido o sentido de grupo herético. A obra clássica sobre seitas que provavelmente deu à palavra este sentido é o livro *O Caos das Seitas* (publicado originalmente em inglês, em 1938, como *The Chaos of Cults*), de Jan Van Baalen. O autor apresenta as crenças de vários grupos religiosos: teosofia, ciência cristã, mormonismo, testemunhas de jeová etc, sujeitando-os a uma crítica teológica rigorosa do ponto de vista evangélico. Depois disso, muitos outros livros foram escritos sobre o assunto. Nas últimas duas décadas, porém, tais livros têm se concentrado mais nas reivindicações das seitas, tidas por fraudulentas, na vida imoral de seus líderes e nas formas através das quais seus seguidores são enganados. Isso mostra uma mudança do argumento teológico que procura refutar as reivindicações dos vários grupos religiosos para o argumento psicológico que sugere que os membros desses grupos receberam algum tipo de lavagem cerebral. Essa mudança de argumento cria um perigo muito grande para o cristianismo evangélico, como pode ser verificado na obra de Willam Sargent, *The Battle for the Mind* (A Batalha pela Mente), de 1957. Sargent cita a conversão evangélica como exemplo clássico de lavagem cerebral nesse mesmo livro. Mais recentemente, esse argumento foi apresentado por Jim Siegelman e Flo Conway em um livro muito popular nos EUA, *Snapping*, 1979. Neste livro a experiência de novo nascimento dos cristãos é comparada ao processo através do qual muitos se convertem a grupos sectários tais como a Igreja da Unificação do conhecido Reverendo Moon. Livros deste tipo, juntamente com as reportagens sobre lavagens cerebrais executadas por seitas, têm causado pressões sobre os governos dos EUA, Canadá, Grã-Bretanha e Alemanha que solicitam por leis que proíbam a conversão religiosa. Acredita-se que tais leis existam em função de grupos como os do Reverendo Moon. Mas, por falta de definição, visam, na prática, qualquer mudança de estilo de vida causada por uma conversão religiosa.

Atualmente, o uso da palavra seita em uma sociedade secular tornou-se realmente um problema para tais grupos. Embora existam estatísticas fidedignas que demonstrem que o número total de membros de grupos como os Meninos de Deus, a Igreja da Unificação (Reverendo Moon) e os Hare Krishna não atinja 35.000 pessoas nos EUA e chegue a um número ainda menor em outros países ocidentais, tais grupos são vistos como graves ameaças para a sociedade. Como resultado, os secularistas insistem na aceitação de leis que substituam a liberdade religiosa por uma tolerância religiosa que tende à relutância. Ao invés de prosseguir no uso de uma palavra que se tornou uma arma da propaganda secularista, deve-se adotar a prática de chamar tais grupos de "novos movimentos religiosos". Outra alternativa para os cristãos que se opõem a tais grupos por razões teológicas seria a volta ao uso do termo "herético" ou a denominação de "falsificações espirituais" a tais grupos. Tal procedimento colocaria o debate longe das teorias psicológicas que podem ser usadas contra o próprio cristianismo por parte dos secularistas, mantendo-o no campo do debate teológico e do argumento religioso.

I. HEXHAM, H. K. GALLATIN e L. A. T. SAYÃO

Veja também DENOMINACIONALISMO; HERESIA.

SEMANA SANTA. Semana anterior ao Domingo de Páscoa, que celebra de maneira especial a paixão e a morte de Jesus Cristo. Pode também ser chamada a Semana Maior, por ser uma lembrança da grande obra realizada por Deus durante aquela semana. Pode ser chamada Semana Pascal, em referência à Ressurreição que ocorre no final dela. Atanásio de Alexandria usava a expressão "Semana Santa" no século IV. Às vezes é referida como a semana da remissão, porque a confissão é uma das

experiências que se pede a alguns cristãos, em preparação para a celebração da Páscoa. Os cristãos orientais às vezes a chamam semana da salvação.

No desenvolvimento primitivo da Semana Santa, somente a Sexta-Feira Santa e o Sábado de Aleluia eram designados como dias santos. Algumas áreas se referiam a um tríduo, e incluíam a manhã do Domingo de Páscoa na Semana Santa. A Quinta-feira Santa tornou-se oficialmente um dia santo no século IV. A quarta-feira foi acrescentada para relembrar a trama de Judas para entregar Jesus aos Seus inimigos. Os demais dias da semana foram acrescentados até os meados do século IV. De um modo geral, a maioria das celebrações da Semana Santa teve sua origem em Jerusalém e foi adotada pela Europa. Antes do Concílio de Nicéia, a grande festa que se celebrava era a Páscoa Cristã, na noite do Sábado de Aleluia.

Depois do período medieval, a Semana Santa perdeu boa parte de seus atrativos. Pio XII procurou dar-lhe importância central para a igreja na década de 1950. Agora, muitas pessoas consideram que a Semana Santa é o coração da celebração anual dos eventos da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo pela Igreja Católica. O mistério central da redenção é revivido durante a Semana Santa.

A Quinta-feira Santa, como parte da Semana Santa, é chamada corretamente de Quinta-feira da Ceia do Senhor. Comemora a transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Jesus Cristo. A Missa da Quinta-feira é celebrada ao entardecer.

A Sexta-feira Santa é o aniversário da crucificação de nosso Senhor; é um dia de tristeza. Seu título integral é "a Sexta-feira da Paixão e da Morte do Senhor". A seção litúrgica inclui: (1) o ofício divino da leitura; (2) a veneração da cruz; (3) o culto da comunhão. O ofício divino das Estações da Cruz é opcional.

O Sábado de Aleluia é usualmente um dia de repouso para oração e reflexão, em preparação para a celebração da ressurreição do nosso Senhor Jesus Cristo no Domingo de Páscoa.

T. J. GERMAN

Veja também QUARTA-FEIRA DE CINZAS; QUINTA-FEIRA SANTA; SEXTA-FEIRA SANTA; PÁSCOA CRISTÃ.

Bibliografia. W. J. O'Shea, *The Meaning of Holy Week*; C. Howell, *Preparing for Easter*; J. Gaillard, *Holy Week and Easter*; L. Boyer, *The Paschal Mystery: Meditations on the Last Three Days of Holy Week*; M. Tierney, *Holy Week: A Commentary.*

SEMI-ARIANISMO. A doutrina da filiação de Cristo conforme é sustentada pelos teólogos do século IV que relutavam em aceitar ou a definição rigorosa de Nicéia ou a posição ariana extremada. Depois do Concílio de Nicéia (325 d.C.), um único termo passou a definir cada posição. Os teólogos ortodoxos, chefiados por Atanásio, empregavam o termo *homousios* para expressar a doutrina de que Cristo, o Logos, era "consubstancial" com o Pai eterno. O partido ariano sustentava que Cristo era um ser criado, sendo diferente do Pai quanto à substância. O termo para essa opinião era *anomoios*. Os semi-arianos, o terceiro grupo, rejeitaram os dois extremos e adotaram o termo *homoiousios*, que definia que Cristo era "de substância semelhante" à do Pai, mas que deixava indefinida a extensão da diferença entre Cristo e outros seres criados. Os semi-arianos diziam que Cristo era "Divino", mas, praticamente, negavam que Ele era vero Deus, "igual ao Pai no tocante à Sua Deidade".

Alguns estudiosos da controvérsia têm argumentado que o termo "semi-arianismo" é injusto, porque associa o movimento ao arianismo de modo muito

estreito, e que "semi-niceno" talvez represente melhor a tendência do movimento em direção à ortodoxia. No entanto, o termo "anti-niceno" tem sido usado com igual freqüência porque os semi-arianos realmente negavam que Cristo era totalmente uno com o Pai.

A posição semi-ariana surgiu no Concílio de Nicéia, que foi convocado pelo Imperador Constantino para lidar com a questão ariana, que já levantara controvérsias suficientes para ameaçar a união da Igreja. Todos os bispos presentes no Concílio, menos dois, assinaram a declaração ortodoxa, embora muitos o fizessem com reservas. Os semi-arianos também vieram a ser conhecidos como "eusebianos", segundo o nome de Eusébio, bispo da Nicomédia e posteriormente patriarca de Constantinopla. Quando jovem, Eusébio tinha estudado com Ário. Embora tivesse assinado o Credo no Concílio de Nicéia, posteriormente tornou-se um líder importante na reação contra ele.

O líder mais destacado dos semi-arianos no Concílio, no entanto, foi Eusébio, bispo da Cesaréia, o historiador da igreja primitiva. Depois do concílio, a posição semi-ariana permaneceu numa situação de destaque, mas uma ressurgência dos arianos antigos, que procuravam reinstalar a heresia original, levou à desintegração do apoio semi-ariano. Em agosto de 357, um sínodo pequeno, porém importante, reuniu-se em Sírmio no Ilírico. O Credo que emergiu do sínodo condenou o uso do termo *ousia* em qualquer forma e subordinou claramente o Filho ao Pai. Esse Credo dividiu tão decisivamente os oponentes de Nicéia que mudou os sentimentos em favor do ponto de vista ortodoxo. Muitos bispos renunciaram aos seus erros e aderiram ao Credo de Nicéia. A partir desse momento, os semi-arianos nunca existiram em número significante. Alguns se tornaram arianos, e muitos reafirmaram a ortodoxia no Concílio de Constantinopla em 381.

B. L. SHELLEY

Veja também ARIANISMO; ATANÁSIO; CONCÍLIO DE NICÉIA I/II.

Bibliografia. E. R. Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers*; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*; G. L. Prestige, *Fathers and Heretics*.

SEMIPELAGIANISMO. Doutrinas, sustentadas durante o período entre 427 e 529, que rejeitavam os pontos de vista extremados tanto de Pelágio como de Agostinho, a respeito da prioridade da graça divina e da vontade humana na obra inicial da salvação. O rótulo "semipelagiano", no entanto, é uma expressão relativamente moderna que, aparentemente, surgiu na *Fórmula de Concórdia* luterana (1577), e que veio a se associar com a teologia do jesuíta Luis Molina (1535-1600). O termo, no entanto, não era uma escolha fácil, porque os chamados semipelagianos queriam ser qualquer coisa menos meio-pelagianos. Seria mais correto chamá-los de semi-agostinianos que, embora rejeitassem as doutrinas de Pelágio e respeitassem Agostinho, não estavam dispostos a seguir a sua teologia até as últimas conseqüências.

Concílios da igreja condenaram o pelagianismo em 418 e outra vez em 431, mas essa rejeição não importava na aceitação de todas as coisas dentro do sistema agostiniano. O ensino de Agostinho sobre a graça pode ser resumido da seguinte maneira: A humanidade compartilhou do pecado de Adão e, portanto, veio a ser uma *massa damnationis* da qual ninguém pode se livrar a não ser mediante um dom especial da graça divina que não pode ser merecido; Deus, porém, na Sua sabedoria inescrutável, escolhe alguns para serem salvos e outorga graças que os levará à salvação de modo infalível, porém livre. O número dos eleitos é predeterminado e não pode ser aumentado nem diminuído. Apesar disso, Vitális de Cartago e uma

comunidade de monges em Hadrumetum, na África (c. 427), contestou esses princípios, asseverando que destruíam a liberdade da vontade e toda a responsabilidade moral. Eles, por sua vez, afirmavam que a vontade humana realizava o ato inicial da fé, sem ajuda. Como resposta, Agostinho produziu *Graça e Livre Arbítrio* e *Reprovação e Graça*, que contêm um resumo dos seus argumentos contra os semipelagianos, e ressaltam a necessidade de a graça preveniente preparar a vontade.

A questão tornou-se acalorada no século V, quando alguns monges no sul da Gália, chefiados por João Cassiano, Hilário de Arles, Vincente de Lerins e Fausto de Riez entraram na controvérsia. Esses homens levantaram objeções contra vários aspectos da doutrina agostiniana acerca do pecado e da graça, especificamente a asseveração da escravidão total da vontade, prioridade e irresistibilidade da graça, e a predestinação rígida. Concordavam com Agostinho quanto à seriedade do pecado, mas consideravam que sua doutrina da predestinação era nova e, portanto, conflitante com a tradição e perigosa por tornar supérfluos todos os esforços humanos. Em oposição ao agostinianismo, Cassiano ensinava que embora uma enfermidade tenha sido herdada através do pecado de Adão, o livre arbítrio humano não foi inteiramente obliterado. A graça divina é indispensável para a salvação, mas não precisa necessariamente anteceder uma livre escolha humana, porque, a despeito da fraqueza da volição humana, a vontade toma a iniciativa em direção a Deus. Em outras palavras, a graça divina e o livre arbítrio humano devem cooperar na salvação. Em oposição à predestinação inflexível de Agostinho, Cassiano sustentava a doutrina da vontade universal de Deus no sentido de salvar, e dizia que a predestinação é simplesmente a presciência divina.

Depois da morte de Agostinho, a controvérsia ficou mais calorosa; e Próspero da Aqüitânia tornou-se seu defensor, respondendo aos monges gauleses, inclusive Vincente de Lerins. Este tinha entendido incorretamente as doutrinas de Agostinho acerca da perseverança e da predestinação, no sentido de que os eleitos não podiam pecar. Nem por isso estava totalmente errado ao reconhecer os perigos práticos inerentes ao ensino de Agostinho sobre a graça, e ao perceber que esse ensino desviava-se da tradição católica.

Próspero apelou a Roma em nome do seu preceptor, e embora Celestino I louvasse Agostinho, não deu aprovação específica aos ensinos do bispo a respeito da graça e da predestinação. Por isso, crenças semipelagianas continuavam a circular na Gália, sendo que Fausto de Riez era seu porta-voz principal. Condenou a heresia do pelagianismo, e ensinou, ao contrário, que os poderes naturais não bastavam para atingir a salvação. O livre arbítrio, embora não fosse extinto, era fraco e não podia ser usado para a salvação sem a ajuda da graça. Fausto, no entanto, rejeitava o conceito predestinador de um monergismo divino, e ensinava que a vontade humana, em virtude da liberdade ainda existente, dá o passo inicial em direção a Deus. A salvação, portanto, é realizada pela cooperação dos fatores humano e divino, e a predestinação é a mera presciência daquilo que uma pessoa decidiu livremente. A graça, para Fausto, significava a iluminação divina da vontade humana, e não, como significava para Agostinho, o poder regenerador da graça no coração.

O debate a respeito do semipelagianismo continuou século VI adentro, quando Cesário de Arles convocou o Sínodo de Orange (529). Ali, Cesário conseguiu dogmatizar vários princípios contra os semipelagianos. Ao assim fazer, porém, o Sínodo não aceitou integralmente a doutrina da graça segundo Agostinho, especialmente o seu conceito da graça divina que opera irresistivelmente nos predestinados. Em 531, Bonifácio II aprovou os atos desse Concílio, dando-lhe, assim, autoridade ecumênica. O semipelagianismo, como movimento histórico, entrou subseqüentemente em

declínio, mas a questão essencial do semipelagianismo — a prioridade da vontade humana sobre a graça de Deus na obra inicial da salvação — não caiu no esquecimento.

R. KYLE

Bibliografia. P. DeLetter, *Prosper of Aquitaine: Defense of St. Augustine*; N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*; E. Amann, "Semi-Pélagiens," *DTC*, XIV, 1796-1850; L. Duchesne, *l'Église ou VI siècle*.

SENHOR, JESUS COMO. "Jesus é Senhor" provavelmente seja a mais antiga das confissões cristãs, e penetrou nos vários atos da adoração cristã. Num trecho que por certo reflete uma liturgia batismal, Paulo escreve: "Se com a tua boca confessares a Jesus como Senhor... serás salvo" (Rm 10.9). De modo semelhante, na fórmula confessional em forma de credo, em Fp 2.11, toda língua confessará que "Jesus Cristo é Senhor". Além disso, é somente pelo Espírito Santo que a pessoa pode dizer "Jesus é Senhor" (1 Co 12.3).

É importante notar que é Jesus, Ressurreto e Exaltado, o Senhor — *i.e.*, o senhorio de Jesus é confessado pela comunidade dos crentes em virtude da Sua exaltação à destra de Deus. No seu sermão do Pentecoste, Pedro declara que a este Jesus que eles crucificaram, Deus ressuscitou e exaltou à Sua destra; e toda a casa de Israel deve saber com absoluta certeza que Deus, mediante essa exaltação, O fez Senhor e Cristo (Ap 2.36). De acordo com Paulo, Jesus como Senhor é declarado Filho de Deus com poder mediante a Sua ressurreição dentre os mortos. Não se deve entender essa verdade no sentido de o senhorio não poder ser atribuído ao ministério terrestre de Jesus, mas como simples confirmação do fato de que o significado do título na vida da igreja é ligado à Sua exaltação. Para ressaltar esse fato, fez-se muito uso do Sl 110.1 (cf. Mt 22.44 e paralelos; At 2.34-35; Hb 1.3).

Há muito tempo que os estudiosos têm debatido a origem e o significado do título. Surgiu de um contexto palestino ou helenístico? Seu significado se acha no AT, ou entre as religiões do mundo antigo? Na comunidade palestina era comum ligar "Senhor" a Javé, e veio a ser uma circunlocução para o nome divino na leitura pública das Escrituras. Na LXX, é uma tradução do termo hebraico "Adonai", uma designação para Javé. Além disso, o uso de *Maranatha* ("Vem, Nosso Senhor" ou "Nosso Senhor está vindo") em 1 Co 16.22 sugere uma antiga origem palestina. A sugestão, portanto, é que quando Jesus é chamado Senhor, trata-se de uma afirmação de que Ele é igual a Deus. Outros, mais notavelmente Wilhelm Bousset e Rudolf Bultmann, procuraram demonstrar que o título surgiu dos cultos nas comunidades cristãs helenísticas, que copiaram o título do meio ambiente grego onde "Senhor" é uma referência comum à deidade a ser adorada. Argumentaram que o título, que coloca Jesus em pé de igualdade com Deus, não poderia ter surgido do monoteísmo da Palestina, e que Jesus foi adorado pela primeira vez nessas comunidades cristãs helenísticas. Embora o debate seja excessivamente complexo, a primeira das duas explicações provavelmente deve ser preferida. O reconhecimento, até mesmo pelos inimigos de Jesus, de que Ele agia e falava com a autoridade do Senhor no AT não deve ser desconsiderado.

Sendo um título para os exaltados, "Senhor" faz referência especial à obra presente de Cristo em contraste com Sua obra anterior na terra ou com sua obra futura. A vida da comunidade é vivida sob o senhorio de Jesus (Rm 14.8). O batismo no Espírito, ou o dom do Espírito, é o ato do Senhor ressurreto que cria e estende a igreja. Mediante o Espírito, o senhorio de Jesus é exercido de tal maneira que até mesmo a obra do Espírito deve ser vista como a obra do Senhor ressuscitado. Tendo subido às alturas,

Ele tem dado à igreja sua liderança carismática para equipar Seus santos para a obra e para o aperfeiçoamento do Seu corpo (Ef 4.11ss.). A diversidade dos dons e a variedade dos serviços são a atividade singular do Senhor (1 Co 12.4-5). A capacitação da Igreja também é expressa na linguagem figurada do corpo e da cabeça empregada por Paulo, de modo que a cabeça sustenta o corpo e o mantém no rumo certo para o cumprimento do plano divino (Ef 1.22-23; Cl 1.18; 2.10). Na igreja, portanto, o Senhor ressurreto continua Seu próprio ministério começado na Encarnação.

A oração, o louvor, as ações de graças e a intercessão são realizados na igreja em virtude da presença do Senhor à destra do Pai (Rm 8.34). A igreja regozija-se no Senhor (Rm 5.11; Fp 3.1; 4.4). Todas as promessas do significado atual do ministério e do testemunho estão arraigadas no senhorio de Jesus. A promessa da vitória e a realidade presente e certa do amor de Deus fluem da Sua presença à destra de Deus (Rm 8.34-39).

A totalidade da ordem criada também está sujeita ao senhorio de Jesus. Ele é o primogênito soberano sobre a toda a criação, porque ela foi criada por meio dEle e é sustentada por Ele (Cl 1.15-16; Hb 1.3). A estrutura do texto de Cl 1.15-20 demonstra que Jesus tem com a ordem criada o mesmo relacionamento que Ele tem com Sua nova criação, a igreja. É somente assim que percebemos o significado tanto da igreja quanto da criação. É, pois, o propósito de Deus levar todas as coisas a terem em Cristo a sua plenitude (Ef 1.10).

O senhorio de Jesus sobre a história é colocado em prática através da igreja e da sua proclamação. Em virtude do Seu senhorio, a igreja está livre para viver no mundo como serva. Estando livre da necessidade do poder e das realizações, porque a vitória já foi garantida, a igreja funciona em termos de fidelidade e obediência, sabendo que é Deus quem dá o crescimento (1 Co 3.6), e que a vitória contra a morte, como o último inimigo, é uma certeza à luz da vitória de Cristo (1 Co 15.25-26). O dom da libertação é o meio através do qual a igreja dá testemunho do seu Senhorio. Todos os dias, a igreja toma a sua cruz. O mesmo pode ser dito a respeito da fraqueza da igreja. No Apocalipse, a besta tem licença para guerrear contra os santos e vencê-los (Ap 13.7), mas o capítulo final inverte a situação. A estultícia da igreja também dá testemunho do senhorio de Jesus, posto que é pelo paradoxo que a igreja prospera. O testemunho de Paulo a respeito dele mesmo é verdadeiro para a igreja: quando ela é fraca, então é forte (2 Co 12.10).

A conseqüência da reflexão da igreja sobre o senhorio de Jesus foi estabelecer — a despeito da ameaça que talvez tenha sido para o compromisso monoteísta — a unicidade de Jesus como Deus. Conforme declarou L. Goppelt: "Ele foi incorporado na singularidade de Deus". Dessa maneira, um título cujo impacto básico é asseverar o poder e a autoridade atuais de Jesus na igreja e no mundo leva a igreja a reconhecer que a autoridade é a autoridade direta de Deus, e que Jesus não é mero intermediário. Jesus, como Senhor, fala não somente da Sua obra como também da Sua Pessoa, fato que fica claro na maneira de os escritores do NT empregarem o AT. Assim, vemos a preeminência do "nome" de Jesus (*e.g.*, Fp 2.9-10; At 2.38). Durante Seu ministério terrestre, Seu senhorio é obscurecido pelo fato de Ele Se transformar em Servo Redentor, mas depois da Sua ressurreição Ele é abertamente declarado como Aquele que sempre tem sido — um só com Deus, no Seu poder e na Sua Pessoa.

R. W. LYON

Veja também JESUS CRISTO; TRINDADE; CRISTOLOGIA; DEUS, DOUTRINA DE.

Bibliografia. W. Pannenberg, *Jesus — God and Man*; A. E. J. Rawlinson, *The NT Doctrine of the Christ;* H. E. W. Turner, *Jesus: Master and Lord*; P. Toon, *Jesus Christ Is Lord*; E. Schweizer, *Lordship and*

Discipleship; O. Cullmann, *The Christology of the NT*; R. J. Knowling, *The Testimony of St. Paul to Christ*; W. Foerster e G. Quell, *TDNT*, III, 1039ss.; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*.

SENSUS DEITATIS, SENSUS DIVINITATIS. Termo usado por Calvino para descrever o conhecimento inato que o homem tem de Deus. Calvino argumenta que Deus, como Criador, revelou-Se universalmente ao homem, tanto na natureza como na consciência humana. Esta última é uma percepção essencial inculcada na mente humana pelo Criador. Ela assume duas formas: a consciência e a percepção (*sensus*) da deidade (também chamado "a semente da religião"). A percepção da deidade não é uma mera capacidade para o conhecimento de Deus, nem é o produto da reflexão sobre a revelação natural. É uma intuição imediata da existência e da majestade do único Deus verdadeiro, a qual, embora tenha sido obscurecida pela pecaminosidade humana, nunca poderá ser completamente erradicada. Os efeitos dessa percepção são vistos na universalidade dos fenômenos religiosos e no medo servil de Deus que está presente até mesmo nos mais infames dos pecadores.

A relevância do senso da deidade é que o homem não pode fugir de Deus e, portanto, é considerado responsável pela revelação dada, e indesculpável pela rejeição dela. Por outro lado, esse conhecimento não servirá como fundamento para construir uma teologia cristã. O efeito do pecado é tão universal que, embora Deus tenha semeado em todos os homens a semente da religião, praticamente não existe quem fomente o crescimento dessa semente, e nenhum em quem ela venha a frutificar sem ajuda externa. A cegueira, a vaidade e a obstinação dos homens combinam-se de tal maneira que eles, na melhor das hipóteses, não adoram a Deus, mas uma invenção e sonho do seu próprio coração.

D. G. DUNBAR

Veja também REVELAÇÃO GERAL.

Bibliografia. J. Calvino, *Institutas* 1.3-5; B. A. Demarest, *General Revelation*; E. A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*.

SENTENÇAS. Uma tentativa de tornar as crenças da fé parcialmente razoáveis dentro da estrutura de *Fides quaerens intellectum* (a fé buscando o entendimento). A noção das sentenças teve sua origem nos escritos dos pais cristãos primitivos que procuravam explicar de modo disciplinado e autorizado as várias verdades que emanam das Sagradas Escrituras como a Palavra de Deus. As sentenças do período medieval procuravam organizar mais claramente os pensamentos dos pais da igreja.

As sentenças tratam tanto do dogma como da moralidade, visto que essas duas áreas do pensamento eram consideradas centrais para o entendimento e a prática da fé. Havia várias formas de sentenças, que dependiam das escolhas de um determinado autor em relação às doutrinas do cristianismo.

Anselmo de Laon escreveu um conjunto muito complexo de sentenças no século XII. O famoso, ou infame, Abelardo escreveu uma coletânea muito complexa e sofisticada de sentenças. *Sic et Non* é sua obra clássica a respeito dos conceitos afirmativos e negativos sobre as questões dogmáticas e morais do cristianismo. Hugo de S. Vitor também escreveu uma série interessante no século XII, mas a maioria dos peritos concorda que as sentenças de Pedro Lombardo eram as mais interessantes e incomuns do período.

A maioria das sentenças examina a criação do universo, com ênfase especial no homem e seu livre arbítrio em relação ao pecado original. A encarnação de nosso Senhor Jesus Cristo também é examinada longamente, com referência especial à Sua influência sobre os sacramentos como expressões da Sua graça. Deus Trino e Uno também é investigado pormenorizadamente.

A maioria dos estudantes medievais estudava as sentenças assiduamente, a fim de obterem os seus graus universitários. Os estudantes costumavam considerar Pedro Lombardo como o mestre das sentenças. Se um estudante conhecesse bem as sentenças, era considerado possuidor da verdade a respeito das questões teológicas.

T. J. GERMAN

Veja também PEDRO LOMBARDO.

SEPARAÇÃO. Uma referência ao estilo de vida do cristão. Depois de o cristão ter sido redimido e regenerado pelo Senhor, sua vida deve ser diferente daquela do mundo não-cristão. Certas ações, atitudes e pensamentos devem ser diferentes daquilo que eram anteriormente e da conduta do mundo. A santidade, e não o mal, deve ser a característica da vida do crente. A separação, por si só, é o aspecto negativo da santificação.

O Ensino Bíblico. Numerosos ensinos das Escrituras apóiam a idéia da separação. O povo de Israel foi relembrado de que era o povo escolhido de Deus, e que Ele era um Deus santo que exigia que eles vivessem de modo similar. Não deviam ocupar-se com as práticas das nações ímpias ao seu redor. Realmente, a palavra mais comum para "santo" é a que significa separado, consagrado para um uso específico, mas também afastado das coisas contaminadas.

No AT, o povo de Israel devia praticar a separação da vida de várias maneiras. Não deviam, por exemplo, ocupar-se com práticas religiosas das nações pagãs vizinhas, a saber: oferecer seus filhos como sacrifícios, praticar várias maneiras de adivinhação e consultar médiuns, feiticeiras e coisas afins (Dt 18.9-14). Não deviam fazer casamentos mistos com essas nações ao seu redor, por causa do perigo de virem a adotar as práticas religiosas estrangeiras. Deviam, também, abster-se de comer certos alimentos impuros ou cerimonialmente proibidos (Lv 11). Certos objetos e pessoas em certas condições (*e.g.*, no caso da infecção pela lepra) eram impuros e não deviam ser tocados (Lv 12-15).

No NT, a ênfase recai ainda mais fortemente no fato de Deus ter chamado o Seu povo para ser único, sem igual, selecionado por Ele para ser Seu templo onde Ele habitará. A ênfase dada a essa escolha (1 Pe 2.9), ao Senhor (Cl 1.10) e à vocação (Ef 4.1) passa, então, a ser aplicada em termos da abstenção das paixões da carne (1 Pe 2.11), de despir-se da velha natureza e das práticas dos gentios (Ef 4.17-32) e dos atos maus próprios da velha natureza (Cl 3.5). Repetidas vezes, apresenta-se o argumento de que agora são novas criaturas, que pertencem ao Senhor, e que têm o Espírito Santo habitando dentro delas. Devendo, portanto, comportar-se de acordo com esse novo princípio.

Há um conflito entre essa nova natureza ou a vida no espírito, e a velha natureza ou carne que ainda habita na pessoa depois da regeneração. Paulo retrata em termos vívidos a luta na qual ele pratica o mal que não quer cometer, e não pratica o bem que deseja (Rm 7.21-25). Há listas inteiras de atividades que não são o fruto do Espírito, mas as obras da carne (Gl 5.19-21). Essas, o crente deve evitar. Paulo chega mesmo a dizer que aqueles que praticam tais coisas não herdarão o reino de Deus.

No entanto, algumas ações não podem ser classificadas como certas ou erradas

pelo simples consultar de uma lista. Nesse caso, o crente orientado pelo Espírito terá que medi-las de acordo com certos princípios: se podem ser praticadas para a glória de Deus (1 Co 10.31); se podem ser praticadas em nome de Cristo, em Seu benefício e com a invocação da Sua bênção (Cl 3.17); se isso é o que Cristo provavelmente faria (1 Jo 2.6); se isso trará uma contribuição positiva para o bem-estar espiritual dos outros (1 Co 10.23-30).

Às vezes a separação tem sido tratada como uma questão de atos externos; assim foram compiladas listas de atividades proibidas. Embora a separação inclua esse aspecto, também vai além. Jesus estendeu a lei ao indicar a importância dos pensamentos e das atitudes (Mt 5.17-30). Muitos dos pecados da carne contra os quais Paulo fala não são principalmente pecados físicos ou do corpo; pelo contrário, são pecados da atitude ou do espírito (*e.g.*, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, inveja). Seu apelo aos crentes no sentido de não se conformarem com o mundo fala da renovação das suas *mentes* (Rm 12.1-2). É o amor do dinheiro, e não a possessão dele, que é raiz de todos os males (1 Tm 6.10). Não devemos amar o mundo, nem as coisas que estão no mundo (1 Jo 2.15). É possível, portanto, viver uma vida que é muito separada na sua ação, mas muito mundana ou não separada no que diz respeito às atitudes. Parece que essa era a situação real dos fariseus (Mt 23). Não basta perguntar o que a pessoa deve ou não deve fazer, mas por que o faz.

A Separação Secundária. Aquilo que a pessoa faz e pensa individualmente a respeito de certas coisas errôneas e más pode ser chamado de separação primária. Pergunta-se também se a pessoa deve separar-se das demais pessoas que não são coerentemente cristãs. Essa, pois, é a separação secundária.

Há várias injunções bíblicas que ordenam a prática desse tipo de separação. Paulo fala em evitar os maus casamentos com os descrentes (2 Co 6.14). O crente deve retirar-se do meio deles, manter-se separado e não tocar em coisas impuras (v.17). O apóstolo fala, também, em notar bem aqueles que provocam divisões e escândalos — aqueles que, em outras palavras, se ocupam com certas obras da carne — e em afastar-se deles (Rm 16.17). Ordenou que a igreja em Corinto expulsasse do seu meio a pessoa imoral e iníqua que estava vivendo em pecado (1 Co 5.13), e a entregasse a Satanás para a destruição da carne (v. 5). Deviam separar-se de tais pessoas, pela prática da disciplina eclesiástica ou expulsando-as da igreja. Saber exatamente qual é a gravidade do pecado que exige semelhante atuação tem sido assunto de debate durante muito tempo na igreja. Agostinho e os donatistas tiveram uma disputa importante sobre essa questão no começo do século V. Sempre há uma tensão entre o desejo de conservar a pureza da igreja e o desejo de procurar reconciliar a pessoa com Cristo.

Deve-se notar que, em certos casos, há algo que poderia até mesmo ser chamado uma separação terciária: por exemplo, alguns daqueles que se recusam a cooperar com Billy Graham, não porque esse ministério seja pecaminoso, nem sequer porque seriam colocados em contato com alguns que não têm padrões suficientemente altos, mas porque Billy Graham, que pessoalmente pratica a separação primária, não está separado de certas outras pessoas que não praticam a separação nas suas próprias vidas. Devem, portanto, evitar Billy Graham, por causa das pessoas com quem ele se associa.

A Separação Eclesiástica. O que se diz de uma situação em que o cristão faz parte de uma minoria dentro de uma congregação ou denominação eclesiástica? Nesse caso, a disciplina não pode ser administrada ao crente, visto que os cristãos verdadeiros e separados são uma minoria. O que acontece então? Quando um cristão ou uma congregação deve separar-se de uma congregação ou comunhão eclesiástica? Essa

é uma questão de separação *eclesiástica*. Há argumentos a favor e contra a permanência na comunhão.

As razões que favorecem a separação: (1) A Bíblia declara nitidamente que a heresia não deve ser tolerada (Gl 1.8-9; 2 Tm 3.5; Tt 3.10-11; 1 Jo 4.1ss.; 2 Jo 7-11; Ap 2.14). (2) A pessoa que permanece compartilha da culpa da organização. (3) Permanecer parece ser uma aprovação tácita do mal e até mesmo uma recomendação dele. (4) O mordomo fiel não dá seu dinheiro para ajudar a sustentar ministérios cristãos que não são inequivocamente cristãos.

Os argumentos que favorecem permanecer no grupo: (1) Ao permanecer, a pessoa tem a oportunidade de influenciar, e até reformar o grupo e ganhá-lo de volta. O abandono do grupo maior classifica-o como perda. (2) A separação freqüentemente leva a mais cisões que fragmentam o corpo de Cristo de modo ainda pior. (3) O testemunho que a igreja oferece ao mundo é mais forte quando ela é unida, do que quando provoca escândalo por causa da sua incapacidade de cooperar.

Cada crente terá de buscar a orientação do Espírito Santo para chegar às conclusões que determinarão suas próprias convicções. Todos parecem concordar que se alguém for proibido de sustentar crenças ou de praticar ações ordenadas pelo Senhor, ou se o evangelho não estiver sendo pregado nem permitido, forçosamente deverá haver separação. Aqueles que recomendam a permanência dentro do grupo, no entanto, enfatizam o ministério da recuperação, enquanto aqueles que defendem a separação ressaltam uma solução cirúrgica.

Embora os cristãos tenham suas diferenças em alguns aspectos quanto à natureza e às áreas apropriadas da separação, concordam que a motivação tem sua origem no fato de pertencerem ao Senhor. No AT havia lugares, edificações, artigos e dias que eram santos por serem separados para o uso exclusivo do Deus Santo. E no NT, esse Deus habita, não em templos feitos por mãos humanas, mas nos cristãos (1 Co 3.16; 6.19). E eles desejarão que suas vidas sejam puras e limpas, apropriadas para Sua habitação e uso.

M. J. ERICKSON

SEPARAÇÃO CONJUGAL. A dissolução legal, total ou parcial, de um casamento. Algumas seções da igreja cristã têm proibido o divórcio com direito a um novo casamento (divórcio *a vinculo*), embora tenham reconhecido o desquite, a separação legal "de leito e mesa" (*a thoro et mensa*) como algo permitido em algumas circunstâncias de colapso do casamento. Parece ter sido esta a opinião da maioria dos primeiros pais. A Igreja de Roma não reconhece o divórcio, mas permite o desquite sem direito a um novo casamento. Na lei canônica da Igreja Anglicana de 1603, só há regulamentos para o "divórcio" no sentido da separação *a thoro et mensa*, e "as partes assim separadas viverão em castidade e continência; e nenhuma delas, enquanto a outra estiver viva, casar-se-á com outra pessoa". Se, porém, os cânones revisados por Cranmer propostos em 1553 (*Reformatio Legum Ecclesiasticarum*) tivessem chegado ao Compêndio das Leis da Igreja, teriam permitido o divórcio *a vinculo* por uma variedade de motivos. Diferentes partes da Igreja Anglicana tendem a seguir um ou outro desses pontos de vista em diferentes ocasiões. As igrejas não-conformistas, no entanto, bem como as igrejas ortodoxas orientais, reconhecem o divórcio *a vinculo*.

É extremamente improvável que a separação legal de leito e mesa, sem direito a um novo casamento, tenha sido conhecida pelos escritores do AT ou do NT. Em Dt 24, há referência ao divórcio com direito (restrito) ao novo casamento. A matéria sinótica sobre o divórcio tem sido interpretada de várias maneiras. Há aqueles que acreditam

que Jesus está revogando a lei deuteronômica e ensinando um conceito radicalmente mais rigoroso, a saber, que todo o divórcio é proibido, mas a separação sem direito a um novo casamento pode ser permitida "por causa de relações sexuais ilícitas" (Mt 19.9). Outros acreditam que Jesus realmente está falando a respeito do divórcio a *vinculo*. Alguns, também querem encontrar apoio bíblico para a separação legal (desquite) sem o novo casamento no ensino de Paulo em 1 Co 7.10-11: "Ora, aos casados, ordeno, não eu mas o Senhor, que a mulher não se separe do marido (se, porém, ela vier a separar-se, que não se case, ou que se reconcilie com seu marido); e que o marido não se aparte de sua mulher". O ponto principal do ensino de Paulo aqui, como também em Rm 7.1-3, é a regra divina para a permanência do casamento; à luz disso, todas as separações e todos os divórcios devem ser classificados como errados. A concessão em 1 Co 7.10 ("se, porém, ela vier a...") parece ser mais um reconhecimento de que o ideal divino nem sempre é observado, e que os fracassos devem ser levados em conta na legislação, e não uma autorização para uma separação sem o divórcio *a vinculo*.

D. J. ATKINSON

Veja também DIVÓRCIO; CASAMENTO, TEOLOGIA DO; NOVO CASAMENTO.

SEPTUAGÉSIMA. O primeiro dos três domingos anteriores à Quaresma. A septuagésima, a sexagésima e a qüinquagésima são os nomes tradicionalmente atribuídos no calendário da Igreja Cristã Ocidental aos três domingos que antecedem a Quaresma. Surgem (de modo um pouco inconsistente) do fato de que a qüinquagésima caía literalmente cinqüenta dias antes da Páscoa; obviamente, tem sido conveniente, embora incorreto, chamar os domingos antecedentes de sexagésima e septuagésima, respectivamente; os nomes são conhecidos desde o século VIII. O *Livro de Oração Comum* de 1662 acrescentou o subtítulo "ou o terceiro domingo antes da Quaresma".

D. H. WHEATON

Veja também ANO CRISTÃO; QUARESMA.

Bibliografia. A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year.*

SER. Considerada a propriedade mais geral que tudo quanto existe tem em comum. Na antiga filosofia grega, o ser geralmente era colocado em contraste com o vir-a-ser ou a mudança. O ser era associado à perfeição, e a perfeição era imutável, visto que qualquer mudança seria para pior. Parmênides sustentava que o mundo não se alterava, e que a alteração aparente era apenas uma ilusão.

Aristóteles sustentava que o ser e a unidade não podiam ser gêneros. Seguindo esta indicação, outros têm argumentado que "haver" deve ser entendido de modo diferente quando é aplicado a objetos que pertencem a categorias diferentes. Além disso, Aristóteles insistia que dizer que algo "é", não é acrescentar coisa alguma à sua descrição. A partir dessa discussão, surgiu a doutrina medieval dos transcendentais. Aquino identificava "ser", "um", "verdade", "coisa", "algo" e "bom" como conceitos que transcendiam as categorias e se aplicavam a tudo. Estes transcendentais são freqüentemente incluídos entre os termos sincategoremáticos — termos que expõem as propriedades dos seres como tal, idéia que teve sua origem em Aristóteles, que pensava tratar-se de questão metafísica.

Não é incomum distinguir entre vários tipos de seres. O ser é contrastado com

subsistência e outras noções. Alexius Meinong, por exemplo, sustentava que objetos materiais no tempo e no espaço, bem como sombras e campos de gravidade no tempo e no espaço, *existem*. Universais, números, seres fictícios ou imaginários (*e.g.*, unicórnios) não existem nem subsistem, mas possuem *sosein*, que literalmente significa "ser assim" ou essência. Outros insistem que estes últimos itens *subsistem*. Ou seja: têm existência em algum sentido, e não podem ser reduzidos a meras palavras, como alegam os nominalistas.

A discussão dos objetos fictícios e não-existentes relaciona a metafísica à lógica filosófica. Gotlieb Frege e Bertrand Russell procuraram um meio de lidar com tais objetos na linguagem da lógica do predicado de primeira ordem. Desenvolviam teorias a respeito de nomes logicamente apropriados e descrições definidas. W. V. O. Quine examinou o compromisso metafísico da lógica formal e concluiu que "ser é ser o valor de uma variável".

A discussão do ser tem tido relevância no campo da teologia. O argumento ontológico levanta a questão de a existência ser, a rigor, um predicado ou uma propriedade. Aristóteles, bem à parte deste argumento, insistiu que não era. Descartes, por outro lado, argumentou que a existência deve ser uma perfeição e usou este argumento para comprovar a existência de um ser mais perfeito, que é Deus. A pressuposição de que a existência era um predicado foi severamente criticada por David Hume e Imanuel Kant. Dizer que algo existe nada acrescenta à sua descrição. Os lógicos modernos têm seguido Aristóteles, Hume e Kant. Para expressar a existência ou o significado existencial, usa-se o quantificador existencial.

À medida que a teologia natural se desenvolvia na parte final da Idade Média, a natureza do ser veio a ser uma questão central. Deus era pura realidade, e, como tal, era imutável. Era um ser necessário, ou seja: Deus não precisa de nada fora do Seu próprio Ser para a Sua existência. Por outro lado, todos os outros seres são seres contingentes. Isto quer dizer que dependem de algo ou de alguém para a sua existência. Esta distinção torna-se fundamental para o argumento cosmológico. Este agrupamento foi desenvolvido em duas direções. Como argumento causal, diz-se que um ser contingente precisa de uma causa prima e necessária, senão, o resultado é uma regressão infinita. Como argumento de contingência, sustenta-se que um ser contingente permanece inexplicado se não houver referência a um ser necessário que não precisa de explicação alguma.

As objeções ao argumento cosmológico são que uma regressão infinita não é intelectualmente inaceitável, que a idéia de um ser necessário é inconsistente ou incoerente, e que outros seres ou causas contingentes realmente explicam seres contingentes.

Na teologia moderna, o conceito do ser seguiu um curso bem diferente. Paul Tillich insistiu que Deus tende a Se tornar um ser entre outros. No final, Deus é reduzido a um modo de falar a respeito da existência e dos ideais humanos, fazendo com que Ele seja indigno de fé e dispensável. Esta é a essência do ateísmo para Tillich. Deus é "o ser em si" ou "o fundamento do ser". Como tal, o Deus de Tillich é "o Deus além do Deus do teísmo". Este conceito de Deus tem sido criticado como perigosamente próximo do panteísmo, e tão obscuro que desaparece nas profundezas da especulação filosófica.

Na teologia do processo há uma tentativa de sintetizar a antiga antítese entre o ser e o vir-a-ser. Pensa-se que Deus é dipolar ou bipolar. O polo estático dá o alvo e potencialidade subjetivos aos objetos na realidade. O polo dinâmico está em constante vir a ser. Através dele, Deus apreende o processo, tomando para Si os valores deixados pelo perecimento dos objetos.

P. D. FEINBERG

Bibliografia. É. Gilson, *Being and Some Philosophers* e *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*; P. T. Geach, "Form and Existence," in *Aquinas*, ed. A. Kenny; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*.

SERMÃO DA MONTANHA. A dissertação de Jesus em Mt 5-7, que contém a síntese do Seu ensino ético. O sermão mais breve, mas paralelo, em Lc 6.20-49 é usualmente chamado o Sermão da Planície, por causa da descrição diferente da localidade. Nenhum outro corpo do ensino de Jesus tem desfrutado uma influência tão ampla, nem tem sido examinado tão intensamente. Sua singularidade deriva não somente do seu impacto como um todo, mas também do fato de algumas das suas partes terem alcançado categoria clássica por si.

O sermão tem sido chamado de várias maneiras, desde "o cristianismo essencial" até "o manifesto de Cristo", mas é melhor considerá-lo como o auge das exigências éticas de Jesus para Seus discípulos, por estar próximo o reino. Visto que Mateus retrata Jesus sentado na posição de um rabino que ensina os seus discípulos, o termo "sermão" é infeliz, embora seja inevitável a essas alturas.

Contextos do Sermão. *Mateus:* (1) Estrutura. O corpo da matéria em Mateus está organizado em redor de cinco discursos de Jesus, cada um dos quais terminando com uma fórmula tradicional que começa assim: "Quando Jesus acabou..." O sermão é o primeiro desses discursos e, ligado com a seção narrativa que se segue nos caps. 8-9, forma uma caracterização do ministério inicial de Jesus na Galiléia. Algumas das bem-aventuranças têm ais correspondentes no cap. 23, ao passo que em Lucas estes aparecem no sermão propriamente dito.

(2) Teologia. O sermão encaixa-se bem na teologia de Mateus em vários aspectos, especialmente nos paralelos com o Pentateuco e na ênfase no reino. O versículo inicial relembra declarações do começo de Gênesis, e quando Mateus apresenta a vida de Jesus antes de tornar-Se adulto, certas semelhanças com Moisés são bem notáveis. O sermão tem como seu cenário uma montanha, e Jesus vem cumprir a lei (5.17) e Se coloca como o intérprete do Seu verdadeiro significado nas antíteses do cap. 5. O tema do reino combina-se com o da justiça em 5.20 e 6.33, mas a sua importância é vista acima de tudo nas bem-aventuranças, que começam e terminam com uma promessa do reino, o que indica que esse é o enfoque predominante delas.

Os Evangelhos Sinóticos. Várias tentativas para colocar o sermão no seu lugar exato dentro do ministério de Jesus têm se revelado problemáticas, mas ele certamente pertence ao início. É evidente que tem alguma relação com o Sermão da Planície em Lucas, especialmente por causa da concordância geral quanto à ordem da matéria paralela. A maior diferença é a ausência, em Lucas, do contexto judaico palestino ou veterotestamentário para os ditos e todo o bloco da matéria em que o ensino de Jesus é contrastado com parte do judaísmo contemporâneo (5.17-6.18). Das várias explicações acerca do relacionamento entre os dois sermões, a mais satisfatória é que representam duas ocasiões diferentes de ensino, que refletem versões diferentes de um discurso pronunciado por Jesus em várias ocasiões, mas adaptados a cada situação. Esse conceito leva em conta alguma atividade de redação em Mateus, mas atribui ao próprio Jesus o sermão básico conforme chegou até nós.

O NT como um Todo. A posição do sermão no desenvolvimento da teologia do NT pode ser vista à luz dos extremos que são comumente percebidos — Tiago e Paulo. Há mais paralelos estreitos entre o sermão e Tiago do que com qualquer outro escrito do NT, e os dois pertencem à tradição da Sabedoria. Por causa da crença generalizada de que Paulo e Jesus, no sermão, ensinavam a justiça pela fé em contraste com a justiça

pelas obras, os dois — Tiago e Paulo — são freqüentemente considerados em extremos teologicamente opostos.

Avaliação Teológica. *Seções Famosas.* Três partes do sermão têm exercido bastante influência, por si só, sobre a consciência e a liturgia cristãs. As bem-aventuranças têm o reino como seu tema primário, mas também introduzem outras enfâses do sermão. Em contraste com sua natureza consoladora em Lucas, assumem em Mateus o caráter de exigências éticas, e a ênfase das próprias bênçãos é escatológico. A versão do Pai Nosso em Mateus é poética, com bela simetria, e tem influenciado consideravelmente a liturgia cristã. Jesus a usa como uma ilustração da necessidade da simplicidade na oração, e algumas das suas palavras sugerem os princípios do mútuo perdão que daria em seqüência. A Regra Áurea (7.12) leva ao ápice os ensinamentos anteriores do sermão acerca dos relacionamentos entre as pessoas. Os intérpretes dessa regra ressaltam com freqüência o modo positivo de Jesus formular o princípio, em contraste com o modo negativo adotado por outros grandes ensinadores religiosos. No contexto geral do pensamento de Jesus, a Regra Áurea é a Sua maneira de expressar Lv 19.18b, que Ele chama, em outro lugar, de o segundo grande mandamento (Mt 22.39), porque vê ambos como a síntese da Lei e dos Profetas.

Passagens Difíceis. Vários dos preceitos de Jesus são apresentados numa forma tão absoluta que muitos intérpretes têm duvidado da aplicabilidade do sermão para o cristão comum. Tolstoi, por outro lado, embora não tivesse reconhecido que Jesus usou técnicas tais como a hipérbole, achou aqui máximas que a pessoa séria deve observar literalmente. Certamente a pessoa que destrói um olho ou uma mão literalmente (5.29-30) não solucionou o seu problema, porque ainda lhe sobrou outro. A hipérbole aqui serve para sublinhar a urgência de uma ação radical para remover a causa de uma tentação. O fato de Jesus ter proibido o julgamento (7.1) tem levado alguns a concluir que o cristão não pode ser juiz nem participar de um júri; Ele, no entanto, não está atribuindo à palavra um significado jurídico, mas falando a respeito de julgar as pessoas nos seus relacionamentos com os outros. A proibição contra os juramentos (5.34) tem levado alguns a se recusarem a prestar juramentos até mesmo na corte, mas as palavras de Jesus são mais bem entendidas no contexto do complexo sistema rabínico de estratagemas que excluíam a honestidade simples nos negócios pessoais. O próprio Jesus prestou um juramento (Mc 8.12). Finalmente, o princípio da não-resistência (Mt 5.39) tem sido aplicado até mesmo à força militar e policial, enquanto, de novo, Jesus o relaciona aos tratos entre uma pessoa e outra.

Sua Influência e Interpretação. *Sua Influência.* Desde o século II, nenhum trecho das Escrituras de tamanho semelhante tem exercido tão grande influência quanto o sermão. No período pré-niceno, passagens desse discurso eram citadas ou aludidas mais do que qualquer outra parte da Bíblia. Até hoje, essas palavras ainda desafiam profundamente tanto os cristãos como os não-cristãos. Levaram Tolstoi a mudar totalmente a sua teoria social, e influenciaram Gandhi no desenvolvimento do uso da não-violência como uma força política. Até mesmo Nietzsche, que tinha objeções contra os ensinos do sermão, não os desconsiderou.

História da Interpretação. A natureza impressionante do sermão tem produzido vários esforços divergentes para explicar, ou até mesmo desfazer com explicações, as palavras de Jesus. Uma das abordagens entende que Jesus ensina a justiça através da obediência que não pode ser conciliada com Paulo. Os anabatistas não foram tão longe, mas insistiram que as palavras de Jesus são tão absolutas que a obediência a elas exclui os cristãos da participação de certas instituições sociais e políticas. Bonhoeffer reagiu contra aqueles que queriam analisar e interpretar o sermão sem praticá-lo. Deve ser posto em prática, mas o poder para assim fazer vem somente da

cruz. Lutero procurou evitar aquilo que considerava serem os extremos tanto dos romanos como dos anabatistas, e ressaltava a obrigação de guardar os mandamentos do sermão. O protestantismo liberal considera que o sermão é o coração do evangelho e o programa de Jesus para reformar a sociedade.

Outros procuram limitar a aplicabilidade do sermão. O conceito luterano predominante, embora não fosse do próprio Lutero, é que o sermão representa um ideal impossível que não pode ser realizado, de modo que sua função é demonstrar ao homem que ele é insuficiente, e prepará-lo, assim, para aceitar o evangelho. A posição que às vezes é chamada "existencial" entende que Jesus está procurando transformar atitudes, e não ações. A interpretação católica medieval chamava esses preceitos de "conselhos evangélicos" para os poucos que procuram a perfeição, ao invés de mandamentos para todos os cristãos. Duas abordagens limitam a plena aplicabilidade do sermão ao irromper do reino, mas com resultados diferentes: Schweitzer via Jesus primariamente como um personagem escatológico, e, portanto, cunhou o termo "ética interina" para enfatizar que as exigências rigorosas do sermão podiam ser aplicáveis somente aos tempos de grande tensão, imediatamente antes de Deus introduzir o Seu reino, evento este que nunca ocorreu, de modo que o sermão não se aplica a nossa situação moderna. Os dispensacionalistas também limitam o enfoque do sermão ao reino, de modo que, para eles, os ensinos de Jesus serão aplicáveis somente no futuro, quando vier esse reino.

O Significado do Sermão. Jesus termina o sermão estabelecendo certas exigências que dizem respeito diretamente à salvação ou perdição da pessoa. Divide a humanidade em três classes: aqueles que (1) O seguem (7.13-14, 17, 21, 24-25), (2) não O seguem (vv. 13-14, 26-27), e (3) fingem segui-lO (vv. 15-20, 21-23). Para ser salva, a pessoa deve realmente seguir os ensinos do sermão, mas Jesus não diz que precisam ser cumpridos com perfeição. Os salvos são aqueles que aceitam o sermão e realmente procuram dirigir suas vidas segundo seus preceitos; os perdidos são aqueles que fingem seguir, ou que rejeitam esses ensinos. Há diferença entre esse conceito e o homem da fé segundo Paulo? Paulo não ficou escandalizado pela idéia de que a pessoa pode viver do jeito que quer? A pessoa que coloca a sua fé em Jesus segue-O resolutamente. Assim ensinam Jesus e Paulo. A mera profissão de fé, sem que haja um seguir, garantirá a condenação da Sua parte: "Nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, os que praticais a iniqüidade" (v. 23). Um aspecto lastimável de boa parte do cristianismo após a reforma tem sido a interpretação de Jesus à luz de Paulo, ao invés do contrário. Uma das contribuições de Bonhoeffer ao considerar esse sermão tem sido sua insistência em ler Paulo à luz de Jesus e, portanto, sua ênfase na necessidade de *praticar* o sermão. Não se exige perfeição, provê-se ajuda, mas o verdadeiro discípulo continua sendo "aquele que faz a vontade do Pai" (v. 21).

G. T. BURKE

Veja também REGRA ÁUREA; JESUS CRISTO; LOGIA, PALAVRAS DE JESUS; ORAÇÃO DO SENHOR; PARÁBOLAS DE JESUS.

Bibliografia. Agostinho, *Our Lord's Sermon on the Mount*; M. Lutero, *The Sermon on the Mount;* H. C. Mc Arthur, *Understanding the Sermon on the Mount*; W. S. Kissinger, *The Sermon on the Mount; A Dictionary of the Bible,* vol. extra, 1-45; K. Grayston, *IDB*, IV, 279-89; G. Friedlander, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*; C. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*; D. Bonhoeffer, *O Discipulado*; A. N. Wilder, *IB*, VII, 155-64; J. Jeremias, *O Sermão da Montanha*; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* e *The Sermon on the Mount*; R. M. Grant, "The Sermon on the Mount in Early Christianity," *Sem* 12:215-31; R. Guelich, *The Sermon on the Mount*; J. R. W. Stott, *A Mensagem do Sermão*

do Monte.

SERVO DO SENHOR. A expressão *'ebed yhwh*, "servo de Javé", designa adoradores dedicados, como Abraão (Sl 105.6), ou outros que cumpriam os propósitos de Deus, como Nabucodonosor (Jr 25.9). Mas o "Servo de Javé" preeminente aparece quando Isaías consola Israel, devastado por Senaqueribe em 701 a.C. Vinte vezes em Is 40-53 o *'ebed yhwh* é profetizado como se fosse já vividamente presente, ouvindo e falando.

A identidade do servo varia. Às vezes refere-se à nação inteira: "Israel, meu servo" (41.8), embora ela seja pecaminosamente surda e cega (42.19). Nos "cânticos do Servo" em Isaías (42.1-7; 49.1-9; 50.4-9; 52.13-53; e provavelmente 61.1-3), no entanto, esse significado nacional desaparece e é substituído por um Servo *justo* que restaura Jacó (49.5). A crítica superficial, portanto, tem questionado se os cânticos de Isaías são autênticos. Mas Isaías reconhecia um remanescente piedoso (10.20-22), que incluía seu círculo profético (44.26; 8.16). Nos cânticos, porém (a não ser em 49.3), o Servo não pode ser o remanescente coletivo, mas somente um indivíduo. Pela sua descrição objetiva, ainda (42.1), não pode ser o próprio Isaías. A referência futura (52.13) demonstra que o Servo não pode ser Moisés, nem o Deus Tamuz (!) que morre, nem o rei realizando um culto ritualista, nem qualquer líder do passado. Finalmente, seu caráter impecável (53.9) e a grandeza da sua obra (42.4) excluem sua equiparação com qualquer futuro líder meramente humano, tal como Jeoaquim ou Zorobabel. O NT (Jo 12.38, 41; At 8.32-35) especifica Jesus Cristo como a única concretização do Israel ideal, a realização final do remanescente (Is 49.6).

A missão do Servo é (1) a de um profeta que nasceu humanamente (Is 49.1-2; cf. Jr 1.5), revestido pelo poder do Espírito Santo de Deus (Is 42.1; 61.1; Lc 4.21), com um ministério não autoritário (Is 42.2-3; Mt 12.18-21). (2) Ele sofre vicariamente e carrega as aflições dos outros (Is 53.4; cf. as curas operadas por Cristo, Mt 8.17). (3) Encontrando incredulidade (Is 53.1), Ele fica sujeito ao opróbrio (Is 49.7; 50.6; Mt 26.67; 27.26). (4) Condenado como criminoso, Ele entrega a Sua vida, sendo castigado pelos pecados dos outros (Is 53.5-8; 1 Pe 2.22-25), pois Deus fez da Sua alma um *'āšām* ("oferta pela culpa") sacerdotal (Is 53.10). Ele, na expiação, "asperge muitas nações" (Is 52.15; Hb 12.24; 1 Pe 1.2). (5) O Servo cumpre dessa maneira o beneplácito de Deus, é sepultado honrosamente com os ricos (Is 53.9-10; Mt 27.57) e é ressuscitado na glória (Is 53.10, 12). (6) Seu sacrifício divino justifica a muitos (v. 11), e também é eficaz para os gentios (Is 42.6; Lc 2.32). (7) Ele estabelece a justiça definitiva na própria terra (Is 42.4; Rm 15.21). (8) O Servo torna-Se, portanto, a encarnação da aliança redentora, ou testamento, de Deus (Is 42.6; 49.8), e a torna eficaz mediante a Sua morte, e na Sua própria vida ressurreta a constitui em herança para os santos (cf. Cl 1. 27).

Os Cânticos do Servo subentendem a equiparação entre o Messias davídico e o Servo Sofredor (cf. Gn 3.15: o Descendente messiânico é vitorioso, mas é "ferido no calcanhar"). Os dois são escolhidos por Deus, e justos de modo incomparável (Is 42.1, 6; 9.7; cf. Sl 89.3-4). A humilhação do Messias na Sua primeira vinda (Is 7.15; Dn 9.25-26; Zc 9.9) forma um paralelo com à do Servo. Isaías, em semelhanças contextuais, descreve ambos testemunhando aos gentios (Is 49.6; 55.4); e o mesmo Espírito Santo da eqüidade que enche o "Renovo" davídico (Is 11.1-4) paira sobre o Servo visando uma função escatológica idêntica (Is 42.1). A exaltação final do Servo (Is 49.5, 7; 52.15) exige a equiparação entre eles. Dessa maneira, Zacarias associa o Renovo messiânico com a remoção sacerdotal da iniqüidade, e combina os dois termos: "o meu servo, o Renovo" (3.8-9; cf. 10.12 com 14.4). Os profetas entendiam suas próprias palavras? A Escritura declara: "Isto disse Isaías porque viu a glória dele e falou a seu respeito" (Jo

12.41), embora, por certo, tenha descrito alguns pormenores do Calvário melhor do que ele mesmo sabia. João Batista identificou o Messias com o cordeiro sacrificial de Deus (Jo 1.29-30), mas as multidões não conseguiram captar essa equiparação (Jo 12.34). Cristo revelou a Sua própria identidade de modo conclusivo, tanto como o Messias (Jo 4.25-26) quanto como o Servo Sofredor (Lc 22.37).

J. B. PAYNE

Veja também RENOVO; CRISTOLOGIA; MESSIAS.

Bibliografia. O. T. Allis, *The Unity of Isaiah*; J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*; S. Mowinckel, *He That Cometh*; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays*; W. Zimmerli e J. Jeremias, *TDNT*, V, 654ss.; J. Jeremias, *Teologia do NT*, I, 286ss.; T. W. Manson, *The Servant-Messiah*; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*; O. Cullmann, *The Christology of the NT*; H. W. Robinson, *The Cross in the OT.*

SESSÃO (latim *sessio*). O ato de estar sentado. O AT retrata Deus sentado no trono do universo, o que significa soberania (1 Rs 22.19; Sl 2.4; 99.1), santidade (Sl 47.8) e majestade (Is 6.1-4). No Sl 110.1, o Messias é convidado a ocupar a posição de honra à Sua destra (Mc 12.36; At 2.34; Hb 1.13). Seu trono deve ser de soberania, sacerdócio (Sl 110.1, 4; Zc 6.12-13) e julgamento (Ml 3.3). A raiz hebraica em todos esses casos é *yāšab.*

Deus exaltou Cristo a essa posição na Sua ascensão (Fp 2.9-11; Ef 1.20-23, sendo que essa última passagem é a única que emprega *kathizō*, que em outros lugares é intransitivo, de modo transitivo). O texto de 1 Pe 3.22, ao repetir *poreutheis*, subentende uma ascensão deliberada de Cristo depois da Sua morte à posição de soberania que Ele mesmo predissera (Mc 14.62; Mt 26.64; Lc 22.69; e veja Mc 16.19). Hb 1.3; 10.12; 12.2 descrevem a sessão como a conseqüência do Seu sacrifício único, completo na terra. Ele está sentado como sumo sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque (Hb 8.1; 10.12), e exerce Seu sacerdócio de assistência compassiva aos homens e de intercessão por eles (Hb 4.14-16; 2.17-18; 7.17-27) até tudo ser finalmente sujeito a Ele (Hb 10.13). Sua sessão também indica o julgamento que Ele realizará no futuro (2 Co 5.10; Mt 19.28).

Três vezes o Cristo ascendido é retratado em pé: uma vez para socorrer (At 7.55-56); e duas vezes para receber adoração (Ap 5.6; 14.1).

Credos antigos (uma fórmula romana citada em grego por Marcelo, e uma de Jerusalém que se acha em Cirilo) mencionam a sessão.

D. H. WHEATON

Veja também ASCENSÃO DE CRISTO; ESTADOS DE JESUS CRISTO.

Bibliografia. B. F. Westcott, *Epistle to the Hebrews*; W. Milligan, *The Ascension of Our Lord*; H. B. Swete, *The Ascendend Christ*; A. J. Tait, *The Heavenly Session of Our Lord.*

SEXTA-FEIRA SANTA. A sexta-feira antes do Domingo de Páscoa. Suas origens como um dia santo especial remontam até o desenvolvimento da Semana Santa em Jerusalém em fins do século IV. No Oriente veio a ser chamada a "Grande" Sexta-feira e no Ocidente, a "Boa" Sexta-feira. É observada de muitas maneiras nas nações ocidentais. Por exemplo, no catolicismo romano, a liturgia do dia, usada entre 15:00 e 20:00 horas, tem três partes — as leituras e as orações, a adoração da cruz, e a santa ceia com pão consagrado no dia anterior. Não há celebração da eucaristia nesse dia. O anglicanismo

admite variações, inclusive o uso da liturgia romana, um culto de três horas (do meio dia até 15:00 horas), ou um culto simples da Prece Matinal ou da Oração da Tarde. Em algumas denominações protestantes há uma celebração da ceia do Senhor.

P. TOON

Veja também SEMANA SANTA; ANO CRISTÃO.

SHEDD, WILLIAM GREENOUGH THAYER (1820-1894). O maior sistematizador da teologia calvinista norte-americana entre a Guerra Civil e a Primeira Guerra Mundial depois de Charles Hodge. Seu pai, um ministro congregacional, encorajou sua educação na Universidade de Vermont e no Seminário Teológico de Andover. Em Vermont, Shedd recebeu aulas de James Marsh, que o encorajou a ler Platão, Kant e Coleridge, um trio de autores que continuou influenciando a sua teologia durante o restante da sua vida. Shedd serviu por breve tempo como ministro congregacional em Vermont; passou, então, a ensinar inglês na Universidade em Vermont, retórica sagrada no Seminário de Auburn e história eclesiástica em Andover, antes de retornar aos serviços ministeriais como co-pastor da Igreja Presbiteriana de Brick, em Nova Iorque. Em 1863, tornou-se catedrático de estudos bíblicos e Teologia no Seminário de Union em Nova Iorque, onde permaneceu durante mais de trinta anos.

A mais conhecida das muitas obras de Shedd foi a *Dogmatic Theology* ("Teologia Dogmática"), publicada em três volumes entre 1888 e 1894. Como a *Systematic Theology* ("Teologia Sistemática") de Hodge (1872-73), a *Dogmática* de Shedd defendia o "alto calvinismo" da Confissão de Fé de Westminster, contra o arminianismo, o catolicismo romano e o racionalismo moderno. Shedd não foi tão abrangente como Hodge no tratamento das várias divisões da teologia, mas incorporou na sua obra mais aspectos do pensamento moderno do que Hodge ou quase qualquer outro conservador da sua geração, especialmente com relação às idéias do desenvolvimento histórico. Além disso, ele era incomum na sua confiança na história do cristianismo como antídoto contra o baixo padrão dos ensinos cristãos antigos ou modernos. Para ele, Atanásio sobre a Trindade, Agostinho sobre a natureza do pecado, Anselmo sobre a existência de Deus, e os Reformadores sobre a salvação, eram mais do que capazes de declarar pormenorizadamente os contornos de ortodoxia. Achava que a tradição agostiniana calvinista continha recursos bíblicos, teológicos e filosóficos suficientes para vencer as provas do tempo.

Os interesses de Shedd estendiam-se muito além da teologia: abrangiam a literatura, a história eclesiástica, a homilética e os comentários bíblicos. Publicou obras em cada uma dessas áreas. Deu testemunho do seu interesse pela idéia do desenvolvimento histórico orgânico ao publicar *Lectures on the Philosophy of History* ("Preleções sobre a Filosofia da História") em 1856, e ao editar as obras completas de Samuel Taylor Coleridge, publicadas em sete volumes em 1853.

M. A. NOLL

Veja também CALVINISMO.

Bibliografia. J. De Witt, "William Greenough Thayer Shedd," *PRR* 6:295-332.

SHEKINAH. A manifestação visível da glória de Deus. Embora as Escrituras neguem a existência de qualquer localidade permanente para Deus, descrevem, simultaneamente com a Sua transcendência, a Sua "glória", ou presença apreensível. A glória pode ser expressada no "rosto" de Deus, no Seu "nome" (Ex 33.18-20), no "Anjo" — os

aparecimentos pré-encarnados de Cristo — ou na "nuvem" (Ex 14.19). A Shekinah diz respeito à nuvem que cercava a glória (Ex 40.34), parecia uma nuvem pesada através da qual chispam os relâmpagos (Ex 19.9, 16).

A Shekinah apareceu pela primeira vez quando Deus conduziu Israel para fora do Egito e o protegeu por meio de "uma coluna de nuvem e de fogo" (13.21; 14.19). A nuvem vindicou Moisés contra os "murmuradores" (16.10; Nm 16.42) e cobriu o Sinai (Ex 24.16) enquanto ele se comunicava ali com Deus (v. 18; cf. 33.9). Deus "habitava" (*šākan*, 25.8) no meio de Israel no tabernáculo (*miškān*, "lugar de habitação", v. 9; cf. 1 Rs 8.13), que tipificava a Sua morada no céu (1 Rs 8.30; Hb 9.24). A nuvem encheu o tabernáculo (Ex 40.34-35; cf. Rm 9.4); e o uso pós-bíblico, portanto, designou essa manifestação permanente e visível como *š^ekînā*, "habitação [da presença de Deus]". Pouco depois, em duas ocasiões, "saiu fogo (consumidor) de diante do SENHOR" (Lv 9.23; 10.2). Especificamente, Deus apareceu "na nuvem sobre o propiciatório que está sobre a arca" (Lv 16.2; Ex 25.22; cf. Hb 9.5).

A Shekinah conduziu Israel através do deserto (Ex 40.36-38); e, embora a perda da arca importasse em "Icabode [nenhuma glória]" (1 Sm 4.21), a nuvem voltou a encher o Templo de Salomão (1 Rs 8.11; cf. 2 Cr 7.1). Ezequiel visualizou sua partida por causa do pecado (Ez 10.18) antes da destruição desse templo, e o judaísmo confessava a ausência dela do segundo templo. A Shekinah reapareceu com Cristo (Mt 17.5; Lc 2.9), o Deus verdadeiro localizado (Jo 1.14; *skēnē*, "tabernáculo"; cf. Ap 21.3, = *š^ekînā*?), a glória do último templo (Ag 2.9; Zc 2.5). Cristo subiu na nuvem da glória (At 1.9) e, um dia, voltará dessa maneira (Mc 14.62; Ap 14.14; cf. Is 24.3; 60.1).

J. B. PAYNE

Veja também GLÓRIA; TABERNÁCULO, TEMPLO.

Bibliografia. R. E. Hough, *The Ministry of the Glory Cloud*; G. Kittel e G. von Rad, *TDNT*, II, 237ss.; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*.

SHEOL. Um estado intermediário no qual as almas recebem o tratamento de acordo com a sua vida na terra. O substantivo *š^e'ôl* ocorre sessenta e cinco vezes no AT hebraico. Nossas versões traduzem a palavra como "sepultura", "abismo" ou "inferno", de acordo com as exigências do contexto. A maioria dos léxicos ligam "Sheol" etimologicamente com *šā'al*, "pedir", de modo que Sheol se torna um lugar de petição — que continuamente pede mais mortos da terra dos viventes, ou onde se pede informação (a adivinhação) ou graça dos mortos. Alguns lingüistas argumentam a favor de uma conexão com *šō'al* ("a palma de mão"), segundo a qual Sheol é explicado como um "lugar oco ou vazio". É, no entanto, impossível explicar "Sheol" pelo significado a partir de uma raiz verbal ou etimologia.

"Sheol" é achado mais freqüentemente nos Livros Poéticos (35 vezes; mais 7 na Lei e 19 nos Profetas); ocorre 16 vezes nos Salmos e 17 na Literatura Sapiencial. Pelo fato de a vasta maioria das ocorrências surgir na literatura poética, nossa abordagem do seu significado teológico deve ser cautelosa. Seu significado exato em determinada passagem depende do contexto em que ocorre. No AT, há seis maneiras de empregar a palavra "Sheol".

(1) Seus predicados incluem várias características. O Sheol é um lugar de onde ninguém pode resgatar a si mesmo (Sl 89.48). Uma vez que a pessoa está ali, não tem esperança alguma de voltar à terra dos viventes (Jó 7.9; 17.13-16). No Sheol não há atividade de trabalho, planejamento, conhecimento, nem sabedoria (Ec 9.10); ninguém louva a Deus ali (Sl 6.5; 88.10-12; Is 38.18). Outras passagens não usam explicitamente

a palavra "Sheol", mas o descrevem claramente como um lugar de trevas (Jó 10.21-22) e silêncio (Sl 94.17; 115.17).

(2) O lugar para onde todas as pessoas vão ao morrerem. A expressão: "Descerei triste até à sepultura" ocorre quatro vezes em Gênesis (37.35; 42.38; 44.29, 31).

(3) Um lugar para onde vão os maus ao morrerem (Jó 21.13; 24.19; Sl 9.17; 31.17; 49.14). Davi ora para que seus inimigos vão para lá vivos (Sl 55.15). Provérbios ensina que "os passos" e a casa da adúltera levam ao Sheol (5.5; 7.27).

(4) Um lugar de onde os justos são salvos (Sl 49.15; 86.13; Pv 15.24). Além disso, Sheol não tem nenhum poder permanente sobre os justos porque Deus os resgatará do seu poder (Os 13.14; cf. 1 Co 15.55). Ele não abandona os justos no Sheol (Sl 16.10).

(5) Um lugar sobre o qual Deus tem soberania absoluta. Sheol "jaz aberto[desnudado]diante de" Deus (Pv 15.11; Jó 26.6), tanto assim que Ele está ali (Sl 139.8). Ninguém pode fugir de Deus no Sheol (Am 9.2), porque é o próprio Deus quem leva as pessoas lá para baixo (1 Sm 2.6). Jó pede para ficar escondido da ira de Deus no Sheol (Jó 14.13), mas Moisés ensina que a ira de Deus arde mesmo ali (Dt 32.22).

(6) "Sheol" é usado como metáfora ou figura de linguagem para a gula (Hc 2.5; Pv 27.20; 30.16), assassinato (Pv 1.12), ciúmes (Ct 8.6), problemas da vida (Sl 88.3), situações de perigo mortal (2 Sm 22.6; Sl 18.5; 30.3; 116.3; Jn 2.2) e pecado grave (Is 28.15, 18; 57.9). Em dois lugares, os profetas usam "Sheol" em ligação com as idéias mitológicas da Babilônia (Is 14.9, 11, 15) e do Egito (Ez 32.21, 27).

Os usos acima esclarecem como a palavra "Sheol" tem significados variados no AT. De modo contrário a algumas opiniões, os santos veterotestamentários tinham a esperança da vida no além. Tanto os justos como os ímpios vão para o Sheol. Quando os justos vão para a sepultura (Sheol), são libertados dela, ao passo que os ímpios permanecem ali (na sepultura ou no inferno). Pelo fato de os trechos bíblicos relevantes parecerem ensinar uma diferença marcante entre o destino final dos ímpios e dos justos em relação ao Sheol, podemos asseverar que o AT não apóia nem um conceito geral do além para onde vão todas as almas, nem um sono da alma dos ímpios.

A palavra "Sheol" foi traduzida no grego por *hadēs* sessenta e uma vezes na LXX; "Hades" ocorre dez vezes no NT. Nos evangelhos, representa um lugar de castigo (Mt 11.23; Lc 10.15) e um lugar cujo poder não pode opor-se à Igreja (Mt 16.18). Em At 2.27-31, Pedro cita Sl 16.8-11 a fim de comprovar que o AT predisse a ressurreição de Jesus do Hades. No contexto, Hades significa "sepultura" ou o lugar da decadência do corpo. Não se encontra Hades nas epístolas, mas no Apocalipse a palavra é usada três vezes, e em cada caso é seguido por *thanatos* ("morte"). O escritor, portanto, faz uma distinção entre a morte ("sepultura") e o Hades, sendo este último um lugar de castigo para os ímpios. O conceito neotestamentário do Hades, no entanto, que primariamente envolve o castigo dos ímpios, é muito mais limitado do que a idéia veterotestamentária do Sheol.

Essa mudança é aparente até mesmo nos escritos apocalípticos judaicos durante o período intertestamentário. Os escritos apocalípticos começaram a fazer uma distinção moral a respeito do Sheol (II Bar. 54.15). Além disso, muitos livros apocalípticos ensinam que o destino final do homem é determinado na sua vida terrestre (I Enoque; II Enoque 62.2; 53.1). Em outras palavras, o Sheol é um lugar onde os homens experimentam recompensas ou castigos que virão a eles num juízo final (IV Esdras 7.75ss.). Alguns livros chegam a declarar que Sheol é o estado final de castigo para os ímpios (Jub. 7.29; 22.22; 24.31).

W. A. VAN GEMEREN

Veja também MORTOS, HABITAÇÃO DOS; HADES; ESTADO INTERMEDIÁRIO.

SINAGOGA. A casa de reunião, estudo e oração dos judeus. Suas origens estão envoltas em mistério. Embora alguns tenham sugerido que sua data original remonta até o tempo de Moisés, e outros tenham identificado "os lugares de assembléia com Deus" (Sl 74.8, lit. do hebraico) como sinagogas, suas origens têm sido tradicionalmente ligadas ao período do exílio na Babilônia, quando o povo judeu foi privado do templo e se reunia para o culto numa terra estranha. A tradição judaica tem sustentado que a referência ao "santuário pequeno" (ou: "santuário por pouco tempo") em Ez 11.16 é uma referência direta às sinagogas desses exilados e que as alusões repetidas de Ezequiel às suas reuniões com os anciãos (8.1; 14.1; 20.1) também indicam os cultos na sinagoga. Ezequiel parece estar respondendo àqueles que zombavam dos exilados por estarem longe do templo em Jerusalém, explicando-lhes que Deus fornecera santuários de adoração entre as nações. Acredita-se que quando os exilados voltaram e reedificaram o templo, a sinagoga continuou como uma instituição do judaísmo palestino. O Talmude atribui a Esdras e aos seus sucessores, os homens da Grande Sinagoga, a formulação das primeiras orações litúrgicas, tais como a *Amidah*.

Já no primeiro século da era cristã, a sinagoga era uma instituição bem estabelecida, e dava todos os sinais de ter passado por séculos de crescimento como um centro da vida religiosa e social da comunidade judaica. Antes da destruição do templo pelos romanos em 70 d.C., a sinagoga mantinha uma importante relação funcional com o templo. Depois da destruição deste, a sinagoga emergiu como a instituição central. O NT documenta o uso da sinagoga não somente por Jesus como também pelos discípulos e pelos cristãos primitivos. Os missionários, tais como o apóstolo Paulo, também faziam bastante uso das sinagogas do século I. O culto da sinagoga exerceu, por sua vez, um forte impacto sobre a adoração cristã e o governo da igreja (cf. o cargo de "presbítero" ou "ancião").

A leitura da Lei e dos Profetas era um elemento central no culto da sinagoga. Os rolos das Escrituras eram conservados num receptáculo chamado arca, que geralmente ficava acima do nível do chão e se localizava na parede que olhava para o monte do templo. No centro da sinagoga havia uma plataforma elevada (*bîmâ*) na qual havia uma mesa para leitura. Os adoradores ficavam sentados em assentos de madeira em redor da *bîmâ*. As Escrituras eram lidas por alguém que ficava em pé, mas que se sentava para explicá-las. Lc 4.16-17 indica que Jesus seguiu esse padrão.

Além da leitura e da explicação das Escrituras durante o culto da sinagoga, a estrutura básica incluía a recitação do *Shema* ("Ouve, Israel, o SENHOR nosso Deus é o único SENHOR) e da *Amidah. O Shema* incluía a leitura de Dt 6.4-9, que, segundo aquilo que os rabinos sustentavam, era a aceitação do jugo da soberania de Deus; de Dt 11.13-21, que, segundo sustentavam os rabinos, era a aceitação do jugo dos mandamentos; e Nm 15.37-41, que os rabinos chamavam o êxodo do Egito (por causa do último versículo). A *Amidah* era uma oração central em silêncio, que contemplava a Deus e Lhe dava graças pelo sábado e pelas bênçãos humanas (tais como a oportunidade de adorar). A liturgia da sinagoga desenvolveu-se a partir de dois princípios talmúdicos que operavam lado a lado, *i.e.*, *qeba'* (horários predeterminados e liturgias preestabelecidas) e *kawwānâ* (interioridade e espontaneidade). Mediante uma síntese de *qeba'* e de *kawwānâ*, a expressão de *kawwānâ* veio a ser a tradição de *qeba'* da geração seguinte.

As ruínas mais antigas de uma sinagoga foram descobertas em Shedia, perto de Alexandria, no Egito. Uma placa de mármore declara que a comunidade judaica dedicou essa sinagoga a Ptolomeu III (246-221 a.C.) e à sua rainha Berenice. Uma das sinagogas mais populares achadas em Israel é aquela que foi descoberta no sítio antigo de Cafarnaum que remonta até ao século III d.C. Os remanescentes mais antigos de uma

sinagoga em Israel são os que foram descobertos na cidadela real de Masada, edificada por Herodes, o Grande, e usada pelos zelotes contra Roma durante a Guerra dos Judeus.

D. A. RAUSCH

Bibliografia. J. Gutmann, *The Synagogue: Studies in Origins, Archeology and Architecture*; A. Eisenberg, *The Synagogue Through the Ages*; M. Friedländer, *Synagogue und Kirche*; L. A. Hoffmann, *The Canonization of the Synagogue Service*; W. O. E. Oesterley e G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*; L. I. Levine, ed., *Ancient Synagogues Revealed*; M. Kadushin, *Worship and Ethics: A Study in Rabbinic Judaism*; C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*.

SINCRETISMO. O processo mediante o qual elementos de uma religião são assimilados por outra religião, tendo como resultado uma mudança nos ensinos fundamentais ou na natureza daquelas religiões. É a união entre duas ou mais crenças opostas, de modo que a forma sintetizada é uma coisa nova. Nem sempre é uma fusão total, mas pode ser uma combinação de segmentos separados que permanecem como compartimentos identificáveis. Originalmente, "sincretismo" era um termo político, e foi usado para descrever a reunião entre forças gregas rivais na ilha de Creta para fazer oposição unida contra um inimigo comum.

O sincretismo é geralmente associado com o processo da comunicação. Pode originar-se no emissor ou no receptor da mensagem. O emissor pode introduzir elementos sincretistas numa tentativa consciente de conseguir relevância, ou pela apresentação de uma parte limitada e distorcida da mensagem. Pode acontecer inconscientemente, como resultado de um domínio inadequado ou errado da mensagem. O receptor interpretará a mensagem dentro da estrutura da sua cosmovisão. Esse fato pode distorcer as informações, mas encaixar-se aos seus valores.

Especificamente, somos confrontados com um problema do significado. Aquilo que realmente se entende das palavras, símbolos ou ações, conforme são expressados nos credos ou aplicados a certas necessidades, é o teste da presença do sincretismo. O receptor é aquele que atribui o significado. É, portanto, essencial que o emissor comunique com palavras ou símbolos que não sejam meros equivalentes aproximados, mas equivalentes dinâmicos do significado.

O sincretismo do evangelho cristão ocorre quando elementos decisivos ou básicos do evangelho são substituídos por elementos religiosos da cultura receptora. Resulta freqüentemente da tendência ou da tentativa de subverter a singularidade do evangelho conforme é achado nas Escrituras ou no Filho encarnado de Deus. A comunicação do evangelho envolve a transmissão de uma mensagem com elementos supraculturais para uma variedade de culturas. Ela inclui a desincorporação da mensagem de um contexto cultural e a reincorporação dela num contexto cultural diferente.

A comunicação transcultural do evangelho sempre envolve pelo menos três contextos culturais. A mensagem do evangelho foi originalmente dada num contexto específico. O receptor/emissor atribui significado àquela mensagem em termos do seu próprio contexto. O receptor procura entender a mensagem num terceiro contexto. O problema do sincretismo será encontrado dentro de cada nova extensão da igreja e também à medida em que a cultura se altera em redor de uma igreja estabelecida.

A Bíblia revela o sincretismo como uma ferramenta de Satanás, usada desde há muito para fazer separação entre Deus e o Seu povo. Ele apunhala o coração do

primeiro mandamento. Beyerhaus nota no AT uma resposta tríplice ao desafio do sincretismo externo: a segregação, a erradicação e a adaptação. Pressões provenientes das práticas cananitas antigas de Baal e Aserá foram seguidas pelas exigências dos deuses nacionais da Assíria e da Babilônia. Internamente, os profetas de Israel procuravam fazer valer a natureza obrigatória das tradições santas de Israel, aplicar a vontade revelada de Deus às situações reais e apresentar de modo enfático a visão escatológica do controle, da justiça e das promessas contínuas de Deus.

O NT nasceu no meio de uma confusão onde os governantes procuravam harmonizar as culturas através do monoteísmo sincretista — todas eram formas do mesmo Deus. Todos os deuses do Egito, da Pérsia e da Babilônia ficaram sendo gregos. A influência de Mani espalhou-se da África para a China. O conhecimento esotérico concorria contra a revelação histórica e singular. Roma dava guarida a todas as seitas e religiões de mistério. Antioquia, Éfeso e Corinto jactavam-se, todas elas, de deuses sincretistas que procuravam absorver a igreja. Os confrontos no NT incluem Simão o Mago, o Concílio de Jerusalém, a Epístola aos Colossenses que combatia o pensamento judaizante misturado ao gnosticismo antigo, e a repreensão contra a igreja em Pérgamo. Contra essas forças, a igreja desenvolveu seus credos, cânones e celebrações. A data para celebração do natal foi colocada em contraste com o festival do nascimento do deus Sol, Sol Invictus, em protesto contra uma forte tentativa de criar uma religião imperial sincretista.

Visser't Hooft discute as muitas pressões sincretistas exercidas pelo judaísmo, gnosticismo, adoração ao imperador e seitas de mistérios durante os tempos do NT. É útil estudar os livros de Hebreus, 1 João e Apocalipse dentro da perspectiva da defesa contra o sincretismo. O cânon do NT e o credo reconhecido tornaram-se as duas maiores armas da igreja contra o crescimento e a transmissão do sincretismo. A história da igreja está cheia de lutas contra o sincretismo proveniente de origens políticas, sociais, religiosas e econômicas. As pressões sincretistas podem ser vistas hoje. No nosso contexto de aldeia global, o humanismo secular parece ser o terreno que todos têm em comum para solucionar os problemas em comum. Os valores dessa cosmovisão lutam por um espaço na resposta da Igreja às exigências do conformismo e aos clamores pela libertação que a confrontam.

Na luta dos missionários por uma igreja nacional autóctone, com um evangelho contextualizado, o perigo do sincretismo sempre está nas tentativas de acomodação, ajustamento e adaptação. Tippet nos faz lembrar que, na comunicação, somente a *mensagem* é transmitida, e não o *significado.* Beyerhaus indica três passos na adaptação bíblica:

(1) A seleção cuidadosa de palavras, símbolos e ritos, *e.g.*, "Logos".

(2) A rejeição daquilo que é claramente incompatível com a verdade bíblica.

(3) A reinterpretação através do preenchimento total do rito ou símbolo selecionado com um significado verdadeiramente cristão.

Os ensinos supraculturais das Escrituras devem julgar tanto a cultura quanto o significado à medida que Deus opera através dos homens, usando vários meios para submeter toda a criação ao Seu domínio.

Na história da teologia, o termo "sincretismo" é usado especificamente para definir dois movimentos que visam a unificação. Na tradição luterana, George Calixto (1586-1656) procurou conciliar o pensamento luterano com o catolicismo romano com base no Credo dos Apóstolos. Isso precipitou uma controvérsia sincretista que durou muitos anos. No catolicismo romano, "sincretismo" refere-se à tentativa de conciliar a teologia molinista com a tomista.

S. R. IMBACH

Bibliografia. W. A. Visser't Hooft, *No Other Name*; H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*; T. Yamamori e C. R. Taber, eds., *Christopaganism or Indigenous Christianity*; H. Lietzmann, *The Beginnings of the Church Universal.*

SINERGISMO. (gr. *synergos*, "cooperação"). Uma referência à doutrina da cooperação entre Deus e o homem na conversão. O sinergismo procura conciliar duas verdades paradoxais: a soberania de Deus e a responsabilidade moral do homem. Em nenhum lugar, essas duas verdades se entrelaçam mais do que na teologia da conversão. Uma das tradições dentro do cristianismo, a agostiniana, enfatiza a soberania de Deus na conversão (o monergismo ou o monergismo divino). Calvino e Lutero ficavam dentro dessa tradição. No seu Catecismo Menor, Martinho Lutero escreveu: "Creio que não posso, pelo meu próprio raciocínio ou força, crer em Jesus Cristo, meu Senhor, nem chegar a Ele. Mas o Espírito Santo chamou-me através do evangelho, iluminou-me com os Seus dons, e me santificou e me conservou na fé verdadeira". A outra tradição, a pelagiana, enfatiza a responsabilidade moral do homem. Modificada por católicos romanos como Erasmo de Roterdã e por protestantes como Jacobus Arminius e João Wesley, essa posição ressalta o livre arbítrio. Erasmo disse: "O livre arbítrio é o poder de aplicar-se à graça". Durante a Reforma de Lutero, ocorreu a controvérsia sinergista. Os estudiosos debatem se Philip Melanchthon foi um sinergista. É certo que escreveu que "o homem é totalmente incapaz de praticar o bem" e que nas "coisas externas" (questões seculares) há livre arbítrio, mas não nas "coisas internas" (questões espirituais). Na segunda edição da sua obra *Loci*, (publicada em 1535), Melanchthon escreveu que na conversão: "Três causas operam em conjunto: A Palavra, o Espírito Santo e a vontade, não totalmente inativa, mas resistindo a sua própria fraqueza... Deus atrai, mas atrai aquele que está disposto... e a vontade não é uma estátua, e aquela emoção espiritual não é cunhada sobre ela como se ela fosse uma estátua". Seus seguidores eram chamados filipistas, e seus oponentes eram chamados gnésio-luteranos, ou luteranos genuínos. A posição de Melanchthon foi incorporada no Interino de Leipzig (1548). João Pfeffinger (1493-1573), o primeiro superintendente luterano de Leipzig, procurou fazer uma exposição da posição filipista em *De libertate voluntaris humanae* e *De libero arbitrio* em 1555, atribuindo as causas concorrentes ativas da conversão ao "Espírito Santo atuando através da Palavra de Deus, à mente na atividade de pensar, e à vontade que não resiste, mas que coopera sempre quando é movida pelo Espírito Santo". Nicholas de Amsdorf, amigo de Lutero, chamado o "Bispo Secreto da Igreja Luterana", atacou Pfeffinger em 1558 pelos seus ensinos do sinergismo. Envolveram-se nisso Victorino Strigel (1524-69), catedrático da Universidade de Jena, e João Stoltz (c. 1514-56), pregador na corte de Weimar. Mathius Flacius, catedrático em Jena, veio a ser o adversário principal dos filipistas. Ensinava que o "homem natural" é comparável a um bloco de madeira ou pedra, e que é hostil à obra de Deus. Por sua influência, João Frederico II redigiu o *Livro de Confutações* de Weimar (1558-59), e fez com que Strigel fosse preso por opor-se a ele. O livro era rigorosamente imposto pelos clérigos, mas em 1561 João Frederico privou os ministros do direito de obrigar o cumprimento do livro, e investiu o consistório em Weimar com esses poderes. Flacius opôs-se a essa alteração e foi expulso de Jena em 1561, ao passo que Strigel foi reinstalado na sua cátedra depois de assinar um documento ambíguo. João Stössel (1524-78), esforçando-se para justificar a posição de Strigel, apenas colocou mais combustível na controvérsia. João Guilherme foi o sucessor de João Frederico em 1567. Querendo resolver a controvérsia, promulgou um decreto em 16 de janeiro de 1568, que expulsou os filipistas de Jena, e convidou de volta os

flacianistas (mas não Flacius). Um Colóquio em Altenburg (1568-69) não conseguiu resolver a controvérsia. Já em 1571, no entanto, o *Relatório e Declaração Final dos Teólogos das Duas Universidades* – Leipzig e Wittemberg – afirmou que "a consideração pela Palavra de Deus e a sua acolhida, bem como o início voluntário da obediência no coração, surgem daquilo que Deus começou a operar graciosamente em nós". A Fórmula da Concórdia (1577) rejeitou o sinergismo, endossou o agostinianismo, evitou a retórica do flacianismo e as tendências do filipismo, e ensinou que "mediante... a pregação e a audição da Sua Palavra, Deus está ativo, compunge o nosso coração e atrai o homem, de modo que, pela pregação da lei, o homem aprenda a conhecer os seus pecados... e experimente o terror, a contrição e a tristeza genuína... e mediante a pregação do... santo evangelho... acenda-se nele uma centelha de fé que aceite o perdão dos pecados por amor a Cristo".

C. G. FRY

Veja também CONCÓRDIA, FÓRMULA DA; FLACIUS, MATHIAS; MELANCHTHON, PHILIP; MONERGISMO.

Bibliografia. T. G. Tappert, ed., *The Book of Concord*; C. Manschreck, *Melanchthon: The Quiet Reformer*; H. L. J. Heppe, *Geschichte der lutherischen Concordienformel und Concordie* e *Geschichte des deutschen Protestantism in den Jahren* 1555-1581; G. F. Schott, *The Encyclopedia of the Lutheran Church*; III, 2313-14.

SÍNODO. (gr. *synodos*, "um grupo de pessoas viajando juntas"). A reunião dos cristãos com o propósito de debater os assuntos da igreja (a reunião para culto era chamada *synaxis*). A palavra é usada tecnicamente para uma reunião da igreja local com esse propósito; as reuniões gerais freqüentadas por representantes da igreja no mundo inteiro eram conhecidas, na antiguidade, como concílios ecumênicos (derivada da palavra grega para "habitado"). Acredita-se que o primeiro sínodo oficial (que convocou os clérigos de uma diocese) tenha sido realizado pelo bispo Sirício em Roma no ano 387. Subseqüentemente, o Papa Benedito XIV determinou que a convocação da diocese fosse chamada de "sínodo", enquanto a reunião de todos os bispos do mundo católico seria chamada de "concílio".

Hoje, as várias denominações empregam a palavra de maneiras diferentes. Os episcopais têm vários sistemas de governo sinodal nas suas diferentes províncias, ao passo que a Igreja de Roma, a partir de Vaticano II, tem tido sínodos bieniais de bispos representantes (desde 1969). Para os presbiterianos, o sínodo, composto de ministros e presbíteros dos presbitérios, é o grau acima do presbitério e abaixo do Supremo Concílio (ou Assembléia Geral) na sua ordem de governo eclesiástico. As igrejas luteranas também se organizaram originalmente em sínodos regionais.

D. H. WHEATON

SIONISMO. Este termo refere-se à filosofia da restauração do povo judeu a "Sião", que no começo da história judaica era identificado com Jerusalém. Depois de os romanos expulsarem os judeus de Jerusalém em 135 d.C., essa idéia de "Sião" nunca se separou completamente do pensamento judaico, e as orações dos judeus (tanto individuais como coletivas) enfatizavam o desejo de voltarem à sua pátria. O judeu religioso sonhava com um período final de derradeira libertação da sua dispersão entre as nações e de uma volta à Terra Prometida. Um pequeno número de judeus sempre tinha

permanecido na Palestina, e os números foram aumentados pelos refugiados da Inquisição Espanhola em 1492. Apesar disso, para muitos judeus, a noção de uma volta física para a Palestina parecia um sonho ilusório e até mesmo impossível.

Durante o século XIX, a ascensão da literatura hebraica, do nacionalismo judaico, e, principalmente, de um novo surto de anti-semitismo, estimulou grupo como *Hoveve Zion* ("Amantes de Sião") a levantarem recursos financeiros para os judeus que se estabeleciam na Palestina. Os *pogroms* na Rússia czarista depois de 1881 tiveram como resultado milhares de refugiados tomados pelo pânico, que perceberam que a Palestina seria seu melhor lugar de refúgio. As colônias agrícolas eram patrocinadas, também, por benfeitores como o Barão Edmond de Rothschild.

O sionismo pré-moderno enfatizava um tema religioso e uma colonização pacífica do território. Com a publicação de *Der Juden-staat* ("O Estado Judaico") por Theodor Herzl em 1896, no entanto, nasceu o sionismo político e, com ele, o conceito moderno do sionismo. Abriu-se uma nova era na história judaica quando Herzl, um jornalista austríaco, deixou a defesa da assimilação judaica adotando a crença de que o anti-semitismo seria inevitável enquanto a maioria do povo judaico vivesse fora da sua pátria. Ele expunha esforços políticos, econômicos e técnicos que, segundo acreditava, eram necessários para criar um Estado judaico que funcionasse. O primeiro Congresso Sionista reuniu-se em 1897, e mais de duzentos delegados do mundo inteiro adotaram o Programa de Basiléia. Esse programa ressaltava que o sionismo queria criar uma pátria legalizada na Palestina para o povo judeu, e que promoveria a colonização, criaria organizações mundiais para unir os judeus, fortaleceria a consciência nacional judaica e obteria o consentimento dos governos do mundo.

O pensamento de Herzl era puramente secular; na realidade, ele era agnóstico. A maioria dos seus seguidores, no entanto, eram judeus ortodoxos, do sudeste da Europa, e embora Herzl se opusesse a transformar o sionismo numa sociedade cultural, religiosa ou de colonização gradativa, fez concessões a seus defensores. Essa aliança frágil indica as muitas facetas do sionismo durante o século XX. Para Herzl, o alvo principal do sionismo era obter uma carta magna política que concedesse aos judeus os direitos de soberania na sua pátria. Pouco depois da sua morte em 1904, aproximadamente setenta mil judeus já tinham se estabelecido na Palestina. Uma maioria (pelo menos 60 por cento) habitavam nas cidades. O sionismo foi transformado num movimento de massa e poder político durante a Primeira Guerra Mundial. Em 1917, os britânicos promulgaram a Declaração Balfour, que favoreceu o estabelecimento de um lar nacional dos judeus na Palestina.

O sionismo era um movimento minoritário e encontrava oposição mesmo dentro da comunidade judaica. O Judaísmo Reformado dos Estados Unidos, por exemplo, acreditava que os judeus não tinham condições de enfrentar os rigores da Palestina, onde grassavam a fome e a peste. Além disso, alegavam que a Palestina já não era um país judaico, e que os Estados Unidos representavam "Sião". Segundo esses judeus não-sionistas, o sionismo estava lesando a harmonia do judaísmo e apenas servia para provocar a inimizade dos russos. Somente o horror do assassinato em massa de cem mil judeus por unidades do exército russo entre 1919 e 1921, e, finalmente, o horror do holocausto nazista durante a Segunda Guerra Mundial, quando foram exterminados seis milhões de judeus, reuniu os sionistas e os não-sionistas no apoio à Palestina como uma república judaica — um porto seguro para os perseguidos e os desabrigados. Em novembro de 1947, um plano de dividir a região para criar um estado judaico, endossado tanto pelos Estados Unidos como pela União Soviética, foi adotado pela Assembléia Geral das Nações Unidas. O Estado de Israel foi formalmente reconhecido em 14 de maio de 1948, quando terminou o domínio britânico. À medida que o novo

Estado se fortalecia, a definição do sionismo, e aquilo que deve ser seus alvos e propósitos atuais, têm sido debatidos calorosamente dentro da própria Organização Sionista Mundial. A partir de 1968, a ênfase da aliyah (a migração pessoal para Israel) tem sido entendido por muitos como um alvo final, ainda que controvertido.

O sionismo tem sido ajudado nos séculos XIX e XX pelos "sionistas cristãos". Por causa da sua escatologia pré-milenista, os evangélicos fundamentalistas têm dado apoio especial ao retorno do povo judaico a Israel, e ao próprio Israel no século XX.

D. A. RAUSCH

Veja também SIONISMO CRISTÃO.

Bibliografia. W. Laqueur, *A History of Zionism*: A. Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*; N. W. Cohen, *American Jews and the Zionist Idea*; I. Cohen, *Theodor Herzl: Founder of Political Zionism*; *EJ*, XVI, 1031-1162.

SIONISMO CRISTÃO. Os cristãos têm desempenhado um papel importante no apoio ao retorno do povo judeu a "Sião". Dentro da tradição milenista, a convicção de que os judeus voltariam à Palestina veio a ser um dogma importante. À medida que o pré-milenismo foi conquistando terreno durante o século XIX, formando o coração do movimento fundamentalista antigo, os adeptos não somente acreditavam que o povo judeu voltaria, como também se pronunciavam abertamente a favor do direito de os judeus serem reconduzidos à sua pátria original. Até mesmo antes de *Der Judenstaat* de Theodor Herzl, o evangélico fundamentalista William E. Blackstone propunha o reestabelecimento de um Estado Judaico e circulou uma petição conclamando os Estados Unidos a devolverem a terra da Palestina ao povo judeu. A Petição de Blackstone de 1891 foi assinada por 413 líderes cristãos e judeus de destaque, e foi distribuída às principais nações do mundo através do Departamento do Estado. Durante a Primeira Guerra Mundial, Blackstone persuadiu o Presidente Woodrow Wilson a fazer mais uma petição, e em 1918 foi convidado a falar diante de uma concentração sionista, em Los Angeles.

Outros cristãos, tais como William H. Hechler, amigo íntimo de Herzl, trabalhavam diligentemente para promover o sionismo político como a solução final para a questão judaica. Hechler tentava encorajar chefes de estados (inclusive o sultão turco que controlava a Palestina) a apoiarem as propostas de Herzl, e acompanhou Herzl à Palestina em 1898 para um encontro com o kaiser. O apoio de tais sionistas cristãos em muitos países influenciou a ação política, e mesmo a Declaração Balfour de 1917 foi o resultado de atividade religiosa e não apenas política. Os sionistas cristãos, como indivíduos, provinham de uma ampla gama de tradições teológicas. Até mesmo o protestantismo liberal, que historicamente se opunha ao sionismo, contribuiu com clérigos através de organizações como o Concílio Cristão para a Palestina durante a Segunda Guerra Mundial.

Ainda assim, são os evangélicos fundamentalistas que, por causa da sua escatologia pré-milenista, têm dado mais apoio à restauração do povo judeu à terra de Israel, e à própria nação de Israel no século XX. Na sua revista *Our Hope* ("Nossa Esperança"), Arno C. Gaebelein defendia, desde 1894 até 1945, não somente o retorno do povo judeu à Palestina, como também que eles tinham um direito inerente de possuir aquela terra. Quando Israel tornou-se um Estado em 1948, os cristãos que enfatizavam as profecias consideravam que se tratava de um milagre de Deus. Na década de 1960, o protestantismo liberal fazia apelos a favor da "internacionalização" da cidade de Jerusalém, mas o evangélico fundamentalista declarava que a Bíblia a dava ao povo

judeu. Depois da Guerra de Seis Dias em 1967, o Concílio Nacional de Igrejas condenou o fato de Israel ter anexado a Cidade Velha de Jerusalém. Por outro lado, os evangélicos fundamentalistas regozijavam-se e insistiam que Deus tinha feito com que o povo judaico saísse vencedor, a despeito da opressão e dos obstáculos impostos pelo mundo.

Em 30 de outubro de 1977, Billy Graham deu destaque a décadas de apoio a Israel, ao fazer uma preleção diante da reunião do Conselho Executivo Nacional do Comitê Judaico Norte-Americano, quando conclamou os Estados Unidos a se rededicar à existência e à segurança de Israel. No Congresso Bicentenário da Profecia em Filadélfia no ano anterior, uma proclamação que apoiava Israel tinha sido assinada por onze evangélicos fundamentalistas de destaque. Recebeu, então, sete mil assinaturas adicionais rapidamente, e foi apresentada ao embaixador do Estado de Israel. Declarações de apoio também têm aparecido em anúncios de páginas inteiras nos jornais — vários no jornal *New York Times.*

Esse inequívoco sionismo cristão não tem passado sem receber ataques. Tem sido criticado mesmo dentro do evangelicalismo, como uma filosofia política errônea baseada numa interpretação espúria da Bíblia que declara que a Palestina moderna é o território especial dos judeus. Esses críticos argumentam que o sionismo cristão desconsidera totalmente os direitos do povo árabe palestino, e que os judeus, já há muito tempo, perderam seu direito à Terra Prometida por causa da sua infidelidade.

D. A. RAUSCH

Veja também SIONISMO.

Bibliografia. H. Fishman, *American Protestantism and a Jewish State*; D. A. Rausch, *Zionism Within Early American Fundamentalism.*

SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS. Durante gerações, os cristãos têm achado direções para a vida diária tanto nos registros históricos de Jesus quanto nos conselhos ocasionais dos apóstolos; a igreja nunca procurou sistematizar seus ensinamentos éticos da mesma maneira que fez com a sua teologia. As primeiras tentativas de recomendar a moralidade cristã ao mundo antigo apresentaram-na como o cumprimento do sistema ético judaico, ou como a culminação da filosofia moral pagã. O primeiro de todos os "sistemas" éticos cristãos — o de Ambrósio — seguiu o padrão romano.

A Igreja Primitiva e a Idade Média. A preocupação de Ambrósio era equipar a igreja para ministrar a um Estado cristão. Sua obra *Deveres do Clero* é uma explícita adaptação cristã de *De officiis* de Cícero. Por isso, Ambrósio apelava constantemente à lei estóica da natureza (que levou à preocupação dos moralistas cristãos posteriores com a lei natural) e ao método filosófico — a moderação em todas as coisas. Definia as virtudes cristãs de acordo com o modelo estóico; e sustentava que as Escrituras ilustram os conceitos gregos com clareza suprema.

A controvérsia teológica deu ensejo aos grandes concílios eclesiásticos, mas deles saíram decisões autorizadas a respeito da disciplina eclesiástica que, com os conselhos e as ajudicações de líderes de destaque, chegaram à categoria de lei canônica (codificada por Graciano no século XII). Essa lei canônica era acompanhada por um sistema de penitências, que alocava penas às violações das regras eclesiásticas que governam a vida particular e pública; a ética cristã foi reduzida aqui à disciplina eclesiástica, perpetuando o legalismo e a casuística que caracterizavam o judaísmo.

Entrementes, a tendência "grega" no pensamento cristão, mais contemplativa e

ascética, desejando escapar do mundo ativo ao invés de controlá-lo segundo o modo de Ambrósio, recolhia-se nos mosteiros para o intenso cultivo da vida interior, buscando a visão de Deus mediante a imitação interior e exterior de Cristo. Surgiu, dentro em breve, a necessidade das "Regras" de disciplina (*e.g*, a de Benedito) nas quais os votos monásticos da pobreza, da castidade e da humildade eram definidos pormenorizadamente para o viver coletivo, o trabalho útil e o ministério como o de Cristo.

Resumos semelhantes de moralidade cristã foram produzidos nos círculos mais individualistas e místicos, num número incontável de livros de conselhos espirituais (*Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis, é um entre muitos), em que a devoção contemplativa é concentrada na imitação interior, especialmente na renúncia, na purgação, na humildade e na oração.

Anteriormente, Agostinho, imerso nas controvérsias, esforçava-se para elucidar o lugar da ética dentro de uma teologia da salvação que tomasse por certa a incapacidade da vontade humana corrompida pelo pecado original, e a conseqüente necessidade da graça divina para realizar qualquer bem no homem. Ao mesmo tempo, confrontando-se com a desintegração social e moral do império romano, Agostinho expunha o ideal social cristão na forma da Cidade de Deus vindoura.

Os pensamentos de Agostinho, de amplo alcance, abrangiam uma teoria privativa do mal como a ausência do bem; a responsabilidade do homem (livre de constrangimento externo) por não escolher o bem; a graça irresistível disponível, uma dinâmica interna que é a única que pode criar uma boa disposição da vontade; e o princípio de que não se pode praticar o mal, nem sequer quando se perseguem os hereges, se o amor for o motivo. A posição básica de Agostinho era eudemônica: a moralidade é a busca do bem, que trará a felicidade; todos procuram a felicidade, sendo que a única diferença é *onde*. Os cristãos a descobrem na satisfação espiritual que é amar a Deus como o sumo bem — o único *summum bonum* que pode satisfazer uma criatura como o homem.

Agostinho derivou daí todas as virtudes cristãs pessoais, o amor social ao próximo em todos os níveis, e uma série inteira de conselhos práticos sobre o casamento, os bens, o Estado, a guerra justa, não com precisão acadêmica de análise, mas com o sistema formal imposto por uma mente profunda singular.

A primeira tentativa totalmente eficiente de sistematização foi a de Aquino, aprendendo, ao mesmo tempo, de Agostinho e de Aristóteles, e produzindo a mais maciça de todas as expressões intelectuais do pensamento cristão. Na ética, partiu da natureza proposital de todo ato da vontade para descobrir o alvo supremo do homem na visão de Deus, que somente a revelação pode tornar conhecida, somente o raciocínio correto pode aprender (sendo que a lei moral é natural para uma criatura racional), e que somente a fé, criada pela infusão da graça divina, pode ter a esperança de alcançar. Dentro dessa estrutura, Aquino explica as sete virtudes cristãs cardinais; o significado complexo da lei; o lugar de emoções, disposições e hábitos corretos na formação do caráter; e a concretização de semelhante fé dentro do homem ("um animal político e social").

A Reforma. Embora o pensamento de Lutero esteja longe de ser sistemático, seu pensamento fértil (*Da Liberdade; Boas Obras; Autoridade e Obediência; Gálatas; O Decálogo*) exerceu uma influência tão grande que a sua ética deve ser mencionada. A partir de um conceito dinâmico do homem como sempre ativo, ele definiu a questão central como a liberdade do homem para agir, a qual, por ser criatura e pecador, "curvado para dentro de si mesmo", o homem caído não possui; ele é escravizado sob a lei moral, mas não é salvo por ela. Somente a fé na iniciativa salvadora de Deus pode criar o homem de novo, justificando-o diante de Deus. Semelhante fé passa, então, a

ser sempre ativa no amor e nas boas obras, chegando a ser "um tipo de Cristo" para seu próximo; vive dentro do mundo secular, não retraído dele, e exerce uma nova liberdade outorgada por Cristo — embora isso possa levar até mesmo a uma imitação da crucificação de Cristo.

As conseqüências sociais da salvação são demonstradas, com base no Decálogo, em termos geralmente conservadores, preservando as ordens sociais estabelecidas por serem divinamente instituídas, e defendendo as estruturas existentes, o casamento, a ordem comercial, a autoridade política, a guerra justa tradicional. A sua doutrina dos "dois reinos" diferenciava entre as esferas sagrada e secular, embora insistisse que a secular também pertence a Deus.

O equivalente protestante mais próximo da estrutura arquitetônica de Aquino é a obra monumental de Calvino: *As Institutas*. Começando pela soberana absoluta de Deus, Calvino resume a ética cristã como a disciplina da vida individual e da criação de uma sociedade santificada, ambas para a glória de Deus. A soberania de Deus confronta o indivíduo como lei, primeiramente na natureza, e depois na revelação através do Decálogo, interpretado à luz de entendimentos posteriores. Guardar essa lei significa perfeição para o crente.

Mas a desobediência de Adão corrompeu a natureza do homem tornando-o moralmente incapaz; o arrependimento (inclusive a mortificação e a reforma), que Deus na Sua graça outorga e a fé recebe, regenera de tal maneira a natureza humana que esta passa a produzir a retidão, a imagem de Deus e a santidade. A vida moral resultante é disciplinada, enérgica, livre, caridosa, e é uma imitação de Cristo. A disciplina é o princípio central, e inclui a abnegação, uma "vocação", a castidade dentro e fora do casamento.

A soberania de Deus confronta o homem na coletividade com o ideal de uma sociedade santificada. O mundo comercial seria subjugado ao domínio de Deus à medida que o senso da vocação desenvolvesse a fidelidade no trabalho, a justiça e a compaixão na posse dos bens, o investimento para obtenção de um lucro justo (um princípio totalmente novo na ética cristã). O mundo político seria sujeitado à soberania de Deus à medida que as instituições civis regulassem e refreassem o comportamento de acordo com a lei natural de Deus, exercendo autoridade divina na promoção da religião verdadeira, defendendo os fracos e castigando os iníquos, tudo com o apoio cristão. Mas somente debaixo da mão de Deus: os governantes não estão livres de crítica nem devem ser obedecidos quando o mau governo se torna intolerável. A guerra é simplesmente a extensão do "poder da espada" do magistrado contra o crime internacional, que tem o direito de reivindicar a lealdade dos cristãos. Dessa maneira, a igreja e o estado cooperam para fazer com que este mundo volte a ser o reino de Deus.

Sistemas Éticos Modernos. Várias tentativas para substituir a autoridade eclesiástica repudiada na Reforma por uma autoridade autonôma interna da consciência (Butler), pela razão moral (Kant), ou pela luz interna do Espírito (Barclay) não conseguiram chegar a um sistema ético, e a sistematização caiu da moda.

No século XIX, emergiu um movimento de unificação para colocar a ética cristã sobre uma nova base, para expressar o pensamento (ou sentimento) comum ao grande número de tentativas de promover melhorias sociais cristãs e de evitar os males. Numerosos propagandistas contribuíram, geralmente a partir da forte compaixão evangélica, mas a formulação intelectual do novo avanço deve a maior parte do seu conteúdo a F. D. Maurice. Foi ele quem enfatizou o ensino de Jesus sobre o reino de Deus como o centro do evangelho: "O reino de Deus é a grande realidade existente que há de renovar a terra".

Walter Rauschenbusch declarou, de modo semelhante, que "o conceito do reino segundo Cristo veio para mim como uma nova revelação", e seu evangelho social (enfatizando de modo igual as duas palavras) procurava estabelecer a soberania de Cristo em todos os relacionamentos humanos. O pecado e a salvação, o alvo dos cristãos, era considerado essencialmente social por ele; a tarefa da ética cristã era "a cristianização da ordem social". Contra os aspectos mais idealistas do movimento, Reinhold Niebuhr insistiu nas limitações do cristianismo no campo político, com um realismo que Dietrich Bonhoeffer, confrontando-se com o nazismo, procurou adaptá-lo, transformando em um cristianismo existencialista, secular e "não religioso". Esse cristianismo aceitaria o mundo secular como se já fosse redimido na realidade, e estivesse no meio do processo de ser conformado à "forma de Cristo". Este mundo não é separado de Deus; um mundo que já "atingiu a maioridade" não deve ficar esperando alguma intervenção divina. Os cristãos devem trabalhar para conformar este mundo com Cristo, vivendo para os outros, de acordo com certos mandatos divinos do trabalho, do casamento, do governo e da Igreja. Na *Ética* póstuma e fragmentária de Bonhoeffer há matéria que poderia ser um novo sistema de ética cristã em linhas sociais radicais.

Ao invés disso, de um lado, o pensamento ético cristão voltou-se para o existencialismo expressado como a "ética situacional", que quase subentende a negação de qualquer sistema e consistência. Do outro lado, ele se voltou para "a teologia da Palavra" — que também é mais um movimento do que um sistema, mas marcado por um padrão consistente seguido com total fidelidade. Karl Barth, ao reasseverar a transcendência de Deus e a realidade prévia da revelação, em contraste com a experiência religiosa, rejeitou a moralidade natural e preferiu a autoridade objetiva da palavra que Deus fala aos homens em Cristo. A ética é a doutrina do mandamento de Deus subentendido dentro de toda a teologia cristã, dentro da criação (Deus no comando da natureza), dentro da reconciliação (Deus no comando da salvação) e dentro da redenção final (Deus no comando para a glória); e o mandamento é sempre concreto ("situacional"), nunca princípio abstrato. A obrigação, portanto, é realmente privilégio, e a obediência é o homem reconhecer que Deus sempre é justo em tudo quanto Ele faz e pede. É também esta a liberdade do homem e a expressão do seu amor.

Emil Brunner levou a ênfase principal de Barth um passo adiante: o bem não é aquilo que é natural para o homem, mas aquilo que Deus determina. Mas Brunner atribuiu mais lugar à responsabilidade do homem — à sua capacidade de corresponder — diante da realidade do ato salvador de Deus em Cristo, que se torna o próprio centro da vida: (1) ao revelar qual é o bem, isto é o amor, cujos preceitos não podem ser conhecidos de antemão, mas cujo esforço sobrepuja a justiça assim como as necessidades sobrepujam o direito; (2) ao conseguir o bem, à medida que a fé deixa que Deus, mediante o Espírito, expresse a Sua vontade em nós. O amor se constitui em comunhão — de vida (no casamento e na paternidade), trabalho (trabalhando para utilizar a criação e para servir a ela), Estado (a ordem de Deus para um mundo pecaminoso), cultura (enriquecendo a vida coletiva) e igreja (moldando as instituições da sociedade).

A essa ênfase na Palavra de Deus, Rudolf Bultmann acrescentou a implicação existencial de que a Palavra vem à alma no próprio ato da proclamação de Cristo, recebida pela fé. A morte e a ressurreição de Cristo passam a ter significado somente quando eu morro e ressuscito com Ele. Receber a proclamação é participar dela em obediência e amor. A ética é o desdobrar da própria fé, na "existência autêntica".

Nesse aspecto também, uma opinião em comum parece estar formulando um

sistema. Depois de várias gerações de análise diversa, qualquer síntese ética é atraente se prometer clareza e autoridade. Mas quando ela emergir, certas constantes indispensáveis que têm marcado todos os sistemas verdadeiramente cristãos caracterizarão, sem dúvida, a nova formulação. Sustentará um padrão moral objetivo previamente dado; demonstrará a relação entre a ética e a natureza humana conforme Deus a criou; oferecerá aos homens pecaminosos não apenas o conselho moral como também o incentivo, a dinâmica e a esperança; será relevante tanto para a sociedade como para o indivíduo, tanto flexível diante das situações mutáveis como leal ao ideal imutável outorgado que une a obrigação ao amor – a imitação de Cristo.

R. E. O. WHITE

Veja também ÉTICA; ÉTICA BÍBLICA; ÉTICA SITUACIONAL; ÉTICA SOCIAL; BOM, BEM, BONDADE.

Bibliografia. W. Beach e H. R. Niebuhr, eds., *Christian Ethics*; T. Aquino, *Summa contra Gentiles* III e *Summa Theologica* II; E. G. Rupp, *The Righteousness of God;* K. Barth, *Church Dogmatics*, II/2, III/4; E. Brunner, *The Divine Imperative*; R. E. O. White, *Christian Ethics*; B. Härring, *Free and Faithful in Christ*; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics.*

SMITH, HANNAH WHITALL (1832-1911). Escritora, professora e reformadora social. Hannah Whitall Smith era uma das mulheres mais destacadas do seu tempo. Seu livro mais famoso *O Segredo de Uma Vida Feliz*, depois de divulgado em forma de capítulos na revista do seu marido, *The Christian's Pathway of Power* (fev. de 1874 – jan. de 1875), foi publicado pelo Willard Tract Repository, Boston, e por Morgan and Scott, Londres, em 1875. Já passou por um número incontável de edições, e foi traduzido para a maioria dos idiomas mais importantes do mundo.

Hannah, que nasceu na Filadélfia em 1832, casou-se com Robert Pearsall Smith, também um quacre. "Afiliaram-se sucessivamente aos metodistas, aos Irmãos de Plymouth e aos batistas; e depois empenharam-se na obra... de pregar a Vida Mais Sublime".

O casal Smith pregou amplamente na Europa, e desempenhou um papel importante na fundação da Convenção de Keswick e na liderança do Movimento da Vida Mais Sublime, mas depois de alguns anos romperam suas ligações com ele e voltaram aos Estados Unidos. Depois de um incidente lastimável entre Robert e uma jovem, ele deixou de pregar, e posteriormente abandonou totalmente a sua fé.

Hannah, no entanto, continuou a pregar e a escrever, e trabalhou com ardor no Movimento Feminino da Temperança Cristã e no Movimento do Sufrágio Feminino.

Ela e o marido voltaram para a Inglaterra de modo permanente em 1886, onde ela continuou a escrever – e, ocasionalmente, a pregar.

No seu livro amplamente divulgado, o segredo de uma vida feliz e cristã, é explicado como "uma vida de descanso interior e vitória exterior". Ela existe quando o cristão é salvo não somente da "culpa" do pecado, mas também "do poder e do domínio do pecado". Ela fala da "infinitude do poder de Deus para destruir aquilo que é contrário a Ele (que é o 'pecado')" e enaltece o "poder de Deus", que "vem socorrer-nos e redimir-nos do pecado". É compatível com a existência de fracassos e de tentações, e é algo que o crente consegue mediante a fé, sendo que a consagração a Deus é uma exigência prévia para a fé.

O Movimento da Santidade, que teve sua origem em João Wesley, tem considerado Smith uma popularizadora da sua doutrina da inteira santificação como

uma segunda obra específica da graça.

J. K. GRIDER

Veja também MOVIMENTO DE SANTIDADE (HOLINESS); CONVENÇÃO DE KESWICK.

Bibliografia. Smith, *Difficulties of Life, Religious Fanaticism*, e *The Unselfishness of God and How I Discovered It: A Spiritual Autobiography*; R. Strachey, *A Quaker Grandmother: Hannah Whitall Smith* e *Group Movements of the Past and Experiments in Guidance*; B. Strachey, *Remarkable Relations*; L. P. Smith, *A Religious Rebel: The Letters of "H. W. S."*

SOBERANIA DE DEUS. O ensino bíblico de que Deus é Rei, Soberano Supremo e Legislador do universo inteiro.

Declarações Bíblicas. "Nos céus estabeleceu o SENHOR o seu trono, e o seu reino domina sobre tudo" (Sl 103.19). Como o "Altíssimo", Deus "tem domínio sobre o reino dos homens; e o dá a quem quer" (Dn 4.17, 25, 34; 5.21; 7.14). Davi, rei de Israel reconhece: "Tua, SENHOR, é a grandeza, o poder, a honra, a vitória e a majestade; porque teu é tudo quanto há nos céus e na terra" (1 Cr 29.11). Esse reconhecimento da soberania de Deus, expresso em forma de oração, é ecoado na conclusão tradicional do Pai Nosso: "pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre" (Mt 6.13). Deus realmente é "o único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores" (1 Tm 6.15; cf. Ap 19.16). A soberania de Deus, portanto, expressa a própria natureza de Deus: onipotente e todo-poderoso, apto para cumprir Seu beneplácito, impor a Sua vontade decretada e guardar as Suas promessas.

Vários nomes divinos expressam a soberania de Deus. Ele é chamado "Deus Altíssimo" (*'elyôn*, Gn 14.18-20), "Deus Todo-poderoso" *'ēl šadday*, Gn 17.1; cf. Ex 6.2), "Soberano Senhor" (*'ᵃdōnāy*, Gn 17.1; cf. Ex 6.2), "Soberano Senhor" (*'ᵃdōnāy yhwh*, Gn 15.2; Dt 3.24 NIV [ARA traz "SENHOR Deus" e "Senhor, ó SENHOR!"]) e "Senhor Deus Todo-poderoso" (*kyrios pantokratōr*, Ap 1.8). Veja também "Soberano Senhor" para *despota* ou "Mestre" em Lc 2.29; At 4.24; 2 Pe 2.1; Jd 4; e Ap 6.10.

A soberania de Deus é *expressada* no plano ou decreto abrangente para a história mundial; Ele "faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade" (Ef 1.11). Sua soberania é *exercida* e *demonstrada* na história, na obra da criação, providência e redenção. O Soberano Senhor fez os céus e a terra, e coisa alguma é demasiadamente maravilhosa para Ele (Jr 32.17-23); de fato, "para Deus tudo é possível" (Mc 10.27; 14.35; Lc 1.37). Deus também sustenta e governa soberanamente, por Sua providência, o mundo criado. Ele dirige o destino de homens e nações (At 14.15-17; 17.24-28). A Queda de Adão ocorreu dentro do contexto de Seus arranjos (Gn 2.16-17), assim como a crucificação de Cristo (At 2.23; 4.27-28) e todos os demais eventos. Seu governo providencial é totalmente abrangente: "Eu formo a luz, e crio as trevas; faço a paz, e crio o mal; eu o SENHOR, faço todas estas coisas" (Is 45.7; cf. Ef 1.11).

A obra graciosa da redenção também manifesta a soberania de Deus. Ele promete, sela e opera a história da redenção. O próprio Messias é "Deus Poderoso" (Is 9.6-7), "Filho do Altíssimo" cujo "reinado não terá fim" (Lc 1.33). Desde o início do Seu ministério público até o seu fim, a mensagem de Jesus diz respeito ao "reino de Deus" (Mc 1.15; At 1.3; mais de 100 ocorrências nos sinóticos). Depois da ressurreição, Cristo declara ter "toda a autoridade no céu e na terra" (Mt 28.18), e o Cristo ascendido é exaltado "acima de todo principado, e potestade, e poder, e domínio" (Ef 1.19-21; Fp 2.9-11; 1 Co 15.24-28; Ap 5.9-14). Por isso, a confissão cristã mais antiga era simplesmente: "Jesus é Senhor" (Rm 10.9).

O próprio evangelho demonstra a soberania de Deus; é "o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê" (Rm 1.16), e "para os que foram chamados" por Deus, Cristo é o "poder de Deus" (1 Co 1.24; cf. Ef 1.18-22). A autoridade das Escrituras também é uma expressão da soberania de Deus, visto que toda a Escritura é "inspirada por Deus" (2 Tm 3.16). É por isso que "a Escritura não pode falhar" (Jo 10.35) e tudo o que nela há será cumprido e realizado (Mt 5.18; Lc 24.44).

Considerações Teológicas. Os teólogos geralmente consideram a "soberania" como um dos atributos comunicáveis de Deus; "soberania" expressa uma característica inerente de Deus, e às vezes se faz uma distinção entre a "vontade soberana" e o "poder soberano". A vontade e o poder soberanos de Deus não são arbitrários, despóticos, nem deterministas; Sua soberania é caracterizada pela Sua justiça e pela Sua santidade, bem como pelos Seus outros atributos.

A soberania divina e a responsabilidade humana são paradoxais e estão além da compreensão humana, mas não são contraditórias. A soberania divina e a *soberania* humana certamente são contraditórias entre si, mas a soberania divina e a *responsabilidade* humana, não. Deus usa os meios humanos na história para realizar os Seus propósitos, mas tais meios não envolvem coerção. Deus ordena que vivamos de acordo com a Sua lei soberana (Gn 2.16-17; Ex 20; Mt 22.37-38). Deus, porém, efetua a Sua vontade mesmo através das ações pecaminosas e desobedientes dos homens (Gn 45.5, 7-8; 50.19-20). A crucificação de Cristo, certamente o crime mais hediondo da história, ocorreu dentro dos limites do "determinado desígnio e presciência de Deus", porque os que O crucificaram fizeram "tudo que a Tua mão e o Teu propósito predeterminaram" (At 2.23; 4.27-28; cf. Jo 19.11).

A doutrina da soberania de Deus é enfatizada especialmente na tradição agostiniano-calvinista, e é negada ou comprometida nas tradições pelagiana, arminiana e liberal, que reivindicam vários graus de autonomia humana. A confissão da soberania de Deus tornou-se a marca registrada do calvinismo autêntico. Não é, porém, o princípio central do calvinismo, porque a soberania não é o princípio básico do qual toda a teologia de Calvino foi deduzida. Aquele conceito é uma caricatura de Calvino e do calvinismo. Na realidade, o termo "soberania" é achado apenas umas poucas vezes nas *Institutas;* e essa mesma realidade prevalece nas Confissões Reformadas. Mesmo assim, a doutrina realmente faz parte do pensamento reformado autêntico. A chave da teologia de Calvino era falar quando as Escrituras falam, e calar-se quando elas guardam silêncio. Foi por isso que ele escreveu a respeito da soberania de Deus e defendeu a predestinação e outras doutrinas controvertidas.

O calvinismo clássico não minimiza o papel da responsabilidade humana na história. Somente nas formas extremas do pensamento supralapsariano e no hipercalvinismo é que a soberania é enfatizada de maneiras que eliminam a responsabilidade humana e restringem a proclamação universal do evangelho. A confissão da soberania de Deus deve dar ocasião ao louvor e à glória de Deus e encorajar uma vida de amor obediente dentro do domínio do Rei. Como acontece com todos os atributos de Deus, assim também a soberania de Deus deve ser refletida na vida do cristão. O cristão que está sendo renovado à imagem de Deus e progredindo na santificação deve voltar a exercer o domínio sobre a criação como o vice-regente de Deus, promovendo o reino de Deus na história humana para a glória do Senhor Soberano (cf. Gn 1.28).

F. H. KLOOSTER

Veja também CALVINISMO; DECRETOS DE DEUS; ELEIÇÃO, ELEITO; DEUS, ATRIBUTOS DE; DEUS, DOUTRINA DE; DEUS, NOMES DE; PREDESTINAÇÃO; TRADIÇÃO REFORMADA, A; REPROVAÇÃO;

SUPRALAPSARISMO.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; J. Calvino, *Institutas*; P. Toon, *Hyper-Calvinism*; J. I. Packer, *Evangelização e Soberania de Deus*; A. W. Pink, *The Sovereignty of God.*

SOCIALISMO CRISTÃO. Uma aplicação dos princípios sociais do cristianismo. O conceito teve origens pouco convencionais no reformador social francês Henri de Saint-Simon (1760-1825), que predisse uma era muito mais industrializada na qual os problemas sociais seriam resolvidos pela ciência e tecnologia. Foi só mais tarde que ele introduziu uma nota religiosa. Seu *Nouveau Christianisme* ("Novo Cristianismo"), publicado no ano da sua morte, sustentava que a religião devia "guiar a comunidade em direção ao alvo sublime de melhorar tão rapidamente quanto possível as condições de vida da classe mais pobre". Tendo visto aquilo que a França sofreu, primeiramente sob a Revolução com toda a sua ferocidade, e depois sob o governo de Napoleão, conclamou todos os governantes da Europa a se unirem visando a supressão da guerra, e a voltarem para aquele cristianismo verdadeiro que se preocupa com a situação miserável dos pobres. As opiniões de Saint-Simon eram freqüentemente desordenadas e imprecisas, mas passaram a influenciar uma combinação improvável de pensadores que incluíam Thomas Carlyle, John Stuart Mill, Heinrich Heine, Auguste Comte, Friedrich Engels e Walter Rauschenbusch, e posteriormente foram ecoadas nas obras dos teólogos norte-americanos mais recentes, tais como Paull Tillich e Reinhold Niebuhr.

Além de exercer um impacto na França, o socialismo cristão era uma força real em muitos outros países europeus, e fomentava a organizações de grupos, sustentando que o operário e o lavrador tinham direito à justiça social e econômica, e que estas eram áreas nas quais os cristãos deviam ser ativos. Na Alemanha, desviou-se tristemente para o anti-semitismo que resultou na condenação imperial em 1894. Cinco anos antes, a Sociedade dos Socialistas Cristãos tinha sido formada nos Estados Unidos, mas a idéia estava presente desde 1849, quando Henry James, Sr. expôs princípios semelhantes.

O termo "socialismo cristão" foi popularizado na Inglaterra nos meados do século XIX quando, depois do fracasso do movimento cartista, um grupo de anglicanos procurou obter a aplicação dos princípios cristãos na organização da indústria. Seus líderes foram J. M. F. Ludlow (que fora educado na França), J. F. D. Maurice e Charles Kingsley. Eles ajudaram a financiar sociedades cooperativas, deram início a associações para vários ofícios, e em 1854 fundaram a Faculdade dos Trabalhadores em Londres, tendo Maurice como presidente. As novelas de Maurice, especialmente *Yeast* ("Levedura") e *Alton Locke* (publicadas em 1850), desempenharam um papel considerável num movimento que, no entanto, nunca cativou a igreja inglesa, e que logo entrou em declínio. Nem por isso deixou de legar à posteridade princípios e práticas que beneficiaram uma ampla gama de interesses sociais, inclusive cooperativas, institutos educacionais para operários e sindicatos trabalhistas.

J. D. DOUGLAS

Bibliografia. C. E. Raven, *Christian Socialism 1848-54;* M. B. Reckitt; *Maurice to Temple: A Century of Social Movement in the Church of England*; A. J. Booth, *Saint-Simon and Saint Simonism.*

SOCIEDADE PARKER. Sociedade anglicana, sediada em Londres, que imprimiu em cinqüenta e quatro belos volumes as obras dos principais reformadores ingleses do século XVI. Foi formada em 1840 e dissolvida em 1855, ao terminar a sua obra. Seu nome refere-se a Matthew Parker, o primeiro Arcebispo de Cantuária no reinado de Elizabeth I, conhecido como um grande colecionador de livros. O estímulo para a fundação da sociedade foi fornecido pelo movimento dos tractarianos, dirigido por John Henry Newman e Edward B. Pusey. Adeptos desse movimento falavam com desprezo a respeito da Reforma na Inglaterra, e, portanto, alguns membros da Igreja Anglicana sentiam a necessidade de tornar disponíveis, em formato atraente, as obras dos líderes daquela reforma. Dessa maneira, a sociedade representava uma cooperação entre os clérigos tradicionais da Igreja Alta e os clérigos evangélicos, sendo que os dois grupos tinham um compromisso com o ensino da Reforma quanto à justificação mediante a fé. A sociedade tinha cerca de sete mil assinantes que pagaram uma libra por ano de 1841 até 1855; dessa maneira, os assinantes receberam 54 volumes por 15 libras. O nível de erudição crítica era desigual nos volumes, porque havia vinte e quatro diferentes redatores, e a tarefa de selecionar o texto mais puro estava longe de ser fácil. Embora alguns dos volumes tenham sido substituído por edições críticas mais recentes, essa coletânea continua sendo uma das fontes mais valiosas para o estudo da Reforma na Inglaterra.

P. TOON

Bibliografia. P. Toon, "The Parker Society," *HMPEC* 46 (set., 1977).

SOCINO, FAUSTO (1539-1604). Teólogo antitrinitarista, Socino nasceu em Siena, na Itália, em 5 de dezembro de 1539. Sua educação inicial era limitada, até que dois dos seus tios começaram a orientar os seus estudos. Um dos tios, Lélio Socino, envolveu-se no movimento protestante, e posteriormente adotou crenças antitrinitaristas. Quando esse tio morreu, Fausto pegou as anotações dele, dedicou-se ao estudo da teologia, e também se tornou um defensor das crenças antitrinitaristas.

Depois de passar algum tempo em vários países da Europa, Socino estabeleceu-se na Polônia em 1578, onde existia uma forte comunidade antitrinitarista. Na Polônia, a seita anabatista unitarista recusou-o inicialmente como membro, porque ele sustentava que o batismo não era um ato necessário. Como resultado, não exerceu influência imediata sobre os unitaristas poloneses, embora participasse dos seus cultos. Mais tarde, ele os persuadiu a aderir às suas crenças teológicas, e acabou sendo reconhecido como seu líder principal. Sua estadia na Polônia não foi totalmente pacífica; de vez em quando enfrentava perseguições da parte dos católicos e dos protestantes por causa das suas crenças.

Socino acreditava que as Escrituras deviam ser interpretadas racionalmente. Essa estrutura filosófica levou-o a negar a divindade de Cristo. Segundo o seu ponto de vista, Cristo tinha uma natureza humana e não Se tornou Deus a não ser depois da Sua ressurreição, quando o Pai delegou ao Jesus ressurreto parte dos Seus poderes divinos. Socino acreditava nos milagres de Cristo e no Seu nascimento virginal, e entendia que eram sinais dados à humanidade a fim de demonstrar-lhe o papel singular de Jesus ao tornar-Se divino. Socino não acreditava que a morte de Cristo na cruz trouxe o perdão dos pecados, porque Deus podia perdoar os pecados sem que houvesse necessidade de uma expiação por meio de Jesus.

O arrependimento e as boas obras traziam o perdão de Deus. Socino negava o pecado original, a predestinação e a ressurreição do corpo (a não ser no caso de

poucas pessoas seletas que eram seguidoras especialmente conscienciosas de Jesus). Além disso, considerava que a ceia do Senhor era mera comemoração.

As idéias de Socino deitaram os alicerces para os movimentos unitaristas posteriores, embora ele não tenha ido tão longe como os antitrinitaristas subseqüentes, que vieram a negar o papel miraculoso ou divino de Jesus. Ele foi, também, um dos primeiros que sujeitaram as Escrituras à crítica racional.

P. KUBRICHT

Veja também CATECISMO RACOVIANO.

Bibliografia. O. Chadwick, *The Reformation*; J. H. S. Kent, "The Socinian Tradition," *Theol* 78: 131-40; E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism*; G. H. Williams, *The Radical Reformation.*

SOLAFIDEÍSMO. (lat. *sola fide*, "pela fé somente"). A doutrina de que a salvação é somente pela fé. O termo surgiu em conseqüência da tradução que Lutero fez de Rm 3.28, onde consta: "Assim entendemos que o homem é justificado, sem as obras da lei, *somente* pela fé". Foi severamente criticado por causa disso, mas Erasmo o defendeu. A tradução é justificável, tendo em vista que a única alternativa, a justificação pela obras, é expressamente repudiada por Paulo. O Concílio de Trento (1545-63), por outro lado, opôs-se vigoramente à tradução de Lutero e a tudo quanto ela representava, ao declarar: "Se alguém disser que a fé justificadora nada mais é senão a confiança na misericórdia divina que perdoa o pecado por causa de Cristo, ou que é somente por meio daquela confiança que somos justificados, que seja anátema" (Sessão 6, Cânone 12).

No solafideísmo está implícita a doutrina do monergismo divino, que declara que a salvação do homem depende totalmente da atividade de Deus e que não é condicionada, de modo algum, pela ação do homem. A escolha que o homem fez do pecado tornou-o incapaz para ações espirituais; ele está espiritualmente morto. A não ser que fosse salvo por algum poder fora dele mesmo, pereceria eternamente nesse estado. Deus tomou a iniciativa ao restituir a humanidade para Si mesmo mediante a morte de Cristo (a obediência passiva de Cristo à lei), que remove a culpa do homem, e ao imputar a justiça de Cristo (que Ele realizou enquanto estava na terra, mediante a Sua obediência ativa à lei) àqueles que crêem. A fé salvadora não é uma qualidade inata do homem caído, mas um dom de Deus (Ef 2.8; Fp 1.29) comunicado quando se ouve o evangelho (Rm 10.17). A *ordo salutis* ("ordem da salvação") é a atividade da graça de Deus, desde o início até à consumação. É compreensível que o solafideísmo se opõe ao pelagianismo, ao semipelagianismo e ao sinergismo, porque todos eles, de uma maneira ou outra, atribuem a justificação ou a apreensão dela à ação do homem.

F. R. HARM

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; E. L. Lueker, *Lutheran Cyclopedia*, 726; F. E. Mayer, *The Religious Bodies of America*; C. S. Meyer, *NIDCC*, 914; F. Pieper, *Christian Dogmatics*, II, 397-415; A. H. Strong, *Systematic Theology*; H. C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology.*

SOLIDARIEDADE DA RAÇA. Um ensino teológico que declara que todos os seres humanos são da mesma espécie e forma, tendo Adão como ancestral de todos. Esse ensino não é positivamente afirmado, mas é tomado por certo na totalidade das Escrituras. A maior parte das evidências da solidariedade da raça acham-se nas passagens que tratam da imputação do pecado de Adão a toda a sua posteridade. No

entanto, até mesmo antes do ensino neotestamentário sobre o significado do pecado de Adão, o AT estabeleceu a unidade da raça humana. O próprio emprego de *'ādām* no sentido de "homem" é uma forte evidência de que a palavra se refere à classe dos homens (Gn 6.1). Por isso, *'ādām* pode ser traduzido por "Adão" ou por "humanidade", ou pelo plural, "homens".

Passagens específicas do AT pressupõem a solidariedade da raça. Gênesis 3.15ss. relata o julgamento que Deus pronunciou sobre a serpente e sobre Adão e Eva. A linguagem dos julgamentos sobre Adão e Eva sugere que devem ser experimentados por toda a humanidade no curso de toda a história. Às vezes há ambigüidade sobre aquilo que é entendido por *'ādām*. Pode referir-se às pessoas como uma classe ou ao primeiro homem, e por isso é relevante para a questão da solidariedade da raça humana. Quando Jó declara: "Se, como Adão, encobria as minhas transgressões..." (Jó 31.33), sua intenção era dizer: "como fazem os *homens*"? Quando Javé acusou o povo: "Teu primeiro pai pecou, e os teus guias prevaricaram contra mim" (Is 43.27), Ele Se referia a Adão? O AT ocupa-se mais com Abraão e os seus descendentes, do que com todas as nações. Nem sempre fica claro, portanto, se a referência diz respeito aos patriarcas e aos descendentes ou a Adão e seus descendentes.

Embora o AT não trate explicitamente da solidariedade da raça humana, mas a pressuponha, o NT ensina mais explicitamente a doutrina da solidariedade. Em At 17.26 Paulo, em pé diante do Areópago, diz: "De um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra". Paulo passa, então, a citar um dos poetas gregos: "Dele também somos geração". Essas declarações, é claro, estão no contexto do *kerygma*, e são dirigidas a um auditório de gentios. Paulo afirma que os judeus e os gentios juntos precisam de Jesus, porque todos pecamos *em Adão*. E assim chegamos à passagem clássica sobre a imputação do pecado de Adão (Rm 5.12-21). O emprego que o apóstolo faz da expressão "todos os homens" claramente exige a doutrina da unidade da raça para que seu argumento seja completo (cf. também 1 Co 15.21-22, 45).

A implicação da doutrina da solidariedade envolve mais do que apenas nosso conceito do pecado original, quer seja imputado direta ou indiretamente. Se a raça humana tem um ancestral comum em Adão, logo, todos os seres humanos têm a imagem de Deus. Por essa razão, portanto, o único evangelho da salvação em Cristo é verdadeiramente relevante a todos os homens, não somente porque proclama que a ira de Deus é propiciada pelo sacrifício do Seu Filho e, portanto, há esperança para a nossa condição "humana": há, também, uma proclamação de esperança porque nos chama para fazermos parte da nova humanidade em Jesus Cristo.

W. A. VAN GEMEREN

Veja também HOMEM, DOUTRINA DO.

Bibliografia. R. P. Shedd, *Man in Community*.

SONO DA ALMA. A doutrina de que a alma dorme entre a morte e a ressurreição, e que tem sido sustentada esporadicamente na igreja. Não é uma heresia no sentido mais estreito, tendo em vista as parcas informações acerca do estado intermediário nas Escrituras, mas pode ser chamada uma aberração doutrinária. Alguns anabatistas a endossaram. Nos Quarenta e Dois Artigos de Eduardo VI, que antecederam os Trinta e Nove Artigos, a seguinte declaração foi incluída como Artigo 40: "Os que dizem que as almas daqueles que partem daqui dormem, sem nenhuma sensação, sentimento ou percepção até o Dia do Juízo Final, discordam totalmente da doutrina certa que nos foi revelada nas Sagradas Escrituras".

O argumento a favor do sono da alma depende principalmente das seguintes considerações: (1) A existência humana exige a união entre a alma e o corpo. Se o corpo parar de funcionar, a alma forçosamente irá parar também. (2) Alega-se que o uso de termo "sono" nas Escrituras para indicar a morte mostra a cessação do estado consciente. (3) Um estado consciente entre a morte e a ressurreição, caracterizado pela bem-aventurança ou pelos ais, antecipa de modo injustificável o juízo do último dia, quando a base dessas experiências será fornecida.

Por outro lado: embora o estado normal do homem seja reconhecidamente uma união entre a alma e o corpo, a possibilidade da existência consciente desincorporada é mantida com firmeza pela analogia da existência de Deus como puro espírito (sendo que o homem é feito à Sua imagem) e por passagens tais como Hb 12.3 e Ap 6.9-11. Quanto à palavra "sono", visa ser aplicada ao corpo, embora possa ser dito que o indivíduo propriamente dito dorme na morte. Esse fato fica claro em Mt 27.52; Jo 11.11; At 13.36, etc. Quanto à terceira consideração, pode-se responder que a exclusão da possibilidade da bem-aventurança ou dos ais do estado intermediário, pelo fato de o juízo divino que justifique tais reações ainda não ter sido pronunciado, logicamente excluirá a alegre certeza da salvação que se sente nesta vida, bem como o pressentimento da condenação vindoura. Mas veja Jo 5.24; Fp 1.28.

O estado consciente depois da morte parece ser um elemento necessário (e não acidental) do relato contado por Jesus a respeito do Rico e de Lázaro, como também na promessa do nosso Senhor ao ladrão moribundo. As passagens mais claras e enfáticas, no entanto, acham-se nos escritos de Paulo (Fp 1.23; 2 Co 5.8). Pode-se argumentar, no caso da primeira dessas passagens, que o sono da alma erradica tão eficazmente o intervalo entre a morte e a ressurreição, que a perspectiva de estar com Cristo, ainda que na realidade seja distante, poderia produzir um antegozo alegre; de qualquer modo, dificilmente poder-se-ia dizer o mesmo a respeito da segunda passagem, onde não somente o corpo da ressurreição está em pauta, como também o estado intermediário está sendo diretamente contemplado, sendo uma alternativa menos desejável do que a mudança para o corpo da ressurreição sem passar pela morte (v. 4).

E. F. HARRISON

Veja também ADVENTISMO; IMORTALIDADE CONDICIONAL; ESTADO INTERMEDIÁRIO.

Bibliografia. J. Calvino, *Psychopannychia*; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* E. Lewis, *Christ, the First Fruits*; R. Whately, *A View of the Scripture Revelations concerning a Future State.*

SPENER, PHILIPP JAKOB (1635-1705). Fundador do pietismo alemão. Spener nasceu em Rappoltsweiler, na Alta Alsácia, e morreu em Berlim. É geralmente considerado o fundador do pietismo alemão, embora suas idéias fossem uma combinação de pontos de vista adquiridos dos seus professores e dos reformadores do século XVI. Recebeu uma criação rígida e piedosa e treinamento universitário, foi em Estrasburgo (1651-59), onde concentrou a sua atenção nos idiomas bíblicos e nos estudos históricos. Os professores em Strasburg ressaltavam o novo nascimento espiritual e as preocupações éticas, e essas ênfases vieram a ser fatores importantes na pregação de Spener à medida que assumia cargos pastorais sucessivos em Estrasburgo (1663), Frankfrut (1666), Dresden (1686) e Berlim (1697). Spener também foi influenciado pelo calvinismo de Genebra, porque visitou aquela cidade em 1659 e ficou conhecendo Jean de

Labadie, o pregador reformado místico. Labadie reforçou as crenças de Spener de que uma experiência de conversão (*Wiedergeburt* – "novo nascimento") é essencial na vida cristã e que o cristão verdadeiro deve aplicar a religião a todos os aspectos da vida.

Embora Spener desenfatizasse o dogmatismo teológico e as controvérsias dos escolásticos protestantes, seu conceito da conversão e da sua necessária implementação era controvertido onde quer que pregasse. Seus ataques contra a ignorância e a frouxidão moral dos clérigos não eram bem recebidas por aquele grupo, e o sistema de reforma que ele propôs era uma verdadeira ameaça às igrejas luteranas estabelecidas. Essas idéias foram publicadas pela primeira vez em *Pia desideria* (Desejos Profundamente Sinceros de que as Verdadeiras Igrejas Evangélicas Realizem uma Reforma Agradável a Deus). A teologia nesse trabalho ressaltava a união entre a fé e as obras, noção que sempre foi importante na teologia reformada. Em contraste, a teologia luterana do século XVII (especialmente no norte da Alemanha) ressaltava o dogma teológico, e não a vida purificada. Igualmente importante era o meio que Spener propôs para implementar a mudança – uma igreja dentro da igreja. Spener fundou grupos pequenos (*collegia pietatis*) para promover a comunhão dos participantes com Deus, mediante orações, cânticos, leituras espirituais e debates. Embora todas essas atividades fossem consideradas boas em si mesmas, os grupos pequenos freqüentemente desafiavam os sistemas eclesiásticos contemporâneos e geralmente eram considerados hipócritas e facciosos. Na realidade, os sucessores de Spener no pietismo alemão eram muito contenciosos com freqüência, embora o próprio Spener tivesse ressaltado a cooperação e a tolerância.

Spener também fez um apelo em favor da reforma da educação nos seminários. No lugar da teologia sistemática, com sua ênfase natural na exatidão dogmática, Spener queria que os seminaristas aumentassem sua piedade mediante leituras espirituais. Além disso, enfatizava a ida direta às fontes bíblicas ao invés de confiar nas formulações teológicas dos comentaristas bíblicos. O fruto dessa fase da obra de Spener é visto na faculdade de teologia estabelecida em Halle. Com a orientação de Spener e a organização de August Hermann Francke, Halle veio a ser o centro intelectual do pietismo alemão antigo; e o movimento espalhou-se com a fundação de grupos de *collegia pietatis* em todo o luteranismo alemão. Embora os alvos originais de Spener tenham sido modestos, o pietismo alemão influenciou o protestantismo em todo o mundo ocidental; o reavivamento espiritual e a controvérsia religiosa vieram a ser coisas corriqueiras nas comunidades protestantes.

R. J. VANDERMOLEN

Veja também PIETISMO.

Bibliografia. D. W. Brown, *Understanding Pietism*; J. O. Duke, "Pietism versus Establishment: The Halle Phase," *CQ* nov. 1978, 3-16; P. Grünberg, *Philipp Jakob Spener* e *SHERK*, IX, 53-57; M. Kohl, "*Wiedergeburt* As the Central Theme in Pietism," *CQ* nov. 1974, 17-20; J. T. McNeill, *Modern Christian Movements; NCE*, XII, 562; M. E. Richard, *Philip Jacob Spener and His Work*; K. J. Stein, "Philipp Jacob Spener's Hope for Better Times for the Church – Contribution in Controversy," *CQ* ago. 1979, 3-20; F. E. Stoeffer, *The Rise of Pietism* e (ed.) *Continental Pietism and Early American Christianity.*

SPINOZA, BENEDICTUS DE (1632-1677). Filósofo holandês. Spinoza nasceu em Amsterdã, na Holanda, filho de refugiados judeus que tinham fugido da perseguição religiosa em Portugal. Quando jovem, tornou-se um estudante rabínico sério, mas também estudou latim e literatura clássica tendo Francis van den Ende como professor

particular. Por duvidar das crenças judaicas a respeito dos anjos, da natureza de Deus e da imortalidade da alma, Spinoza foi acusado de heresia e expulso da sinagoga em 1656. Subseqüentemente, sustentava-se como polidor de lentes e recebeu alguns estipêndios de amigos holandeses; mas em 1673 recusou um sustento financeiro substancial por não aceitar a cadeira de filosofia em Heidelberg. Durante a sua vida, a reputação de Spinoza como filósofo e ético foi estabelecida pela sua obra sobre Descartes publicada em 1663: *Princípios da Filosofia de Descartes Demonstrados pela Geometria*, e pela sua obra mais famosa: *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). Tornou-se conhecido ao público através de uma missão do governo na França e pelo seu apego aos líderes políticos holandeses anti-orangistas Cornelius e Jan de Witt, que foram assassinados em 1672. Spinoza manteve também, uma extensa correspondência com Henry Oldenburg, secretário da Sociedade Real da Inglaterra. Vários dos escritos de Spinoza foram publicados depois da sua morte; ajudaram a promover a sua reputação como um pensador profundo e levaram muitos escritores do movimento romântico a vê-lo como seu antepassado intelectual.

Como filósofo, Spinoza alienou muitos contemporâneos religiosos ao remover as idéias bíblicas a respeito de Deus e muitas crenças religiosas (tais como a aceitação dos milagres) da esfera sobrenatural; além disso, alienou os empiristas com sua ênfase na ordem geométrica e na sua negação de que os fatos físicos são a base das generalizações verdadeiras a respeito da realidade. O método de Spinoza, de modo contrário ao dos seguidores empiristas de John Locke, era chegar às verdades a partir dos axiomas, mediante o emprego da lógica dedutiva. Além disso, sua abordagem da filosofia e teologia era contrária à dependência religiosa tradicional das Escrituras divinas. O resultado foi uma filosofia que negava as ocorrências sobrenaturais bem como as crenças ortodoxas baseadas na revelação bíblica. No lugar das explicações cristãs tradicionais, vinham idéias racionalistas a respeito da natureza e a razão: a natureza tomou o lugar de Deus (ou "Deus" tornou-se "natureza"); e a razão tomou o lugar da revelação divina.

Ao aplicar essa filosofia à ética, Spinoza entendia que o sumo bem era compreender a natureza e tornar-se um com ela. Assim, haveria conformidade com a lei natural, que, por sua vez, significa viver uma vida eticamente virtuosa em todas as esferas. Dessa maneira não tradicional, Spinoza tornou-se um pouco panteísta e determinista, duas características que o colocavam fora de harmonia com a maioria dos seus contemporâneos na filosofia e na teologia. Os filósofos e escritores românticos, no entanto, bem como os teólogos modernos que dependem da filosofia romântica, têm achado muito atraentes a ética e as idéias básicas de Spinoza. A despeito das muitas idéias éticas atraentes, a filosofia de Spinoza é criticada por aqueles que aceitam um Deus pessoal e transcendente.

R. J. VANDERMOLEN

Bibliografia. Spinoza, *Correspondência*, tr. A. Wolf, e *Chief Works*, tr. R. H. M. Elwes; F. Copleston, *A History of Philosophy*, IV; L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*; S. Hampshire, *Spinoza*; S. Kashap, ed., *Studies in Spinoza*; J. Ratner, *The Philosophy of Spinoza*; R. L. Saw, *The Vindication of Metaphysics, a Study in the Philosophy of Spinoza.*

SPURGEON, CHARLES HADDON (1834-1892). Ministro batista influente na Inglaterra. Spurgeon nasceu em Kelvedon, Essex, em 19 de junho de 1834, e participou da tradição não-conformista desde sua mais tenra infância. Seu avô, James, e seu pai, John, eram ministros de congregações independentes. Passou os anos da sua primeira juventude

no lar do seu avô, mas freqüentou as escolas em Colchester e Newmarket.

Embora tivesse sido criado como um Independente, e convertido numa capela metodista primitiva, foi batizado e afiliou-se a uma igreja batista em 1849. Em 1850, matriculou-se numa escola perto de Cambridge e tornou-se membro ativo de uma igreja batista. Com dezesseis anos de idade, pregou seu primeiro sermão numa casa de campo em Teversham, perto de Cambridge. Já em 1851 estava pregando regularmente para uma congregação batista em Waterbeach, uma aldeia perto de Cambridge.

Em abril de 1854, aceitou um convite da capela batista na Rua New Park em Londres, e começou um ministério que durou trinta e oito anos. De início, recebeu alguma publicidade desfavorável, por causa da sua falta de escolaridade formal e das suas origens rurais. Porém, a congregação começou a crescer, e logo ele estava pregando em Exeter Hall enquanto o edifício da igreja era aumentado. Depois, alguns membros da igreja alugaram o Auditório Musical de Surrey Gardens, e, com vinte e dois anos de idade, Spurgeon era, talvez, o pregador mais popular dos seus dias.

Em 1861, foi edificado o Tabernáculo Metropolitano nas Ruas Elephant e Castle, uma igreja com assentos para seis mil pessoas. O prédio já tinha sido totalmente pago quando a congregação ocupou o local, e Spurgeon ministrou ali ininterruptamente até à sua morte. O tabernáculo tornou-se um centro para a vida religiosa da área e abrigava um seminário para pastores e uma sociedade de colportagem que enfatizava a distribuição de literatura religiosa. A congregação crescia anualmente, e calcula-se que quatorze mil novos membros foram acrescentados durante o ministério de Spurgeon.

Spurgeon casou-se com Susannah Thompson em 1856, e tiveram dois filhos, Charles e Thomas. Na política, Spurgeon era um liberal, e apoiava o Partido Liberal-Unionista que se opunha a um governo independente para a Irlanda. Rejeitou o título de "reverendo" por questões de princípios e recusou-se a ser ordenado. Tinha uma vida abastada, mas era generoso com os necessitados e foi responsável pela fundação de um orfanato em 1867. Morreu em Mentone, na França, depois de uma enfermidade prolongada.

Spurgeon foi produto da sua criação calvinista, e o Tabernáculo Metropolitano era o centro da atividade não-conformista durante as décadas de 1870 e 1880. Orgulhava-se do fato de sua teologia calvinista não ter mudado durante seus anos de ministério, e dizia que suas raízes remontavam até Paulo, Agostinho, Calvino e João Knox. Um dos seus muitos biógrafos descreveu-o como um herdeiro dos puritanos.

Foi envolvido em controvérsias doutrinárias em pelo menos duas ocasiões. Em 1864 pregou um sermão contra o batismo das crianças, e ofendeu um grande grupo de evangélicos que antes o apoiavam. Travou-se uma guerra de panfletos e, em seguida, Spurgeon retirou-se da Aliança Evangélica, um grupo apoiado pelo partido do baixo conceito da igreja, na Igreja Anglicana. Em 26 de outubro de 1887, retirou-se da Convenção Batista, apontando aquilo que considerava aberrações doutrinárias. Estava especialmente preocupado com os desenvolvimentos na crítica bíblica moderna, e com a falta de ênfase na divindade de Cristo. Essa controvérsia do declínio, como era chamada, ocorreu perto do fim do seu ministério e o levou a escrever muitos panfletos, um dilúvio de artigos de notícia, e à redação de uma infinidade de cartas.

Um escritor prolífico, publicou aproximadamente 2.241 dos seus sermões durante a sua vida, e, ao todo, foram publicados 3.800 deles. A partir de 1865, editou uma revista mensal chamada *The Sword and the Trowel* ("A Espada e a Pá"). Sua ênfase primária sempre se focalizou na evangelização. Embora fosse criticado freqüentemente por não ter recebido treinamento formal numa faculdade, seus sermões revelavam que ele sempre lia bastante, e sua biblioteca pessoal continha mais de dez mil volumes.

J. E. JOHNSON

Bibliografia. A. R. Meredith, "The Social and Political Views of Charles Haddon Spurgeon" (Diss., Michigan State University); *C. H. Spurgeon's Autobiography*, 4 vols; G. H. Pike, *The Life and Work of Charles Haddon Spurgeon*, 6 vols.; W. Smith, *The Best of C. H. Spurgeon*, 9-19.

STODDARD, SOLOMON (1643-1729). Um dos líderes mais influentes do protestantismo norte-americano, desde a colonização de Massachusetts (1630) até o Grande Despertamento nas Colônias (c. 1740). Do seu púlpito em Northampton, Massachusetts, onde serviu de 1672 até 1729, as idéias de Stoddard exerceram uma influência poderosa, não somente no Vale do Rio Connecticut, como também em Boston e em toda a Nova Inglaterra.

O "Papa" Stoddard, conforme os seus oponentes lhe chamavam, era mais conhecido pelas suas inovações na disciplina eclesiástica. Já nos dias dele, muitas Igrejas Congregacionais da Nova Inglaterra tinham adotado o Acordo de Meio-Termo. Este permitia que os membros batizados que não tinham feito uma profissão de fé pessoal trouxessem seus filhos menores para o batismo, mas impedia que todos quantos não pudessem confessar pessoalmente a sua fé participassem da ceia do Senhor. Stoddard propunha que todos aqueles que vivessem uma vida externamente decente tivessem licença de participar da ceia. Ao mesmo tempo, também conclamava as igrejas em Massachusetts a desenvolverem um plano de "conexões" ou de "presbíteros" de supervisão, a fim de garantir a ortodoxia das igrejas e ministros locais. Esses aspectos diferentes do pensamento de Stoddard levaram alguns historiadores a louvá-lo pelos seus princípios democráticos (ao franquear a ceia do Senhor) e outros a condená-lo por ser autocrático (ao propor controles externos mais rigorosos da igreja local).

Stoddard, realmente, interessava-se profundamente pelos reavivamentos e pela conversão dos perdidos. Considerava a ceia do Senhor, distribuída numa comunhão aberta, como uma ordenança que convertia almas. Alegava que a participação na ceia era um modo excelente para as pessoas "aprenderem a necessidade e a suficiência da morte de Cristo a fim de acharem o perdão." Da mesma maneira, Stoddard queria controles mais severos sobre as igrejas a fim de preservar a pureza do evangelho. Com todas as suas labutas, Stoddard experimentou cinco "colheitas" de almas em Northampton. De modo geral, no entanto, aqueles que seguiam os seus ensinos sobre a disciplina eclesiástica não estavam tão dispostos a promoverem a evangelização quanto ele. O empenho de Stoddard pelo avivamento foi compartilhado pelo seu neto, Jonathan Edwards, que veio a ser seu pastor assistente em 1724 e seu sucessor em 1729. Edwards acabou repudiando as idéias do seu avô no tocante à afiliação na igreja, e por causa disso perdeu o púlpito em Northampton. Mas seus esforços nas décadas de 1730 e 1740 para promover o reavivamento que veio a ser conhecido como o Grande Despertamento teriam merecido calorosos louvores da parte de Stoddard.

M. A. NOLL

Bibliografia. P. Miller, "Solomon Stoddard, 1643-1729," *HTR* 34:277-320; T. Schafer, "Solomon Stoddard and the Theology of Revival," em *A Miscellany of American Christianity*, ed. S. C. Henry; P. R. Lucas, *Valley of Discord: Church and Society Along the Connecticut River*, 1636-1725.

STRAUSS, DAVID FRIEDRICH (1808-1874). Teólogo alemão. Nasceu em Ludwigsburg, perto de Stuttgart, estudou com F. C. Bauer em Tübingen e passou um breve período em Berlim, onde se entusiasmou com a filosofia especulativa hegeliana.

Em 1832-35 serviu como tutor na *Stift* ("Fundação") de Tübingen, mas a controvérsia a respeito da sua obra *Life of Jesus* ("A Vida de Jesus") resultou na sua demissão. Obteve uma cátedra na Universidade de Zurique em 1839, mas foi bloqueado pela oposição dos clérigos, e passou o restante da sua vida como escritor independente.

A obra mais influente de Strauss foi *A Vida de Jesus, Criticamente Examinada* (2 vols. 1835-36). Recusando-se a aceitar tanto a exatidão histórica dos relatos dos milagres nos evangelhos, como o fato de as narrativas serem meras invenções, introduziu a idéia de "mito", conceito que obteve da filosofia da religião de Hegel, e que aplicou aos elementos sobrenaturais. Os relatos da vida de Jesus nos evangelhos tinham sido retocados pelas reflexões piedosas dos Seus seguidores, de tal modo que chegassem a repetir e a cumprir as lendas e predições do AT. Esses "mitos", embora fossem historicamente inexatos, estavam em harmonia com os sentimentos e idéias religiosas daqueles. Não eram realmente falsidades, mas verdades a respeito de Jesus, declaradas de modo indireto. Num sentido hegeliano, expressavam o reconhecimento dos escritores de que Jesus, como o fundador do cristianismo, tinha descoberto que Deus e o homem são um só. Sendo assim, o verdadeiro Deus-homem não é um indivíduo mas a humanidade como um todo. Jesus deve ser entendido simbolicamente como a realização da Idéia ou Espírito Absoluto na raça humana. O homem é a união entre o finito e o infinito, entre o espírito e a natureza, e a humanidade é destinada a chegar à perfeição na sua marcha para a frente e para cima, simbolizada no NT em termos da morte, da ressurreição e da ascensão.

Seguiu-se um debate caloroso a respeito do livro, e Strauss repudiou essencialmente qualquer compromisso com o teísmo na sua seqüência *Die christliche Glaubenslehre* ("O Ensino da Fé Cristã" — 1840-41), que sustinha que o ensino bíblico não podia ser harmonizado com o conhecimento moderno. Durante os vinte anos que se seguiram, deixou a teologia, viveu um breve período como político amador, e publicou várias biografias, das quais a mais famosa é *Ulrich von Hutten* (1861). Publicou uma nova versão da *Vida de Jesus* em 1864, na qual retratou-se de parte do hegelianismo mais extremado da obra publicada em 1835, e conclamou à restauração do quadro do Jesus histórico nos Seus aspectos simples e humanos tanto quanto possível. Mesmo assim, nem essa edição nova, nem seu ataque contra Schleiermacher (1865), ligou o abismo entre o Jesus da história e o Jesus da fé. Na sua obra final, *The Old Faith and the New* ("A Fé Antiga e a Nova" — 1872), Strauss expôs uma teoria darwiniana da fé na ciência natural que rejeitava a fé num Deus pessoal e na imortalidade, e que insistia que tudo quanto sobra é o sentimento de absoluta dependência do universo.

R. V. PIERARD

Veja também HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH; ESCOLA DE TÜBINGEN.

Bibliografia. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus;* K. Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*; L. E. Keck, ed., *The Christ of Faith and the Jesus of History*; H. Harris, *David Friedrich Strauss and His Theology*; C. Brown, *NIDCC*, 934.

STRONG, AUGUSTUS HOPKINS (1836-1921). Teólogo, educador e escritor. Strong nasceu em Rochester, estado de Nova Iorque. Seu pai, um leigo devoto, publicava o jornal *Rochester Democrat.* Cedo na vida, o filho aprendeu do pai o valor da freqüência persistente na igreja, mas não se converteu senão depois de entrar na faculdade. Após formar-se na Universidade de Yale em 1857, e no Seminário Teológico de Rochester em 1859, passou um ano na Universidade de Berlim.

No seu vigésimo-quinto aniversário, foi ordenado para o ministério do evangelho, tendo recebido um convite para o pastorado da Primeira Igreja Batista de Haverhill, Massachusetts, onde serviu de 1861 a 1865. De 1865 a 1872 foi pastor da Primeira Igreja Batista de Cleveland, Ohio, que tinha John D. Rockfeller entre os seus membros. Em 1872, Strong foi eleito presidente do Seminário Teológico de Rochester e catedrático de teologia. Durante quarenta anos, serviu nesse papel duplo e se aposentou em 1912 como presidente emérito. Embarcou numa excursão mundial em 1916-17, que resultou num livro: *A Tour of Missions, Observations, and Conclusions* ("Uma Excursão entre as Missões, com Observações e Conclusões").

A grande influência de Strong devia-se ao seu contato pessoal com alunos e leigos de destaque, e aos seus escritos. Parece ter sido ele o catalisador que inspirou Rockfeller a fundar a Universidade de Chicago. Através das várias edições dos seus livros: *Systematic Theology* ("Teologia Sistemática" — 1886, 1907-46), *Philosophy and Religion* ("Filosofia e Religião — 1888), *Christ in Creation and Ethical Monism* ("Cristo na Criação e Monismo Ético" 1899) e *What Shall I Believe?* ("Em que Devo Crer?" — 1922), podemos traçar o desenvolvimento da teologia de Strong. Já em 1894, segundo C. F. H. Henry, Strong abandonou a teologia federal e favoreceu o que chamava de monismo ético. Este também é chamado monismo qualitativo, monismo metafísico ou idealismo personalista. Na sua teologia, que era uma síntese entre a fé cristã histórica e o idealismo pessoal, Strong procurava reforçar uma teologia bíblica com uma forma modificada de platonismo. O centro do seu sistema era Cristo. "A Pessoa de Cristo foi o fio da meada que segui; Sua divindade e Sua expiação eram os dois focos da grande elipse". Strong considerava que sua contribuição mais original à teologia foi sua explicação da imputação dos pecados da raça a Cristo. "A expiação, portanto, não é somente possível como também necessária, porque Cristo é, desde o princípio, a vida da humanidade." Strong rejeitava, também, todas as formas do determinismo. "O autor tem chegado progressivamente à convicção de que um monismo que dá lugar à transcendência de Deus e à personalidade separada do homem — um monismo que reconhece os grandes fatos éticos da liberdade, da responsabilidade, do pecado e da culpa — oferece a única chave para os grandes problemas da filosofia e da teologia." Strong, segundo parece, devia muita coisa a Ezekiel Robinson, Herman Lotze e Borden P. Browne, entre outros, por alguns aspectos da sua teologia. Dois teólogos da Igreja Batista do Sul, E. Y. Mullins e W. T. Conner, por sua vez, refletem uma forte dependência de Strong. Não é, portanto, sem razão que Strong tem sido classificado entre os teólogos batistas de maior destaque dos seus dias.

W. R. ESTEP, JR.

Bibliografia. W. H. Allison, em *Dictionary of American Biography*; C. F. H. Henry, *Personal Idealism and Strong's Theology*; C. Douglas, ed., *Autobiography of A. H. Strong*.

SUBDIACONATO. Uma ordem de ministério que se acha na igreja desde o século III. Na hierarquia dos clérigos ordenados, o subdiácono seguia o bispo, o sacerdote e o diácono. Seu dever era basicamente litúrgico, especialmente na Missa Solene, quando entoava a leitura da epístola, apresentava o pão (a pátena) e o vinho (o cálice) ao sacerdote que presidia, e depois limpava os vasos sagrados.

As igrejas da reforma aboliram essa ordem, mas foi mantida na Igreja Romana até 1972, quando foi abolida como parte das reformas que se seguiram após o Concílio Vaticano II. Ainda é achada, porém, nas Igrejas Ortodoxas e Orientais, onde atua dentro da liturgia. Às vezes, a palavra é usada hoje para descrever o papel dos leigos que

ajudam na eucaristia, mas esse uso não é técnico.

P. TOON

Veja também OFICIAIS ECLESIÁSTICOS; ORDENS MAIORES.

SUBORDINACIONISMO. Doutrina que atribui ao Filho ou ao Espírito Santo uma inferioridade de existência, posição ou papel desempenhado dentro da Trindade. Condenada por numerosos concílios eclesiásticos, essa doutrina tem continuado de uma forma ou outra ao longo da história da igreja. Nos primeiros séculos, o esforço para entender a natureza humana e divina de Cristo freqüentemente levaram à colocação do Filho numa posição secundária ao Pai. Justino Mártir, Orígenes e Tertuliano, todos esses evidenciam um certo subordinacionismo nos seus escritos. Esse subordinacionismo incipiente, especialmente o de Orígenes, acabou levando ao arianismo e a outros sistemas tais como o sabelianismo, o monarquianismo e o macedonianismo. Ário, que não aceitava nenhum ser intermediário entre a supremacia do Único Deus e as Suas criaturas, negava a plena divindade de Cristo. Seguia-se daí que Cristo, o Verbo, era menos do que Deus encarnado, sendo, ao invés disso, uma imagem subordinada do Pai. Havia, no subordinacionismo, as raízes de onde posteriormente brotaram o unitarismo moderno e outras teologias correlatas.

Os pais nicenos atribuíam ao Filho e ao Espírito uma igualdade de existência ou essência, mas uma subordinação de ordem, sendo que os dois derivavam Sua existência do Pai como fonte primária. Atanásio insistia na coigualdade da posição das três Pessoas da Trindade, e Agostinho dizia que essas Pessoas são coiguais e coeternas. Teólogos antigos e modernos têm argumentado a favor da subordinação ao Pai no papel do Filho e do Espírito, e citam certas passagens para apoiar a idéia, tais como Mt 11.27; Jo 5.26-27; 6.38; 8.28; 14.28. Alguns aplicam uma doutrina da subordinação da mulher ao homem com base em um relacionamento semelhante dentro da Trindade (1 Co 11.3). Outros argumentam que as passagens que parecem ensinar uma subordinação do Filho ao Pai falam da humilhação voluntária de Cristo quando Ele assumiu a forma humana (Fp 2.5-8). Na Sua exaltação, no entanto, Ele voltou à igualdade de relacionamento eterno que é expressada em passagens tais como Jo 1.1; 5.17-23; 10.15, 30; Tt 2.13; Rm 9.5; 1 Jo 5.7. O Credo Atanasiano declarou que na Trindade "nenhum é antes nem depois de outro; nenhum é maior nem menor do que outro", e a Segunda Confissão Helvética, que tem a segunda posição de influência dentro da tradição reformada, condena como hereges aqueles que ensinam uma subordinação do Filho ou do Espírito Santo (III, v).

R. C. KROEGER e C. C. KROEGER

Veja também ARIANISMO; MONARQUIANISMO; CONCÍLIO DE NICÉIA.

Bibliografia. E. H. Bickersteth, *The Trinity*; H. M. Gwatkin, Studies in Arianism; T. C. Hammond, *In Understanding Be Men*; B. e A. Mickelsen, "What Does 'Head' Mean in the NT?" *CT*, fev. 1981; P. Schaff, *History of the Christian Church*; W. W. Stevens, *Doctrines of the Christian Religion*.

SUBSTÂNCIA (lat. *substantia*, gr. *hypostasis*, "ficar debaixo de"). Natureza essencial, essência. A palavra-chave básica em grego aplicada a "substância", de Aristóteles em diante, que também era representada em latim por *substantia*, é *ousia*. Embora *ousia* tenha sido introduzida na filosofia por Platão, foram os critérios aristotelianos da substância que formaram o desenvolvimento cristão do conceito. Em boa parte da

filosofia moderna, a substância já não é considerada uma categoria significante.

A questão da substância desempenhou um papel importante na teologia cristã nos períodos patrístico e medieval. Durante o período patrístico, era uma questão crucial nas controvérsias trinitaristas e cristológicas que são interligadas.

Ao definir a natureza da Deidade, o Oriente geralmente enfatizava sua natureza tríplice, ao passo que no Ocidente sua substância unificada era ressaltada. Esse fato, mais os problemas das traduções entre o grego e o latim dificultaram o reconhecimento de que um consenso real estava sendo conseguido. Em grego, *hypostasis* e *ousia* eram sinônimos, conforme se pode perceber no Credo de Nicéia (325). Os pais capadócios consideravam essas palavras por demais ambíguas. Chegaram, portanto, a uma fórmula trinitariana que fazia uma distinção entre elas, conforme Orígenes já tinha feito, e conforme João de Damasco faria posteriormente: três *hypostaseis* (indivíduos), uma só *ousia* (substância). No Ocidente, onde no século IV a fórmula era expressada como uma *substantia* (substância), três *personae* (pessoas), aquela linguagem provocou dificuldades. Agostinho considerava que *essentia* (essência) e *substantia* (substância), que geralmente traduziam *ousia* e *hypostasis* respectivamente, eram sinônimos, de modo que quando os pais orientais falavam em três *hypostaseis*, davam a impressão de se referirem a três substâncias. A diferença, no entanto, era meramente semântica. O significado era o mesmo: três Pessoas da Deidade compartilham de uma mesma substância.

Das várias definições de "substância" feitas por Aristóteles, aquela que era usada de modo mais geral durante o período patrístico era de "substrato". Agostinho, no entanto, diferia dos seus antecessores quanto à aplicação exata à Deidade. Para Tertuliano, Basílio e o Credo de Nicéia, por exemplo, o Pai era o substrato comum do Filho e do Espírito Santo. Assim foi evitado o problema de essa "substância" existir separadamente da Trindade como uma quarta entidade divina. Agostinho resolveu esse problema ao dizer que a substância da Deidade não derivava nem do Pai nem de uma origem externa, mas da constituição eterna da própria Trindade.

Era em derredor de uma forma composta de *ousia* que se resolvia boa parte da controvérsia cristológica no Oriente do século IV. O Credo de Nicéia, em oposição à cristologia ariana, asseverou que Jesus Cristo era "consubstancial" *[homoousios]* com o Pai". Nas décadas que se seguiram, essa passou a ser atacada sempre com mais vigor, porque a sua ambigüidade tornava-a suscetível de interpretações heréticas e a palavra-chave, *homoousios*, não era bíblica. Outras fórmulas foram sugeridas, tais como aquela que dizia que Jesus era "de substância *semelhante* ao Pai", mas já na época do Concílio de Constantinopla (381), *homoousios* estava firmemente fixado no Oriente, e o arianismo foi efetivamente derrotado. Com a consubstancialidade de Cristo com o Pai já estabelecida, o Credo da Calcedônia (451), acrescentou o capítulo final ao afirmar Sua humanidade completa. Ele é "da mesma substância (*homoousios*) conosco".

Desde o período patrístico, "substância" tem sido um componente importante nos debates teológicos da doutrina da encarnação de Cristo, mas apareceu mais amplamente em conexão com a doutrina eucarística da transubstanciação. Tomás de Aquino deu à doutrina seu desenvolvimento teorético mais extenso, a partir da distinção que Aristóteles fazia entre a substância e o acidente, mas não limitado a ela. Segundo essa doutrina, que foi formulada antes do de Aquino, no Quarto Concílio Laterano (1215), e depois dele no Concílio de Trento, na eucaristia a substância do pão e do vinho é transformada na substância do corpo e do sangue de Cristo. No nível dos acidentes ou das espécies, porém, nenhuma transformação ocorre, porque os acidentes tais como a cor, o formato, o paladar, e assim por diante, permanecem. É,

portanto, somente no nível da fé que se pode saber que ocorreu essa transformação real da substância.

G. T. BURKE

Bibliografia. M. Wiles, *"Homoousios Hēmin,"* *JTS* n.s. 16:454-61; *Encyclopedia of Philosophy*, VIII, 36-40; *NCE*, XIII, 766-70; J. L. González, *A History of Christian Thought*, I; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*.

SUCESSÃO APOSTÓLICA. Essa teoria do ministério na igreja não surgiu antes de 170-200 d.C. Os gnósticos alegavam que possuíam uma tradição secreta que lhes foi transmitida da parte dos apóstolos. Como reivindicação em contrário, a Igreja Católica indicava cada bispo como um sucessor verdadeiro do apóstolo que fundara a sé e, portanto, da verdade que os apóstolos ensinavam. O bispo, como professor autorizado, preservava a tradição apostólica. Ele era, também, zelador das Escrituras apostólicas bem como do Credo. Numa geração em que os últimos elos com os apóstolos estavam desaparecendo rapidamente, era natural essa ênfase no ensino e na prática apostólicos. No século III, a ênfase passou da sucessão aberta dos professores para os sucessores dos apóstolos. Esse desenvolvimento devia-se em grande medida à capacidade de Cipriano, Bispo de Cartago (248-58). Harnack considera que se trata de uma perversão mais do que de um desenvolvimento.

A terminologia não é achada no NT. *Diadochē* ("sucessão") está ausente do NT e da LXX. Há poucas evidências dessa idéia no NT (cf. 2 Tm 2.2). Todas as listas de sucessão mais antigas foram compiladas em fins do século II d.C.

Há, também, uma diferença entre o ponto de vista católico-romano e o anglo-católico. Aquele é uma autocracia centralizada com uma sucessão papal que fazem remontar até Pedro. O tractariano ensina que todos os bispos igualmente, por mais insignificante que seja a sua fé, têm poderes iguais dentro de uma corporação. Sendo assim, um apóstolo transmitia a um bispo, mediante "a imposição das mãos" e a oração, a autoridade que Cristo havia lhe dado. Essa teoria da graça sacramental é uma barreira para a reunião com as igrejas reformadas, visto que as agremiações não-episcopais são consideradas defeituosas no seu ministério.

A fraqueza do argumento de *The Apostolic Ministry* ("O Ministério Apostólico" ed. K. E. Kirk) foi sua falta de esclarecimentos quanto à ausência da idéia nos dois primeiros séculos da era cristã. Erhardt não preenche a lacuna postulando uma sucessão sacerdotal derivada da igreja judaizante de Jerusalém que ressaltava o novo Israel e a continuidade do seu sacerdócio. A idéia existia no século II.

O Bispo Drury afirma que os apóstolos deixaram três coisas antes de partirem: seus escritos; as igrejas que tinham fundado, instruído e regulamentado; e as várias ordens de ministros para governar essas igrejas. Não poderia haver mais apóstolos no sentido original daquela palavra. O verdadeiro sucessor do apostolado é o próprio NT, pois é quem continua o ministério deles dentro da igreja de Deus. O ofício deles era incomunicável. São possíveis três tipos de sucessão: a *eclesiástica* — uma igreja que tem continuado desde o início; a *doutrinária* — os mesmos ensinos têm perdurado durante o tempo todo; a *episcopal* — uma linhagem de bispos que pode ser traçada ininterruptamente desde os tempos mais primitivos. Isto não quer dizer necessariamente que o ofício episcopal é igual ao apostólico.

R. E. HIGGINSON

Veja também IGREJA, AUTORIDADE NA.

Bibliografia. A. Erhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*; C. H. Turner, "Apostolic Succession," em *Essays on the Early History of the Church*, ed. H. B. Swete; C. Gore, *The Ministry of the Christian Church*; H. Bettenson, *Documentos da Igreja Cristã*.

SUPERERROGAÇÃO, OBRAS DE. Obras voluntárias que vão além daquelas que Deus ordena. *Supererogare* significa "pagar mais do que é necessário". Nas questões eclesiásticas católicas romanas, *supererogatio* significa fazer mais do que aquilo que Deus requer. O termo remonta à Vulgata em Lc 10.35 (*quodcumque supererogaveris* ["e aquilo que gastares a mais"]), mas não foi usado no seu atual sentido técnico antes da Idade Média. O conceito baseia-se numa distinção entre as obras que são necessárias e aquelas que são voluntárias. Ao praticarmos essas últimas (como, por exemplo, aceitarmos os votos de pobreza, celibato e obediência), poderemos fazer mais do que aquilo que Deus exige. Tais obras de supererrogação são meritórias e podem ser eficazes para beneficiar outras pessoas, daí a chamada tesouraria dos méritos e a possibilidade das indulgências.

R. J. COATES

SUPRALAPSARISMO. A doutrina de que Deus decretou tanto a eleição quanto a condenação (ou reprovação) antes da queda. O supralapsarismo é diferente do infralapsarismo no tocante ao relacionamento entre o decreto de Deus e o pecado humano. As diferenças remontam ao conflito entre Agostinho e Pelágio. Antes da reforma, a diferença principal era saber se a queda de Adão estava incluída no decreto eterno de Deus; os supralapsários sustentavam que sim, mas os infralapsários reconheciam somente a presciência divina do pecado. Lutero, Zuínglio e Calvino concordavam que a queda de Adão, de alguma maneira, estava incluída no decreto de Deus; veio a ser chamado um "decreto permissivo", e todos insistiam que Deus não era, de modo algum, o autor do pecado. Como resultado da concordância entre os reformadores, depois da Reforma a distinção entre o infra e o supralapsarismo mudou para as diferenças quanto à ordem lógica dos decretos de Deus.

Teodoro Beza, o sucessor de Calvino em Genebra, foi o primeiro que desenvolveu o supralapsarismo nesse novo sentido. Antes do Sínodo de Dort em 1618-19, uma controvérsia acalorada intraconfessional já se desenvolvia entre os infra e os supralapsários; as duas posições foram representadas no Sínodo. Francisco Gomaro, o principal oponente de Jacobus Arminius, era supralapsário.

A questão da ordem lógica, e não temporal, dos decretos eternos refletia diferenças quanto ao alvo final de Deus na predestinação e quanto aos objetivos específicos da predestinação. Os supralapsários consideravam que o alvo final de Deus era a Sua própria glória na eleição e na condenação, ao passo que os infralapsários consideravam que a predestinação era subordinada a outros alvos. O objeto da predestinação, segundo os supralapsários, era a humanidade ainda não criada e não caída, ao passo que os infralapsários consideravam que o objeto era a humanidade criada e caída.

O termo "supralapsarismo" vem das palavras latinas *supra* e *lapsus*; o decreto da predestinação era considerada "acima de" (*supra*) ou logicamente "antes" do decreto a respeito da queda (*lapsus*), ao passo que os infralapsários o consideravam "abaixo de" (*infra*) ou logicamente "depois" do decreto da queda. O contraste entre os dois conceitos fica evidente nos resumos que se seguem. A ordem lógica dos decretos no esquema supralapsário é: (1) O decreto de Deus para glorificar a Si mesmo através da

eleição de alguns e a reprovação de outros; (2) como um meio para atingir aquele alvo, o decreto no sentido de criar os eleitos e os réprobos; (3) o decreto para permitir a queda; e (4) o decreto para fornecer, através de Jesus Cristo, a salvação para os eleitos.

A ordem lógica dos decretos segundo os infralapsários é: (1) o decreto de Deus para glorificar a Si mesmo mediante a criação da raça humana; (2) o decreto para permitir a queda; (3) o decreto para eleger para a salvação alguns membros da raça caída e deixar de lado os demais e condená-los pelos seus pecados; e (4) o decreto para fornecer a salvação aos eleitos mediante Jesus Cristo. Os infralapsários estavam em maioria no Sínodo de Dort. Os arminianos procuravam retratar todos os calvinistas como representantes da doutrina "repulsiva" dos supralapsários. Foram feitas quatro tentativas em Dort para condenar o conceito supralapsário, mas os esforços fracassaram. Embora os Cânones de Dort não tratem da ordem dos decretos divinos, são infralapsários no sentido de que os eleitos são "escolhidos dentre a raça humana inteira, que, pela sua própria culpa, tinha caído, do seu estado primitivo de retidão para o pecado e a destruição" (I, 7; cf. I, 1). Os réprobos "são deixados de lado no decreto eterno" e Deus "decretou que os deixaria na desgraça coletiva na qual se afundaram deliberadamente" e que "os condenaria e castigaria para sempre... por causa de todos os seus pecados" (I, 15).

Os defensores do supralapsarismo continuaram depois de Dort. O presidente da Assembléia de Westminster, William Twisse, era um supralapsário, mas os padrões de Westminster não favorecem uma posição ou outra. Embora o supralapsarismo nunca tenha recebido a aprovação confessional dentro das igrejas reformadas, tem sido tolerado dentro dos limites confessionais. Em 1905 as Igrejas Reformadas da Holanda e a Igreja Reformada Cristã em 1908 adotaram as Conclusões de Utrecht, que declararam que "nossos Padrões Confessionais seguem reconhecidamente a apresentação infralapsária quanto à doutrina da eleição, mas fica evidente... que isto não visa, de modo algum, excluir ou condenar a apresentação supralapsária". Defensores recentes da posição supralapsária são Gerhardus Vos, Herman Hoeksema e G. H. Kersten.

F. H. KLOOSTER

Veja também CALVINISMO; DECRETOS DE DEUS; ELEIÇÃO, ELEITO; INFRALAPSARISMO; PREDESTINAÇÃO; REPROVAÇÃO; SOBERANIA DE DEUS.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology;* H. Heppe, *Reformed Dogmatics*; H. Hoeksema, *Reformed Dogmatics*; G. H. Kersten, *Reformed Dogmatics*; B. B. Warfield, "Predestination in the Reformed Confessions," em *Studies in Theology.*

SWEDENBORG, EMANUEL (1688-1772). Cientista e professor religioso sueco. Swedenborg era filho de um bispo devoto da Igreja Luterana da Suécia. Estudou primeiramente em Upsala, e posteriormente na Inglaterra, França e Holanda, preparando-se para uma carreira científica. Durante boa parte da sua vida adulta foi assessor da Junta Real das Minas em sua pátria, e escreveu obras científicas e filosóficas. Depois dos cinqüenta anos de idade, seus interesses mudaram para a religião e a teologia, porque, segundo dizia, tinha tido comunicação especial com anjos e espíritos. Sustentando que Deus lhe outorgara um conhecimento especial na sua interpretação da Bíblia, escreveu várias obras desdobrando um sistema de pensamento que rejeita ou altera muitas crenças tradicionais do cristianismo.

As opiniões teológicas de Swedenborg incluem as seguintes:

(1) O conceito neoplatônico do relacionamento entre Deus e o mundo. A criação do universo a partir do nada é rejeitada; Deus é a única e exclusiva substância verdadeira, o amor e sabedoria derradeiros de onde provêm todas as coisas. Mas o mundo não é Deus (o panteísmo é repudiado); o mundo deriva sua existência de Deus por "contigüidade" e não por continuidade.

(2) A teoria da correspondência. O mundo físico reflete o mundo espiritual; os animais e os objetos físicos refletem qualidades ou idéias morais e espirituais, e correspondem a elas.

(3) A interpretação literal e espiritual da Bíblia. Baseando-se na teoria da correspondência, cada trecho bíblico tem um significado literal e um significado espiritual. Swedenborg alegava que a sua missão especial era revelar o verdadeiro significado espiritual das Escrituras.

(4) A Trindade Monopessoal. A Deidade consiste, não em três Pessoas, mas em três princípios essenciais. O Pai é o princípio mais interior, o "Amor inefável" de Deus; o Filho é a Sabedoria divina; e o Espírito Santo é o Poder divino. Todos os três princípios são a mesma Pessoa divina, o próprio Jesus Cristo.

(5) A teoria da expiação pelo exemplo. A obra salvífica de Cristo não é um sacrifício para oferecer uma satisfação à justiça divina, mas um triunfo sobre a tentação e o mal espiritual como o exemplo divino, e o poder reconciliador de Deus mediante os quais todos os homens podem vencer o mal.

(6) O livre arbítrio nas questões espirituais.

(7) A salvação pela fé mais as obras. Embora Deus seja a derradeira origem de todo o mérito e de todas as boas obras, o homem deve optar por cooperar com o poder do amor divino, e procurar reformar a si mesmo e obter a saúde espiritual mediante uma vida da prática do bem.

(8) A escolha de todos, no estado intermediário, entre o céu e o inferno.

(9) A continuação do verdadeiro amor conjugal no céu.

(10) A realização espiritual da Segunda Vinda e do Último Juízo em 1757 (doutrina com que a Igreja da Nova Jerusalém foi formada).

D. W. DIEHL

Bibliografia. J. H. Spalding, *Introduction to Swedenborg's Religious Thought*; S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg Scientist and Mystic*; G. Trobridge, *Swedenborg, Life and Teaching*; S. M. Warren, ed., *A Compendium of the Theological Writings of Emanuel Swendenborg.*

SWETE, HENRY BARCLAY (1835-1917). Estudioso anglicano. Catedrático de Teologia na Universidade de Londres (1882-90) e de Cambridge (1890-1915), publicou boas obras sobre o AT e o NT, e sobre a doutrina cristã. Embora esposasse métodos críticos modernos nos estudos bíblicos, respeitava aqueles que chegavam a conclusões diferentes das suas. Ele mesmo era, às vezes, estranhamente conservador: em relação aos discursos no Evangelho segundo João, por exemplo, e aos milagres. Editou vários textos gregos, inclusive a LXX, estimulava seus alunos a empreenderem pesquisas sérias, e fundou o prestigiado *Journal of Theological Studies* (1899). Seu trabalho em *The Holy Spirit in the Ancient Church* ("O Espírito Santo na Igreja Primitiva" — 1912) foi por longo tempo empregado como livro-texto padrão. Foi ele o planejador principal de *Cambridge Theological Questions* (1905), um simpósio escrito por estudiosos de maior destaque da época. Nessa obra, Swete comentou sobre aquilo que entendia ser a tarefa mais importante da igreja no século XX: assimilar novas verdades sem sacrificar a mensagem primitiva, e "declarar em termos adaptados às necessidades de um novo

século as verdades que a igreja primitiva expressava na linguagem mais apropriada para seus próprios tempos". Uma seqüência, *Cambridge Biblical Questions*, surgiu em 1909. Nela, Swete rejeitou a sugestão de que a divulgação dos conhecimentos abalaria a boa reputação da Bíblia na estima do público.

J. D. DOUGLAS

Tt

TABERNÁCULO, TEMPLO. São estruturas construídas para a adoração aos deuses. O uso de templos é antigo e generalizado na cultura humana. Na Mesopotâmia, a "casa" ou "palácio" dos deuses era colocada numa enorme plataforma artificial (zigurate) onde se pensava que os deuses residiam nas suas viagens do céu para o mundo inferior (cf. Gn 11.4). Os cananitas também construíam santuários em plataformas de pedras não cimentadas, conforme fica claro pelas notáveis escavações em Hazor. Altares (mas não necessariamente templos) coroavam esses "lugares altos" (*bāmôt*). Os lugares altos existiam simultaneamente com os santuários israelitas no período pré-exílico e competiam com eles, e foi somente nos dias do rei Josias que foram sistematicamente suprimidos (2 Rs 23).

O Tabernáculo e o Templo na História. Os patriarcas adoravam em vários lugares cultuais em Canaã, tais como Siquém, Betel, Hebrom e Berseba. Esses locais não eram fechados e geralmente continham uma árvore ou pedra sagrada (*massēbâ*) e um altar. Cada local comemorava um aparecimento de Deus aos patriarcas (veja Gn 18.1; 28.10ss.; 33.18).

Os elementos bíblicos essenciais da adoração no templo derivam da aliança no Sinai. A Bíblia atribui a esse período os aspectos centrais do templo que veio a existir posteriormente em Jerusalém — a tenda da congregação (*'ōhel mô'ēd*), ou o tabernáculo (*miškān*), e a arca da aliança — embora os estudiosos debatam a origem exata dessas instituições, e o relacionamento entre elas.

Conforme a descrição em Ex 25-31, o tabernáculo no deserto foi o protótipo do templo posterior em Jerusalém, com certos aspectos singulares. Tinha metade do tamanho do templo, e era portátil. Suas paredes consistiam em uma armação de tábuas; onde eram suspensas cortinas de linho, e peles cobriam toda a estrutura. O átrio também era cercado por um biombo de linho sustentado por colunas de madeira.

Durante o período dos juízes, templos israelitas foram estabelecidos por todo o país: em Gilgal, Siló, Betel, Dã, Mispa de Benjamim, Ofra, Hebrom, Belém, Nobe e vários outros locais de menos importância. A arca está primariamente associada a Siló, embora também permanecesse por algum tempo em Gilgal e Betel. Os filisteus destruíram Siló e capturaram a arca; porém não demoraram para devolvê-la, e ela provavelmente ficou em Quiriate-Jearim (Baalá) até que Davi resolveu instalá-la num novo templo em Jerusalém (1 Sm 4-7; 2 Sm 6; cf. 1 Cr 16.39). O templo de Salomão (ou o Primeiro Templo) tornou-se preeminente como símbolo de unidade nacional e religiosa. Os templos rivais, no entanto, resistiram tenazmente: o rei Jeroboão I reestabeleceu Dã e Betel como santuários para as tribos do norte. Surpreendentemente, um pequeno complexo de um templo foi descoberto na própria muralha fortificada de

Salomão em Arade. Durante o Exílio e depois dele, templos judaicos foram construídos no Egito, em Elefantina (séculos VI-V a.C.) e em Leontópolis (século II a.C.), e os samaritanos também edificaram um templo no monte Gerizim (séculos IV-II a.C.).

O Primeiro Templo em Jerusalém foi destruído pelos babilônios em 587 a.C., e o Segundo Templo foi completado no mesmo local em 515 a.C. O Segundo Templo foi, compreensivelmente, modesto em comparação ao Templo de Salomão — até que o rei Herodes remodelou-o totalmente adotando linhas helênicas grandiosas em 20 a.C. O controle do Templo continuou tendo fortes implicações políticas; tanto Antíoco IV da Síria como o general romano Pompeu estabeleceram, dentro dele, insígnias pagãs como sinais da sua autoridade sobre os judeus. Em 70 d.C., o Segundo Templo foi destruído pelos romanos que erigiram seu próprio templo no local. Hoje, o sítio é ocupado por um santuário muçulmano, o Domo da Rocha.

O formato básico do templo era o de uma "casa longa" subdividida em dois aposentos: o Santo Lugar e o Santo dos Santos, separados por portas nos dias de Salomão, e posteriormente por uma cortina. Dentro do santo lugar havia o altar de incenso, a(s) mesa(s) dos pães da proposição, e o(s) candeeiros(s) de ouro. No Templo de Salomão, o santuário interno continha a arca, os querubins, e talvez o propiciatório (*kappōret*); no Segundo Templo, pós-exílico, supõe-se que o Santo dos Santos estava vazio. Uma vez por ano, no Dia da Expiação, o sumo sacerdote entrava no Santo dos Santos e o limpava. O templo era ladeado por vários aposentos externos para os sacerdotes, e por um ou dois átrios. Ao leste do pórtico do templo com suas colunas geminadas havia o altar dos sacrifícios e o lavatório de bronze. Ali, os adoradores e os sacerdotes ofereciam os sacrifícios prescritos pela Torá.

Seu Significado Teológico. A instituição do tabernáculo dá-se dentro do contexto da outorga da Aliança no monte Sinai. O tabernáculo representa, para Israel, aspectos cruciais dessa aliança. Em primeiro lugar, é um sinal de *eleição* — Deus escolheu graciosamente a Israel; não foi Israel quem escolheu a Ele. Da mesma forma, Deus pessoalmente prescreve a forma, os móveis, o clero e o cerimonial do tabernáculo; Ele também promete que escolherá o lugar da Sua futura habitação (Dt 12.5). Qualquer desvio desses preceitos exatos é uma violação da aliança e conduz à morte (Ex 32).

O tabernáculo é um sinal da *unidade*: assim como Deus é um, também o povo de Deus, agrupado em diversas tribos e categorias, une-se em redor do tabernáculo (Nm 1-10). De modo inverso, aqueles templos construídos fora de Jerusalém indicam a desunião da nação e a sua idolatria; e os profetas antegozam o dia em que a adoração será unificada em Jerusalém e purificada (Ez 28.25-26). O Templo no monte Sião, na realidade, também indica a reconciliação final da raça humana (Is 2.1-5).

Deus é santo e chama Israel para ser uma nação santa. O templo e seu sacerdócio fazem o povo lembrar dessa vocação para a *santidade*. O sistema sacrificial fornece expiação pelos pecados do povo e pelo santuário (Lv 16). O Deus santo revela Seu nome, Sua glória e Sua presença a Israel no monte Sinai. O tabernáculo, no entanto, passaria a ser o local da presença contínua de Deus ao longo da história da nação. Deus é visto habitando (*šākan*) permanentemente no tabernáculo ou no templo (Ex 29.43-46; 1 Rs 6.13); mas Ele também manifesta a Sua glória, com bênção ou ira, nos momentos críticos da vida de Israel (Ex 40.34-38; Nm 14.10ss.; 16.19ss; Ez 1-10; 43.1-7; Ml 3.1). A reedificação do templo é um sinal indispensável da vontade divina de abençoar continuamente a Israel (Ag 2.18-19; Zc 4.9-10).

Deus é rei cósmico e o templo é o sinal da Sua *soberania*. Os Salmos de Entronização e os Salmos de Sião aclamam a Deus que reina sobre toda a terra, de Sua habitação em Sião (Sl 29; 46-48; 76; cf. Is 6.1-3). O rei messiânico é o representante de Deus no Seu reino (Sl 2); às vezes uma figura messiânica é retratada servindo diante

de Deus no Seu santuário (2 Sm 6; Sl 110; Dn 9.24-26; Zc 4).

O templo também é visto como o padrão terrestre do *reino celestial* (Ex 25.8-9; 1 Cr 28.19; Is 6.1-3). Durante o Exílio, Ezequiel recebe uma excursão visionária da Nova Jerusalém e do seu templo (Ez 40-48). O templo de Ezequiel não se conforma com a realidade do primeiro templo e do segundo. Muitos estudiosos, da mesma forma, entendem que as prescrições sacerdotais no Pentateuco são idealizações do templo e das suas mobílias. Juntamente com essa espiritualização da idéia do templo existe a expectativa do templo escatológico (Is 2.1-5; Ez 37.27; Ag 2.9). Essas duas tendências de esperar um templo glorioso final são expandidas na literatura apocalíptica (I Enoque 14; 90.28-29; T. Levi 2-3). Os sectários de Qumran, por exemplo, colecionavam visões da Nova Jerusalém, inclusive o volumoso Rolo do Templo. Além disso, descreviam sua própria comunidade no exílio como "a casa da santidade para Israel... uma habitação santíssima para Arão" (1QS 8.5-9).

O israelita verdadeiro ansiava continuamente por estar nos "átrios do Senhor" (veja Sl 27; 122); ao mesmo tempo, o povo de Israel era continuamente tentado a reagir diante do fato de Deus ter instituído um templo, com uma falsa confiança no caráter incondicional da Sua graça. Os profetas advertiam o povo repetidas vezes, dizendo que a confiança no templo somente poderia derivar-se da confiança em Deus e da fidelidade à Sua aliança. De outra forma, Deus destruiria o templo cf. Jr 7.1-15; Ez 9; Am 9.1). Mas quando o templo foi devastado em 587 a.C. e em 70 d.C., passou a ser o objeto de esperança da restauração futura (Sl 137; Décima-Sétima Bênção da liturgia da sinagoga).

O Tabernáculo e o Templo no NT. O NT reflete a mesma devoção para com o templo — sem mencionar a mesma ambivalência e expectativa apocalíptica — expressada pelos judeus daqueles tempos; os escritores do NT, porém, convictos de que o reino de Deus já veio e de que Jesus já cumpriu as profecias messiânicas do AT, enaltecem e aprofundam o significado da idéia do templo.

O próprio Jesus tomava por certa a instituição divina do templo, e o chamou "a casa do Meu Pai" (Jo 2.16). Ao mesmo tempo, via que o juízo divino estava prestes a cair sobre ele, e predisse a sua destruição iminente (Mc 13.1-2). De um modo semelhante aos profetas, Jesus "purificou" o templo, relembrando sua santidade e seu destino universal ("uma casa de oração para todas as nações" — Mt 21.13). Disse, também, que se o templo fosse destruído, Ele o levantaria de novo (Jo 2.19). Embora Jesus usasse essa declaração de modo parabólico, isto foi usado contra Ele no Seu julgamento (Mt 26.61; cf. 27.40). Ironicamente, o julgamento e a crucificação de Jesus selaram o destino do templo e abriram o caminho para uma nova comunidade gentia que confessa Jesus como o Filho de Deus (Mc 15.37-39).

O Evangelho de João emprega a figura do tabernáculo para enfatizar que o próprio Deus, o Verbo, está presente em forma humana (Jo 1.14). O novo templo, o corpo exaltado de Cristo, será o centro da adoração verdadeira para aqueles que recebem o Espírito (Jo 2.18-22; 4.19-24; 7.37-38). O Livro de Atos ilustra o movimento da igreja, saindo da primeira comunidade em Jerusalém — ainda adorando no templo — chegando a Samaria, e finalmente a Roma, a capital do mundo gentio.

Embora seja possível que o Livro de Atos se refira à Igreja como um novo templo (15.13-18), é Paulo quem desenvolve plenamente essa figura de linguagem. Paulo chama seus convertidos para uma santidade de vida destinada para o Israel verdadeiro, porque "sois templo do Deus vivo" (2 Co 6.16-7.1; cf. 1 Co 6.19-20). Às vezes, ele compara a Igreja a um edifício que tem seu alicerce em Cristo e dentro do qual o Espírito Santo habita e dá união (1 Co 3.10-17; Ef 2.20-22). De modo semelhante, Pedro chama os crentes para se apropriarem das promessas feitas a Israel no AT, vindo a Cristo, a

pedra angular, e sendo edificados casa espiritual (1 Pe 2.4-10).

A Epístola aos Hebreus é uma representação completa da tipologia do AT, com forte ênfase nas realidades celestiais subjacentes. Portanto, os regulamentos para a adoração no AT eram terrestres e transitórios; Cristo como o sumo sacerdote verdadeiro entrou no santuário celestial e ofereceu, de uma vez por todas, o sacrifício perfeito do Seu sangue. Por essa razão, os cristãos podem aproximar-se de Deus com confiança (Hb 9-10). Embora continuemos, em certo sentido, nossa peregrinação através do mundo, em outro sentido, mediante nosso Precursor, pela fé já chegamos à festa escatológica no céu (Hb 11-12).

O autor do Apocalipse elabora esse cumprimento escatológico em linguagem figurada vívida. João assegura às igrejas assediadas que Cristo, o Cordeiro, já entrou no tabernáculo celestial e recebeu autoridade sobre o futuro (Ap 4-5). Já são um templo real e sacerdotal, e pelo martírio entrarão prolepticamente no céu (Ap 7.1-12; 11.1-13).

O derradeiro cumprimento de todas as promessas de Deus no espaço e no tempo virá na Nova Jerusalém (Ap 21-22). É uma nova ordem mundial, uma nova criação para toda a eternidade. Deus Onipotente e o Cordeiro são o seu templo, e todos os eleitos vê-lo-ão face a face.

S. F. NOLL

Veja também ALTAR; OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS; SACERDOTES E LEVITAS.

Bibliografia. R. deVaux, *Ancient Israel*, II; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*; J. Comay, *The Temple of Jerusalem*; R. J. McKelvey, *The New Temple*.

TAULER, JOHANNES (c. 1300-1361). Pregador e místico medieval. Nascido numa família próspera em Estrasburgo, Tauler entrou na Ordem Dominicana naquela cidade por volta de 1315. Sua educação pastoral foi recebida em Estrasburgo; ao contrário daquilo que tem sido freqüentemente asseverado, não estudou teologia escolástica em Colônia. Diferindo de Meister Eckhart, nunca ensinou teologia, mas passou sua vida como pregador dominicano e conselheiro espiritual, primariamente em Estrasburgo, mas também em Basiléia e Colônia. Tauler não deixou nenhum escrito em latim, e nenhum dos tratados em alemão já atribuídos a ele é genuíno; seu legado literário consiste em sermões em alemão. A reputação de Tauler no século XIX como um "reformador antes da Reforma" baseava-se principalmente nos tratados espúrios.

Tauler dificilmente pode ser considerado um discípulo de Eckhart. Aprendeu muitas coisas dos escritos de Eckhart, mas provavelmente não conheceu pessoalmente esse companheiro dominicano. Embora tenham em comum o alvo da união com Deus que é tornada possível pela existência de um *Grund* ("base, centro, fundamento") divino ou "centelha" de divindade na alma humana, a abordagem de Tauler pode ser descrita, com cautela, mais como a de um *Lebemeister* ("mestre do viver") pastoral do que como um *Lese*- ou *Lehrmeister* ("lente ou mestre de ensino escolástico místico") pastoral. A teologia mística de Tauler é baseada menos explicitamente num sistema metafísico do que na existência da imagem de Deus nos seres humanos. Enquanto Eckhart fala do nascimento eterno da Palavra na alma, Tauler enfoca uma transformação ou "hiperformação" (*Überformung*) do ser humano à imagem divina. Assim, a teologia mística de Tauler é mais personalística e antropológica, e ressalta os recursos afetivos da alma (a *Gemüt* ou "vontade básica") em um grau maior do que as faculdades intelectuais da alma. Tauler também presta mais atenção à preparação para a união, à

via purgativa do crescimento no amor e na liberdade do egoísmo e da carnalidade: não se pode correr antes de saber andar.

Os sermões de Tauler, que não eram maculados pelo estigma de heresia atribuído aos escritos de Eckhart, foram transmitidos em grande escala e impressos freqüentemente. Eram, pois, lidos e recomendados por escritores espirituais subseqüentes, inclusive Martinho Lutero e vários pietistas. A pressuposição de que Tauler tenha limitado a união mística a uma conformidade entre as vontades divina e humana somente pela graça levou os autores protestantes a se simpatizarem com Tauler, mas essa interpretação, mesmo quando se baseia em sermões taulerianos genuínos, deve ser compreendida no contexto da sua pressuposição de que uma semelhança a Deus, que é inata dentro da alma humana, possibilita uma união de essência ou existência, e tendo-se também em vista a sua ênfase na cooperação do homem e da graça divina no caminho em direção à união.

D. D. MARTIN

Veja também MEISTER ECKHART; MISTICISMO.

Bibliografia. G. Hofmann, tr., *Johannes Tauler, Predigten*; E. Filthaut, ed., *Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker: Gedenkschrift zum 600. Todestag*; J. M. Clark, *Great German Mystics*, 36-54; R. M. Jones, *The Flowering of Mysticism*, 86-103; I. Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg*; D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in... Meister Eckhart und bei Johannes Tauler*; G. Wrede, *Unio Mystica: Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler.*

TAYLOR, NATHANIEL WILLIAM (1786-1858). Fundador da Teologia de New Haven, contribuiu para a ascensão da teologia evangélica ao modificar o calvinismo, tornando-o compatível com o reavivamentismo nas primeiras décadas do século XIX. Nasceu em 1786 em New Milford, Connecticut, numa família rica em bens materiais e tradição religiosa. Taylor foi para Yale em 1800, mas uma enfermidade nos olhos adiou a sua formatura até 1807.

Taylor foi profundamente influenciado, quando estudante, pelo reavivamentista Timothy Dwight, presidente de Yale. Taylor morou com a família Dwight durante dois anos após a sua graduação, servindo como secretário do presidente e estudando teologia. Em 1812, Taylor foi ordenado e instalado na Primeira Igreja em New Haven, o púlpito mais prestigiado daquele Estado, onde foi grandemente admirado durante dez anos como pregador e defensor do reavivamentismo. Cooperava estreitamente com Lyman Beecher, que pregava por toda a Nova Inglaterra para promulgar o Segundo Grande Despertamento, não somente para ganhar almas, mas também para lançar uma cruzada moral contra males sociais como a violação do Dia do Senhor e a embriaguez. Taylor contribuiu com a publicação dos seus sermões em forma de tratados doutrinários contra os calvinistas antigos, os episcopais e o movimento unitário crescente, todos contrários ao avivamento.

Em 1822, Taylor foi nomeado para a cadeira de Dwight de teologia didática em Yale, onde ensinou até à sua morte em 1858. Taylor foi instigado a revisar o calvinismo por causa das acusações cada vez maiores da parte dos unitários que diziam que o determinismo calvinista realmente promovia a imoralidade ao negar a liberdade humana. Em reação a esses ataques, alterou as doutrinas Reformadas da revelação, da depravação humana, da soberania de Deus, da expiação de Cristo e da regeneração a fim de harmonizar a teologia calvinista com as práticas reais do reavivamento. Aceitava o ensino humanista do realismo do senso comum que diz que a razão fornece não somente provas da existência de Deus como também os princípios elementares da

moralidade que fazem do homem um agente moral livre. Insistia que todos os homens eram perdidos, mas negava que o pecado de Adão era imputado a todos os homens e que todos herdam uma natureza pecaminosa que leva-os a pecar. Ainda que uma pessoa peque, tem capacidade de fazer de outra maneira, e assim permanece moralmente responsável. Deus criou o homem com um amor-próprio sadio, um desejo natural de felicidade que motiva todas as escolhas.

Taylor também reinterpretou os ensinos de Calvino sobre a soberania de Deus, ao chamar Deus de governante moral que governa, não por determinar o destino de todos os homens mediante a eleição, mas estabelecendo um universo moral e julgando seus habitantes. Deus promove a ação moral mediante um sistema de meios e fins em que o homem pode corresponder aos apelos éticos ao arrependimento. Opunha-se ao conceito jurídico da expiação que ressaltava a morte vicária de Cristo na cruz no lugar dos pecadores para satisfazer a justiça de Deus. Pelo contrário, Deus, como governante moral benevolente, enviou Cristo para morrer a fim de que a Sua morte pudesse ser pregada como meio de conclamar os pecadores a se voltarem livremente dos seus pecados, por amor a si mesmos, e a se converterem. Taylor embaçou a distinção entre a obra soberana do Espírito Santo na regeneração, e o arrependimento humano, distinção que Jonathan Edwards mantinha na sua defesa do Primeiro Grande Despertamento na década de 1740.

O taylorismo foi popularizado por reavivamentistas como Charles G. Finney, que demonstrou seu amplo poder para atrair os presbiterianos da Nova Escola bem como os congregacionalistas, que ansiavam por reavivamentos nas suas paróquias. Apesar disso, os oponentes pertencentes à Velha Escola, como Charles Hodge no Seminário Teológico de Princeton, acusaram Taylor de pelagianismo e arminianismo, defendendo o calvinismo tradicional.

W. A. HOFFECKER

Veja também TEOLOGIA DE NEW HAVEN.

Bibliografia. S. E. Ahlstrom, "The Scottish Philosophy and American Theology," *CH* 24:257-72; J. Haroutuninan, *Piety versus Moralism: The Passing of the New England Theology*; G. M. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience*; S. E. Mead, *Nathaniel William Taylor*; Taylor, *Concio ad Clerum: On Human Nature, Sin, and Freedom* e *Lectures on the Moral Government of God.*

TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE (1881-1955). Paleogeólogo jesuíta controvertido que absorveu a teologia em um esquema de evolução cósmica. Teilhard nasceu em Sarant, na França. No internato jesuíta que freqüentou desde os dez anos de idade, desenvolveu um interesse precoce pela geologia, o que finalmente o levou a doutorar-se nesse campo na Universidade de Sorbonne em 1922. Nessa época, fez o voto jesuíta e serviu como padioleiro na Primeira Guerra Mundial. Em 1926 foi demitido do seu cargo de professor no Instituto Católico em Paris por causa das suas opiniões heterodoxas. Os vinte anos que se seguiram foram os das suas atividades mais importantes na Ásia, onde seu trabalho incluiu a participação nas descobertas do *sinanthropus* (o Homem de Pequim) e do pithecanthropus. Durante a última década da sua vida, deu preleções em muitas partes da Europa e dos Estados Unidos, recebendo grandes aclamações fora da igreja; mas as autoridades eclesiásticas continuavam a proibir a publicação das suas idéias. Sendo assim, a maior parte das opiniões de Teilhard publicadas durante a sua vida é de natureza científica; suas obras teológicas mais importantes foram impressas postumamente.

A obra central de Teilhard é *The Phenomenon of Man* ("O Fenômeno do Homem"), escrita em 1938. O livro aponta para a pessoa humana como um fenômeno científico sem igual. A humanidade em todos os seus aspectos precisa ser colocada no quadro total do universo, e esse quadro é descrito pela evolução.

The Phenomenon of Man é dividido em três partes que correspondem ao conceito tripartido que Teilhard tem da evolução: a pré-vida, a vida e o pensamento. Para ele, o processo evolucionista é ortogenético: a evolução, ao invés de ser o mero resultado da adaptação aleatória, segue uma linha "correta" que o universo é obrigado a trilhar. Sendo assim, o âmbito material já tende para a consciência. A matéria física, no entanto, está envolvida pela "biosfera", a manifestação de todas as várias formas de vida partindo da mais simples e terminando com a mais complexa: o ser humano.

Na área do desenvolvimento humano, os aspectos mais notáveis da evolução são acentuados. Durante todo o tempo, a evolução tem desafiado a segunda lei da termodinâmica pela complexidade cada vez maior no sistema e pelo aumento de semelhança nas formas. Mas agora, na pessoa humana, a complexidade é altamente intensificada, e a totalidade da evolução humana converge no desenvolvimento da cultura e do pensamento. Com isso, foi criada a terceira camada além da matéria e além da biosfera: a "noosfera". A noosfera é a coletividade cada vez maior do conhecimento humano bem como das atitudes humanísticas, especialmente do amor. Este também se desenvolve, e tem um alvo: a unificação de toda a humanidade dentro do compromisso do amor. Teilhard refere-se a esse destino certo, chamando-o de "ponto ômega". Este é identificado com Jesus Cristo.

Teilhard tem poucos discípulos propriamente ditos, mas seu pensamento tem sido um grande estímulo para o diálogo. Muitas das suas idéias são refletidas nos documentos do Vaticano II. Os cientistas têm achado inspiração no seu conceito transmaterial do mundo.

Apesar de tudo isso, em muitos aspectos específicos ele é fortemente atacado por críticas severas. A biologia contemporânea tem muita desconfiança da ortogenética e da teleologia que ele subentende. Por outro lado, os teólogos conservadores encontram defeitos nas suas doutrinas da criação, do pecado e de Cristo, entre outras. Em suma, Teilhard de Chardin personifica o mito do século XX: uma combinação entre a ciência e a teologia, que não trata nem uma nem outra à altura.

W. CORDUAN

Veja também EVOLUÇÃO.

Bibliografia. Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu, The Future of Man, Hymn of the Universe, e The Phenomenon of Man*; H. de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin*; R. G. North, *Teilhard and the Creation of the Soul.*

TEÍSMO. Literalmente, a fé na existência de Deus. Embora o conceito pareça ser tão antigo quanto a filosofia, o termo propriamente dito parece ser de origem relativamente recente. Alguns sugerem que apareceu na Inglaterra no século XVII para substituir palavras como "deísmo" e "deísta" para referir-se à crença em Deus. "Teísmo" costuma ser usado como o oposto do "ateísmo", que é o termo que descreve a negação da existência de Deus, e que distingue o teísta do ateu ou do agnóstico sem tentar fazer qualquer conexão técnica filosófica ou teológica. O termo também é usado como rótulo para os crentes religiosos, embora, também nesse caso, não haja nenhuma tentativa de subentender uma posição teológica ou filosófica específica. Finalmente, o termo é usado para denotar certas posições filosóficas ou teológicas, independentemente da

questão de se tratar, ou não, de um relacionamento religioso com o Deus de quem os indivíduos falam.

Deus como Ponto de Referência Final. No seu sentido mais amplo, o teísmo denota a crença em algum ponto de referência final que dá significado e unidade a tudo. O Deus postulado nesse sentido, porém, é totalmente despersonalizado e inteiramente transcendente, quase um conceito abstrato. Há posições filosóficas e teológicas que parecem usar "Deus" e "teísmo" dessa maneira.

(1) O conceito do teísmo sustentado por Paul Tillich diz que Deus é tudo aquilo que se torna uma questão de relevância final, algo que determina a nossa existência ou não-existência. Embora a própria existência certamente seja objetiva, sem ser mera criação da mente, o Deus de Tillich é totalmente despersonalizado e abstrato. Esse fato é demonstrado pela alegação de Tillich de que a única declaração que a pessoa pode fazer a respeito de Deus é que Ele é a própria existência ou o fundamento da existência. Todas as palavras tradicionalmente usadas para denotar os atributos de Deus são inteiramente simbólicas.

(2) Esse sentido amplo de teísmo também se acha em Hegel que, na realidade, tem vários conceitos de Deus, mas pelo menos um deles se enquadra nessa categoria. No pensamento de Hegel, um dos conceitos é que Deus é equivalente ao infinito. A filosofia, diz ele, ascende até à divindade ou ao ponto de vista divino. Aqui, "Deus" parece ser equivalente ao pensamento transcendente que a tudo abrange, mas não é um Deus pessoal.

O Deus Imanente. Um conceito mais estreito do teísmo também vê Deus como o ponto de referência último e despersonalizado, mas atribui a Deus algum tipo de manifestação concreta. Nem por isso o Deus de tais conceitos teístas deixa de ser inteiramente imanente.

Um exemplo disso é o *panteísmo*, o conceito de que tudo é Deus. A forma filosófica mais famosa é a de Spinoza, que sustentava que há uma só substância no universo — Deus. Conseqüentemente, tudo é uma simples modalidade daquela única substância. Tal Deus não é abstrato, mas imanente.

Ao contrário, o conceito bíblico fala em Deus como um Ser infinito, o que significa, entre outras coisas, que Deus possui existência em *grau* infinito, mas não em *quantidade* infinita, tratando-se de um conceito de existência qualitativa mas não quantitativa. As Escrituras ensinam, ademais, que Deus está em todos os lugares simultaneamente (imensidão) e que está presente em toda localidade espacial com a totalidade do Seu ser (onipresença), *i.e.*, Deus está presente *em* mas não *como* todo ponto no espaço.

A diferença geral entre o conceito panteísta e o bíblico é que o panteísta pensa que Deus está presente, não somente *em* todo ponto no espaço, mas também *como* todo ponto. Além disso, o panteísmo nega a onipresença, posto que a totalidade da existência de Deus não está presente em nenhum lugar determinado.

Outro exemplo desse conceito é o *teísmo de processo*, baseado na metafísica de processo de Alfred North Whitehead (*Process and Reality*), às vezes chamado teísmo bipolar ou dipolar. Alguns dos teólogos de processo mais conhecidos são Charles Hartshorne, Schubert Ogden, John Cobb e David Griffin. Segundo essa escola, existem dois polos em Deus: um polo primordial, eterno, potencial, e um polo temporal, conseqüente e real. Além disso, há certos objetos eternos que podem ingressar no mundo para se tornarem entidades reais. Tais objetos eternos são potenciais puros, e, como tais, não podem ordenar-se e relacionar-se entre si como podem as entidades reais. Para ordenar essas entidades eternas é necessária alguma entidade real intemporal, que é Deus na Sua natureza primordial. Aqui, Deus é como o dirigente por trás da cena, que coloca as formas numa fila, e as prepara para ingressar no palco do

mundo temporal. A natureza primordial de Deus, no entanto, não deve ser considerada distinta da ordem dos objetos eternos; isto significa que a ordem é a Sua natureza primordial. Conseqüentemente, Deus não é um criador antes da criação, mas está junto com ela na sua concrescência, bem no seu início. No Seu pólo primordial, Deus é o princípio da concreção; e isto despersonaliza Deus inteiramente, e O torna finito.

O mesmo se pode dizer a respeito de Deus no Seu polo real. Segundo o teísmo bipolar, toda entidade real (e Deus é considerado uma delas) precisa de um polo físico para completar a "visão" do seu polo potencial. A natureza conseqüente de Deus, portanto, refere-se a todas as entidades existentes na ordem temporal. Segundo tal opinião, Deus pode alterar-Se e desenvolver-Se à medida que Seu polo temporal faz o mesmo, e Ele é claramente finito. Além disso, Deus no Seu polo real pode perecer, visto que todas as coisas reais podem perecer. Em um conceito como este, Deus não é o criador do mundo, mas o diretor de um processo mundial. Ele é interdependente no sentido de ser mutuamente dependente. Além disso, não detém todas as perfeições eterna e simultaneamente, mas as atinge de modo sucessivo e sem fim.

Um exemplo final dessa forma de teísmo acha-se no conceito hegeliano de Deus como Espírito. Essa noção de Espírito não concede que Deus seja uma pessoa no sentido judaico-cristão, mas entende que Ele é uma força, ou uma consciência geral, que une todas as consciências finitas. Em outras palavras, Ele não é apenas todas as consciências finitas tomadas em conjunto, mas, pelo contrário, a força que subjaz toda a intersubjetividade e a une. Tal Deus é claramente imanente e não pessoal.

O Deus Pessoal. O terceiro sentido do teísmo é que Deus não é um conceito abstrato, nem sequer uma manifestação concreta de alguma idéia despersonalizada. Nesse sentido, o conceito de Deus realmente assume personalidade, embora isso não sugira que em todas as formas desse conceito Deus esteja em interação com as pessoas. A despeito do fato de que semelhante Deus é um objeto individual (ao invés de ser uma compilação de objetos), Ele não é equivalente ao conceito judaico-cristão. Normalmente, tal conceito de Deus entende que Ele, de alguma maneira, é finito. Dois exemplos ilustrarão esse tipo de teísmo.

(1) O politeísmo, cujo exemplo mais conhecido talvez seja o panteão greco-romano. Nesse caso, há uma multiplicidade de deuses, cada um dos quais representa e personifica algum aspecto da vida ou do universo criado. A despeito do fato de cada deus representar, talvez, uma só qualidade da vida (o amor, a guerra, etc.), cada um é percebido como uma pessoa. Os deuses, como tais, são percebidos como separados do mundo mas participando dele, e interagindo com os homens, e uns com os outros. Na realidade, considerava-se que os deuses eram possuidores de muitas das fraquezas e das falhas dos seres humanos. Tais percepções politeístas de Deus consideram-no pessoal, mas nitidamente finito. Tais conceitos não equivalem à noção judaico-cristã de Deus.

(2) Há, também, o deísmo. Segundo esse ponto de vista, Deus é um ser individual (pessoal nesse sentido), mas não interage com o mundo. Criou inicialmente o mundo, mas desde então retirou-se dele (é impessoal nesse sentido). Não age dentro do mundo, nem o sustenta, mas permanece completamente transcendente a dele. Há um sentido em que tal ponto de vista torna a existência de Deus inconseqüente, e certamente não equivalente ao conceito judaico-cristão.

O Deus Criador e Sustentador Pessoal. Uma percepção final é de Deus como criador e sustentador do universo. Ele é infinito nos seus atributos, e é o único Deus. Esse conceito monoteísta de Deus é mantido dentro da tradição judaico-cristã, e aparece de três modos em particular.

(1) *A Teonomia*. Segundo esse ponto de vista, Deus é a lei no universo e, em

especial, a Sua vontade é lei. Quaisquer regras da ética, da epistemologia, etc., resultam daquilo que Deus determina, e poderiam ser de outra forma se ele assim desejasse. Nenhuma ação no universo é intrinsecamente boa ou má, nem melhor nem pior, mas tem seu valor de acordo com o valor que Deus atribui a ela. As regras necessárias são conhecidas mediante a revelação divina, mais do que através da razão.

(2) *O Racionalismo.* Esta escola de pensamento é representada pela obra de Leibniz. Segundo o seu sistema, todas as leis da lógica, da ética, e outras semelhantes são leis necessárias no universo em virtude do princípio da razão suficiente, de acordo com o qual todas as coisas devem acontecer. Dentro de semelhante sistema, Deus deve criar um mundo, e deve criar o melhor de todos os mundos possíveis (para Leibniz, o melhor mundo possível é intelegível). As circunstâncias nesse universo são discerníveis à luz da razão pura, sem a ajuda da revelação. Se na teonomia o conceito de Deus é anterior à lógica, no racionalismo a lógica é anterior à teologia.

(3) *O Racionalismo Modificado.* Há uma posição intermediária que, como a teonomia, não alega que tudo é discernível somente pela razão; nem que tudo que é discernível é uma expressão de alguma lei necessária. O racionalismo modificado não nega que Deus criou um mundo, mas assevera que criar um mundo é algo digno de ser feito por Deus. Para o racionalista modificado, não há um melhor mundo possível, mas somente mundos bons e maus. O racionalismo modificado é diferente da teonomia por alegar que certas coisas são intrinsecamente boas e intrinsecamente más, à parte daquilo que Deus diz a respeito delas. Em tal universo, as coisas são o que são de acordo com a razão, e em muitos casos podemos discernir o motivo de a situação ser assim, e qual é a situação, por meio da razão, embora algumas coisas possam ser conhecidas somente através da revelação, um ponto de vista historicamente típico das teologias judaico-cristãs.

Conclusão. É necessário dizer mais coisas a respeito do teísmo como uma filosofia, especialmente em relação a certas questões tradicionalmente ligadas com a filosofia do teísmo. Por exemplo, ao especular sobre o teísmo, uma das questões que surge diz respeito ao relacionamento entre a linguagem humana e Deus, *i.e.* Como a linguagem humana (com sua referência a seres finitos) podem ser o predicado de um Ser infinito? Outra questão trata da possibilidade de demonstrar racionalmente, ou pelo menos justificar racionalmente, a crença na existência de Deus. Os filósofos da religião perguntam, também, se uma modalidade particular de experiência é especificamente religiosa. De modo semelhante, perguntam a respeito do relacionamento entre a providência e a soberania de Deus e a liberdade e a responsabilidade do homem. Finalmente, há a questão da consistência interna dos sistemas teológicos que sustentam que existe um Deus todo-poderoso e todo-amoroso juntamente com a presença do mal no mundo. Embora muitos filósofos e teólogos em nosso século (barthianos, existencialistas, empiristas lógicos, por exemplo), e em outros séculos, tenham argumentado que é impossível oferecer uma justificativa racional do teísmo, não deixa de haver muitas pessoas dispostas a responder de modo contrário.

J. S. FEINBERG

Veja também DEÍSMO; DEUS, ARGUMENTOS EM PROL DA EXISTÊNCIA DE; DEUS, ATRIBUTOS DE; DEUS, DOUTRINA DE; PANENTEÍSMO; PANTEÍSMO; POLITEÍSMO.

Bibliografia. A. M. Farrar, *Finite and Infinite*; É. Gilson, *God and Philosophy*; J. Maritain, *The Range of Reason*; E. L. Mascall, *Existence and Analogy*; S. Ogden, *The Reality of God and Other Essays*; W. Reese e E. Freeman, *Process and Divinity*; B. Spinoza, *Ethics*; P. Tillich, *Systematic Theology.*

TEMOR. Uma profunda reverência e respeito para com Deus, que é temperada pelo medo. Essa grande reverência é caracterizada por um assombro solene misturado com pavor diante da grande e terrível presença do Ser Supremo. A palavra hebraica *yir'â* e a palavra grega *phobos* são as mais usadas para referirem-se a esse santo temor ou "temor a Deus". A admiração reverente é o significado mais característico do termo "temor" na Bíblia, e baseia-se em nosso reconhecimento e consciência da santidade e da majestade suprema de Deus. É fundamental para esse senso de santo temor a percepção que a pessoa tem do amor imerecido e gratuito que Deus tem por ela. Esse temor a Deus estimula dentro do crente as reações concomitantes de fascinação, adoração, confiança e culto, mas também um senso de medo e ansiedade. O temor é um elemento essencial na adoração a Deus e no serviço prestado a Ele.

A Bíblia fala freqüentemente dessa reverência piedosa (Gn 20.11; Sl 34.11; At 9.31; Rm 3.18). É um temor santo fornecido por Deus que serve como um estímulo para a reverência à autoridade de Deus, para a obediência aos Seus mandamentos, para o andar nos Seus caminhos, e para aborrecer o mal (1 Sm 12.14; Ec 12.13; Sl 2.11; Pv 8.13; Jr 32.40). Segundo o NT, esse temor santo estimula a pessoa a seguir uma vida de santidade (2 Co 7.1; Fp 2.12). Jó e o Salmista o identificam como o princípio da sabedoria e do conhecimento (Jo 28.28; Pv 1.7; Sl 111.10). A Bíblia o descreve, ainda, como uma característica das pessoas em quem Deus Se compraz (Sl 147.11) e que deve ser refletida em nossas relações com outras pessoas (Ef 5.21).

P. G. CHAPPELL

Veja também MEDO; NUMINOSO, O.

Bibliografia. S. Terrien, *IDB*, II, 256-60; R. Otto, *The Idea of the Holy*; R. Bultmann, *TDNT*, II, 751-54; R. H. Pfeiffer, "The Fear of God," *IEJ* 5:41-48.

TEMPLE, WILLIAM (1881-1944). Comumente julgado um dos maiores líderes eclesiásticos do século XX e possivelmente o professor mais dotado que já ocupou a Sé da Cantuária. Filho de Frederick Temple, Arcebispo da Cantuária, William foi educado na Escola de Rugby (1894-1900) e em Balliol College, na Universidade de Oxford, bacharelando-se em letras com distinção. Foi ordenado sacerdote em 1909. Seus cargos incluíram: pós-graduação em Queen's College, Oxford (1904-10); diretor do internato de Repton (1910-1914); reitor da Igreja de St. James, Piccadilly (1914-17), onde sua pregação de todo o Evangelho de João deitou os alicerces para sua obra devocional mais popular: *Readings in St. John's Gospel* ("Leituras no Evangelho de João" — 1939); cônego de Westminster (1919-20); bispo de Manchester (1921-29); arcebispo de York (1929-42); e arcebispo da Cantuária (1942-44).

Os escritos mais importantes de Temple, com tremendo poder espiritual e intelectual, tratam da teologia filosófica (*Mens Creatrix*, 1917; *Christus Veritas*, 1924; *Nature, Man and God*, 1934) e da teologia social (*Christianity and Social Order*, 1942). Influenciado pelo idealismo neo-hegeliano de T. H. Green e de Edward Caird, Temple procurava um princípio espiritual unificante mediante o qual movimentos intelectuais e sociais aparentemente contraditórios ou independentes entre si pudessem ser conciliados ou relacionados mutuamente. Esse princípio, segundo acreditava, era a doutrina cristã do Logos. De fato, o ponto inicial da sua teologia filosófica era a fé em Deus, a qual, segundo sustentava, não pode ser demonstrada por argumentos filosóficos, mas que faz muito sentido na experiência humana. Concordava com Agostinho que o lema da teologia é: "Creio a fim de que entenda". Um corolário era o otimismo de Temple a respeito da relevância da vida humana, inclusive a experiência

do mal e do sofrimento. A queda, ele sugeria, foi uma "queda para cima", visto que através dela o homem adquiriu uma vontade própria, e é somente mediante a conquista da vontade própria que o homem pode progredir da inocência para a abnegação, que é a virtude. Na encarnação do Logos, Deus oferece ao homem, não a explicação, mas a salvação, que é a conclamação divina à ação amorosa e abnegada para erradicar o mal das vidas dos indivíduos e nas estruturas da sociedade. Assim, especialmente no seu pensamento mais maduro, entendia que o princípio unificante do Logos não era um conceito estático, mas um processo dinâmico em que os homens e as instituições cooperam com Deus na renovação do mundo. A metafísica cristocêntrica de Temple e sua ênfase na teologia da encarnação colocaram-no fora da corrente principal do pensamento teológico no século XX, que enfatiza a teologia dogmática da redenção.

De modo coerente com a sua posição, Temple assumiu compromissos com um grande número de movimentos sociais, políticos e econômicos, bem como eclesiásticos: (1) A reforma educacional: Temple foi presidente da Associação Educacional dos Trabalhadores desde 1908 até 1924, e teve influência na aprovação do Decreto Educacional de 1943. (2) A obra estudantil: Temple associou-se por longo tempo ao Movimento dos Estudantes Cristãos, que promoveu na Austrália em 1910, mediante o convite de John R. Mott. Nas suas muitas missões universitárias, demonstrava a respeitabilidade intelectual do cristianismo e ajudou a impedir o desvio para fora das igrejas que estava em voga desde a Primeira Guerra Mundial. (3) A renovação cristã: Temple viajou em nome do Movimento da Vida e da Liberdade em 1918-19, defendendo um estabelecimento reformado. O conseqüente Decreto de Capacitação em 1919 criou uma nova Assembléia da Igreja, composta de bispos, clérigos e leigos. (4) A justiça social e a reforma: Temple sentia atração pelo socialismo, foi amigo de R. H. Tawney por toda a vida, e membro do Partido Trabalhista por um breve período. Foi defensor ardoroso do direito de a igreja intervir nas questões sociais e econômicas, e foi presidente da organização interdenominacional Conferência sobre Política, Economia e Cidadania (COPEC), em Birmingham em 1924. (5) O movimento ecumênico: Temple esteve envolvido desde a Conferência de Edimburgo em 1910 até à sua morte. Foi o presidente do Conselho Mundial de Igrejas "em processo de formação" (1938) e do Conselho Britânico de Igrejas (1943).

A despeito do seu brilhantismo, a fé de Temple era serena e singela, fundamentada numa vida de oração. Sua profunda humanidade talvez possa ser parcialmente atribuída à gota, enfermidade de que sofreu durante toda a sua vida. Era um evangelista popular com a capacidade de expressar verdades profundas com palavras simples, sendo conhecido como o arcebispo do povo.

F. S. PIGGIN

Bibliografia. F. A. Iremonger, *William Temple, Archbishop of Canterbury: Theol 84*; O. C. Thomas, *William Temple's Philosophy of Religion.*

TEMPO (gr. *chronos*). Um dos problemas mais discutidos da filosofia. A Bíblia apresenta um conceito diversificado do tempo, refletido especialmente pelo seu uso característico dos termos *kairos* e *aiōn*. Ao invés de ver o tempo de modo abstrato como um problema, considera o tempo como uma esfera criada, onde o plano de Deus é concretizado.

No sentido secular usual, *kairos* se refere a um ponto específico no tempo especialmente apropriado para um determinado empreendimento (At 24.25), *aiōn* se refere a uma extensão de tempo (estipulada ou não). O NT desenvolve esse uso tendo em vista especialmente a história da redenção (Jo 7.6), em que a determinação divina

(At 1.7), e não a deliberação humana, faz de um dado momento ou época o tempo apropriado da operação de Deus. "Porque... o plano divino da salvação é ligado a tais pontos de tempo ou *kairoi* escolhidos por Deus... é... *história* da redenção. Nem todos os fragmentos do tempo que continua a passar constituem-se em história da redenção no sentido mais estreito do termo, mas, sim... esses *kairoi* destacados do tempo como um todo" (Cullmann, 40-41).

Embora o NT dê espaço destacado aos *kairoi* futuros associados com o drama escatológico, seu *kairos* central é a vida e a morte e a ressurreição do Cristo encarnado, que é decisivamente relevante para o reino de Deus. Da mesma maneira, os termos "dia[do Senhor]" e "hora", "agora" e "hoje" ganham relevância dramática no contexto do NT sempre que a ordem eterna e a história da redenção invadem o curso dos eventos comuns. Os *kairoi* interligados da redenção fornecem o fio da meada da história da salvação. Ao mesmo tempo, porém, os *kairoi* divinos abrangem secretamente a totalidade do movimento secular do tempo (At 17.26) para que ele cumpra, freqüentemente sem ter consciência disso, os propósitos últimos de Deus.

Assim como o *kairos* é um desvendamento momentâneo decisivo do eterno, assim também o *aiōn* desvenda o Senhor das eras que divide o longo alcance do tempo de acordo com Seus próprios propósitos. Os *kairoi* são pontos cruciais decisivos dentro dos *aiōna* maiores. A Bíblia coloca a história em blocos, tendo em vista a era da promessa, a era do cumprimento e a era do porvir.

A transição do homem para a ordem eterna não o envolverá na anulação da experiência temporal, posto que, embora seja redimido continua sendo uma criatura (Ap 10.6: "Não há mais tempo"[AV; Maredsous], não ensina a cessação do tempo, mas o esgotamento da oportunidade. A palavra significa "demora" neste contexto[TB; ARC; ARA]).

A filosofia moderna, caracteristicamente, afirma que leva o tempo mais a sério do que a filosofia antiga ou medieval. O pensamento clássico grego dissolvia a relevância do mundo temporal e o retratava como uma sombra ilusória em contraste com as idéias e formas eternas. A influência do pensamento platônico e aristotélico sobre os estudiosos medievais servia para desviar a atenção do incomparável conceito bíblico da história, para as verdades reveladas da religião judaico-cristã, embora a importância da revelação e da redenção históricas permanecessem como parte central dos grandes credos. A filosofia idealista moderna repudiava a idéia de aquilo que é histórico e temporal ter significado e relevância eternos em qualquer momento, e, portanto, era hostil, ainda que freqüentemente só de modo velado, às doutrinas da encarnação e da expiação únicas de Cristo. Mas o idealismo moderno dirigido por Hegel colocou o tempo e a história na própria natureza do Absoluto. Dessa maneira, minimizou simultaneamente a singularidade da história bíblica e exagerou a espiritualidade da história em geral, ao ver tudo como um processo divino. De duas maneiras porém, essa especulação profundamente não-bíblica não deixou de dever algo ao ponto de vista bíblico. Em contraste com a depreciação da parte temporal da filosofia antiga clássica, ressaltava o extraordinário interesse que Deus tem pela história; e, em contraste com os conceitos cíclicos da história como uma sucessão de eras repetidas, enfatizava que o processo do tempo avança em direção a um alvo perfeito.

Igualmente significante, o naturalismo evolucionista, voltando ao ponto de vista cosmocêntrico grego às expensas das interpretações teístas da realidade, apelou aos conceitos evolucionistas modernos, dizendo que elevavam o tempo à importância decisiva. Sua noção de que o próprio tempo concretiza novas formas de vida foi mais popularmente sustentada no primeiro meio-século depois de Darwin do que hoje, pois agora amplia-se o interesse especulativo pela evolução emergente. As duas

abordagens costumam manter a expectativa de um alvo superior em direção ao qual avança o processo temporal, refletindo, assim, uma secreta dependência que as teorias modernas do progresso têm da doutrina bíblica do reino de Deus, que as exposições especulativas despojam dos seus aspectos sobrenaturais.

Fora da corrente da teologia bíblica, praticamente todo o movimento da religião e da filosofia antigas depreciavam a relevância da ordem temporal. Nem todas as religiões do Oriente, na realidade, tinham em comum a noção do nirvana, que era peculiar ao budismo, com sua ênfase no mal da história e da existência pessoal, e com sua expectativa de felicidade através do aniquilamento ou da absorção no divino e não através da redenção histórica; mas nenhuma delas chegou à ênfase bíblica de que a história demonstra um avanço deliberado para um alvo inteligente e moral. As religiões e especulações não-bíblicas da antigüidade não escaparam da teoria crítica da história como uma série de era cíclicas; na realidade, esse conceito às vezes era espiritualizado ao dar ao processo o nome de "Deus", segundo as linhas panteístas. Embora o zoroastrismo tenha dado mais lugar para a teleologia ética por sua insistência em dois princípios eternos, o bem e o mal, seu dualismo absoluto não permitia uma relevância permanente para a história. Na realidade, ainda que repudiasse a noção da recorrência eterna, o zorastrismo não deixou de dividir o movimento do mundo em quatro eras.

Em nenhum lugar, a importância do tempo se torna tão perceptível quanto no ensino bíblico. Embora o tempo não seja a derradeira realidade, é a esfera divinamente criada da obra de Deus na preservação e na redenção, e a arena da decisão do homem que se encaminha para um destino eterno. A história avança em direção a um alvo divino que envolve a redenção dos eleitos pelo Criador e Senhor do universo. Dentro desse molde histórico, cada pensamento, palavra e ato tem repercussões na ordem moral eterna. Richard Kroner resume de modo apropriado a filosofia bíblica: "A história tem em Deus o seu início, em Cristo o seu centro, e o seu fim está na consumação final e no Último Juízo" (*ER*, 582). Oscar Cullmann enfatiza que, em contraste com o conceito judaico de uma história linear que ainda aguarda seu clímax (o evento de Cristo coincide com a parusia), no ponto de vista cristão, o centro da história está num evento passado mais do que no futuro escatológico (a morte e a ressurreição de Jesus de Nazaré controlam decisivamente a contagem do tempo a partir de então).

Cullmann adverte corretamente contra as disjunções excessivas entre o tempo e a eternidade por Kierkegaard, Barth, Brunner e Bultmann. Mas sua própria alternativa prejudica a eternidade singular de Deus. Além disso, o realismo bíblico de Cullmann é ameaçado por concessões ao "mito temporal, não-histórico" a que ele reduz boa parte da matéria das narrativas bíblicas do começo e do fim. Se semelhante mito realmente preserva a continuidade da linha temporal, por que todos os eventos bíblicos não podem ser reduzidos a essa categoria, e o segundo Adão ser desconsiderado segundo o mesmo padrão do primeiro Adão?

C. F. H. HENRY

Veja também ERA, ERAS; ETERNIDADE; ESTA ERA, A ERA VINDOURA.

Bibliografia. O. Cullmann, *Christ and Time*; J. Barr, *Biblical Words for Time*; J. Guhrt *et al.*, *NDITNT*, IV, 558ss., H. Sasse, *TDNT*, I, 197ss.

TÊMPORAS. No catolicismo romano e no anglicanismo, as quarta-feiras, as sexta-feiras e os sábados das quatro semanas das têmporas. Ocorrem nas semanas depois da Festa de Sta. Lúcia (13 de dezembro), da Quarta-feira de Cinzas, do Pentecoste e do Dia da Santa Cruz (14 de setembro). Originalmente, no século V, havia três semanas

das têmporas, que correspondiam aos festivais agrícolas da semeadura, da colheita dos cereais e da vindima. Uma quarta semana foi acrescentada no século VII. Os doze dias eram considerados ocasiões para a oração, o jejum e as esmolas. Foram mantidos nos dias atuais, mas com modificações quanto às suas intenções. Podem estar associadas com orações especiais a favor daqueles que serão ordenados na igreja, ou com orações especiais pelas necessidades do mundo.

P. TOON

TENNANT, FREDERICK ROBERT (1866-1957). Um dos personagens mais importantes na teologia britânica durante a primeira metade do século XX. Começou sua carreira como cientista, mas foi envolvido na questão da verificação do cristianismo por causa dos ataques contra a fé feitos por Thomas Henry Huxley (1825-95) e outros. Tennant formou-se em Cambridge e passou sua carreira acadêmica como pesquisador graduado de Trinity College, onde também prelecionou sobre filosofia da religião desde 1913 até à sua aposentadoria em 1938.

Tennant contribuiu com obras teológicas nas áreas do pecado e dos milagres. Durante a primeira terça parte do século XX, quando a teologia liberal não tratava a doutrina do pecado de modo significante, Tennant produziu três obras sobre o assunto: *The Origin and Propagation of Sin* ("A Origem e Propagação do Pecado", 1902); *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin* ("As Fontes da Doutrina da Queda e do Pecado Original", 1903), *The Concept of Sin* ("O Conceito do Pecado", 1912). Em 1925, publicou *Miracle and Its Philosophical Presuppositions* ("Milagre e Suas Pressuposições Filosóficas"). A obra de Tennant, *Philosophy of the Sciences* ("Filosofia das Ciências", 1932), foi o resultado das suas Preleções "Tarner" em Cambridge, série anual que costuma ser reservada para os peritos em filosofia da ciência. Sua maior obra, em dois tomos, foi *Philosophical Theology* ("Teologia Filosófica", 1928/1930) onde argumentou que há uma cosmovisão teísta que pode ser comprovada mais razoável do que outras interpretações da realidade e mais coerente com os conhecimentos pelos quais a vida e a ciência são guiadas. Sua *Nature of Belief* ("Natureza da Fé") foi publicada em 1943.

As obras filosóficas e apologéticas de Tennant foram baseadas solidamente na tradição empírica britânica. Rejeitava os esforços do racionalismo, do apriorismo religioso e da revelação para fornecimento dos alicerces para a fé em Deus e a crença religiosa. Pelo contrário, a crença deve ser construída da mesma maneira geral que as leis da ciência. Tennant começou com a experiência religiosa no seu nível mais básico e então examinou psicologicamente o modo como essa experiência se desenvolve, e como os elementos novos são acrescentados a ela. As duas noções mais fundamentais em que a totalidade da religião se baseia são a alma e Deus. O argumento de Tennant pela existência de Deus, que dependia grandemente da teologia natural, tinha sua origem naquilo que chamava de teleologia mais ampla ou cósmica. Acrescentou algo aos conceitos do "argumento do desígnio" formulado por William Paley, sustentando que a complexidade da vida é tão grande que o aparecimento da vida *em si mesma* leva a pessoa para além do pensamento de que o mero acaso ou apenas uma força cega está operando no universo. Para Tennant, a teologia é o elo final numa corrente de crença que começa com interpretações de dados empíricos. A crença teísta é uma continuação da curva do conhecimento construída pela ciência natural e que é edificada sobre as hipóteses dessas ciências. Não se deve fazer uma separação entre a metafísica e a ciência, segundo Tennant, porque "a ciência e o teísmo brotam de uma mesma raiz".

Os escritos de Tennant sobre a doutrina do pecado exibem um ataque contra o conceito cristão tradicional do pecado original como a fonte do pecado e a causa da sua universalidade. Ressaltava o conceito da responsabilidade. Seu argumento era que qualquer tendência para o pecado herdada como algo anterior às nossas próprias escolhas volitivas não pode ser pecado, porque não podemos ser considerados responsáveis por ele e, portanto, não somos culpados. O pecado deve ser considerado somente como a desobediência à lei moral que o pecador compreende no momento do pecado. Por esse ato, a pessoa pode ser considerada moralmente responsável. Tennant rejeitava como demasiadamente severa e desequilibrada a descrição do pecado como inimizade contra Deus, bem como o conceito agostiniano da condição moral corrupta da humanidade. Pelo contrário, para Tennant, o pecado era a obediência incompleta ao ideal moral. Ocorre quando a pessoa faz uma escolha de alguma coisa de valor ético inferior mesmo podendo escolher algo de valor ético superior.

D. K. McKIM

Bibliografia. P. A. Bertocci, *The Empirical Argument for God in Late British Theology*; C. D. Broad, "Frederick Robert Tennant, 1866-1957," *PBA* 44; J. O. Buswell, *The Philosophies of F. R. Tennant and John Dewey; Encyclopedia of Philosophy*, VIII, 93-94; B. Ramm, *Varieties of Christian Apologetics*; D. L. Scudder, *Tennant's Philosophical Theology*; N. Smart, "F. R. Tennant and the Problem of Evil," em *Philosophers and Religious Truth*.

TENTAÇÃO. O ato de tentar ou o estado de ser tentado. No NT, o verbo específico que indica o ato de tentar é a forma piel *nissâ*. Em 1 Sm 17.39, a palavra é usada para provar ou testar o amor. Em Gn 22.1, *nissâ* caracteriza o mandamento que Deus dirigiu a Abraão para que este sacrificasse Isaque como holocausto na região de Moriá. Um uso semelhante do termo, aplicado à prova a que Deus submete os homens, acha-se em Ex 16.4; 20.20; Dt 8.2, 16; 13.3; 2 Cr 32.31; Sl 26.2; etc. Relacionado com esse sentido do termo, há o que lhe é dado quando aplicado aos atos terríveis e maravilhosos de Deus contra o Egito (Dt 4.34).

O mesmo termo técnico é aplicado àqueles atos dos homens que desafiam Deus a demonstrar Sua veracidade e justiça.

No AT, raras vezes, ou talvez nunca, o termo *nissâ* é aplicado à atividade de Satanás de seduzir os homens ao pecado. Mesmo assim, a essência da tentação nesse sentido está claramente revelada no relato da queda e no registro do papel de Satanás nas aflições de Jó (Gn 3.1-13; Jó 1.1 – 2.10). Eva diz a Deus: "A serpente me enganou (*hiššî'anî*), e eu comi" (Gn 3.13; cf. *exapataō* em 2 Co 11.3; 1 Tm 2.14). O engano desempenha um papel importante na tentação satânica. Satanás evita fazer um ataque frontal contra o mandamento probatório de Deus e as respectivas temidas penas. Ao invés disso, planta as sementes da dúvida, da discórdia e da rebelião. A tentação de Eva é típica. Ela é levada a achar que Deus, de modo tolo e injusto, recusou ao homem um bem objetivo legítimo. Nas provações de Jó, a estratégia é diferente, mas a finalidade procurada é a mesma – a rejeição da vontade e do caminho de Deus, negando-se que são justos e bons.

O NT reflete a tradução de *nissâ* com *ekpeirazō*, etc., na LXX (Mt 4.7; 1 Co 10.9; Hb 3.8-9). Nessas passagens, o ato de tentar a Deus de maneira pecaminosa é tratado com alusões ao AT. O mesmo sentido, porém, é empregado por Pedro em relação ao pecado de Ananias e Safira (At 5.9) e aos preceitos a serem dados aos cristãos gentios (At 15.10).

O uso adicional de *peirazō* e das suas formas correlatas é complexo. As palavras

podem referir-se às circunstâncias exteriores que testam a fé do crente e que visam fortalecer aquela fé (Tg 1.2; 1 Pe 1.6). Embora essas circunstâncias sejam consideradas sujeitas ao controle absoluto de Deus, a atribuição causal explícita de algumas delas a Deus não ocupa posição de destaque. Talvez algum raciocínio analógico seja permissível aqui. Paulo, por exemplo, reconhece que seu "espinho na carne" está sujeito ao controle soberano de Deus (2 Co 12.8-9). Mas o "espinho" é "mensageiro de Satanás" (v. 7). O mesmo fenômeno pode ser visto de dois aspectos. O *peirasmon* é um teste da fé da pessoa, controlado por Deus e, até mesmo em certo sentido, enviado por Ele. Mas Deus não é o autor da incitação ao pecado que essa provação parece trazer consigo. O crente pode regojizar-se na provação porque nela detecta o bom propósito de Deus (Tg 1.2-4, 12). Mas o uso subjetivo de situações de provação, a incitação interna ao pecado em conexão com provas e testes, não é obra de Deus, nem pode sê-la. A sedução ao pecado e à rebeldia impaciente é obra de Satanás (1 Pe 5.8-9; Ap 2.9; cf. 1 Ts 3.5). Nisto ele é imensamente ajudado pelo poder enganador da *epithymia*, concupiscência, na velha natureza (Tg 1.14-15). Embora o papel de Satanás na tentação seja mais comumente pressuposto do que declarado abertamente, em 1 Co 7.5 Paulo adverte explicitamente os cristãos a observarem as suas instruções no tocante às relações conjugais, "para que Satanás não vos tente por causa da incontinência" (cf. Mt 4.1; Mc 1.13; Lc 4.2).

Jesus ensinou os discípulos a orarem: "E não nos deixes cair em tentação; mas livra-nos do *Maligno*" (Mt 6.13), e a Bíblia está repleta de advertências no sentido de sermos vigilantes por causa do perigo sempre presente de caírmos na tentação (Lc 22.40; Gl 6.1; 1 Pe 5.8-9). Mas a Bíblia garante ao crente que Deus providenciará uma via de escape da tentação (1 Co 10.13), e que "o Senhor sabe livrar da provação os piedosos..." (2 Pe 2.9a).

Jesus foi repetidas vezes "tentado" pelos líderes judaicos (Mc 8.11; etc.). Mas essas tentações tinham a intenção de forçar Jesus a comprovar o Seu messiado em termos das idéias preconcebidas dos Seus inimigos, ou de compeli-lO a Se demonstrar incapaz de ser um rabino verdadeiro (Lc 10.25), ou de fazê-la dizer coisas que servissem de evidências para incriminá-la (Mc 12.15; cf. Lc 23.2).

É muito possível que Jesus fosse sujeito à tentação durante todo o Seu ministério (cf. Lc 4.13; 22.28). Mas a grande tentação é a tentação crucial na história da redenção (Mt 4.1, e par.). Essa tentação nos confronta com a pergunta: Como o Filho de Deus impecável podia ser realmente tentado? Reconhecendo que se podia fazer apelos aos desejos legítimos da Sua natureza humana, que força a tentação podia ter sobre uma pessoa divina que não pode ser tentada? Os esforços para solucionar o problema correm o risco de prejudicar o "sem pecado" em Hb 4.15 ou de tornar irreal a tentação. Nosso modo de entender a questão fica anuviado porque a nossa consciência de sermos tentados nos envolve imediatamente com uma inclinação pelo menos momentânea de cedermos à tentação. Esse não era o caso de Jesus, mas a tentação foi tão real que é "poderoso para socorrer os que são tentados" (Hb 2.18).

A necessidade da tentação, tendo em vista a queda de Adão, é evidente. Jesus *triunfou* sobre Satanás com Seu uso imediato e obediente da Palavra de Deus. Comprovou, assim, que estava qualificado para ser o "último Adão". "Para isto se manifestou o Filho de Deus, para destruir as obras do diabo" (1 Jo 3.8b).

C. G. KROMMINGA

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*, 219-26; H. Seesemann, *TDNT*, VI, 23ss.; W. Schneider, *et al., NDITNT*, IV, 588ss.; R. C. Trench, *Synonyms of the NT*; P. Dobble, "Temptations," *Expt* 72:91ss.; E. Best, *The Temptation and the Passion*; W. J. Foxell, *The Temptation of Jesus*; C. Ullmann, *The*

Sinlessness of Jesus.

TEOCRACIA. Essa palavra, derivada do grego *theos*, "Deus", e *kratein*, "governar", denota o domínio de Deus. Ao que parece, foi Josefo quem cunhou a palavra, segundo Thackeray, e lhe deu uma conotação política (*Contra Apião* II, 165). Mas a idéia remonta até ao AT (Ex 19.4-9; Dt 33.4-5). A lei do rei (Dt 17.14-20) reconhece o controle último do Senhor Deus. A tendência de Saul era antiteocrática, mas a de Davi era teocrática, e a ele foi dada a promessa do grande Filho de Davi (2 Sm 7.13-16).

Embora o sentido político seja essencial à palavra "teocracia" conforme foi cunhada por Josefo, um significado mais amplo costuma ser subentendido, a fim de incluir toda esfera e todo o relacionamento de vida, governados nos tempos do AT pela revelação especial, contemporânea e contínua, de Deus. Os agentes humanos fornecidos para capacitar Israel a cumprir a vontade de Javé incluíam não somente os reis, como também uma sucessão de profetas, que culminou num grande profeta como Moisés (Dt 18.14-15). Os sacerdotes e os levitas também foram incluídos, e a eles Deus deu o dever de apresentar ao Senhor o sangue sacrificial que tipificava a redenção e que prenunciava o sangue de Cristo, e de ensinar ao povo a lei moral, os estatutos, os juízos, a história sagrada, a profecia e a poesia do AT (Lv 10.8-11; Dt 31.9-11).

M. J. WYNGAARDEN

Bibliografia. M. G. Kyle, *The Problem of the Pentateuch*; M. J. Wyngaarden, *The Future of the Kingdom*.

TEODICÉIA. Derivado de *theos*, "Deus", e *dikē*, "justiça", o termo é usado para referir-se às tentativas de justificar os caminhos de Deus com os homens. Uma teodicéia bem-sucedida resolve o problema do mal para um sistema teológico e demonstra que Deus é todo-poderoso, todo-amoroso e justo, a despeito da existência do mal.

A Natureza das Teodicéias. Seis considerações básicas são relevantes para a natureza de uma teodicéia.

(1) Uma teodicéia é uma resposta a um problema da consistência lógica de uma posição teológica. A maioria dos ataques contra os sistemas teístas acusam que suas reivindicações teológicas principais, *e.g.*, que Deus é onipotente, que Deus é todo-amoroso, e que o mal existe num mundo criado por Deus, são incoerentes quando tomados em conjunto. A tarefa do "teodicista" é estruturar uma resposta que demonstre que essas proposições, adotadas como um todo, são logicamente consistentes. Deve-se notar que o "teodicista" precisa apenas demonstrar que não há contradição na sua própria posição teológica, levando em conta seus próprios conceitos de Deus e do mal. É irrelevante se o crítico levanta objeções pelo fato de a teoria incorporar posições intelectuais acerca de Deus e do mal que ele não aceita, porque o "teodicista" precisa apenas demonstrar que a sua teologia é coerente em si mesma. Isto significa, também, que o "teodicista" não deve elaborar uma defesa de Deus que incorpore proposições que produzem inconsistência interna.

(2) Uma teodicéia bem-sucedida deve ser relevante para o problema de que trata, e há muitas variações: o mal moral, o mal físico, o problema do relacionamento entre o indivíduo e Deus tendo em vista uma experiência de um mal específico, bem como problemas quanto ao grau e à intensidade do mal. O "teodicista" deve construir um sistema relevante para o problema do mal com que se confronta. Não se pode, por exemplo, dar uma resposta ao problema dos males da natureza mediante um apelo ao

livre arbítrio dos seres humanos. A atuação humana livre é irrelevante para a ocorrência dos terremotos e secas. Por outro lado, a livre atuação humana é relevante para o problema do mal moral, um problema do mal produzido por agentes morais.

(3) Uma teodicéia deve ser relevante para a teologia específica da qual trata, e nem todas as teologias, nem sequer dentro da esfera do ateísmo cristão ortodoxo, sustentam posições idênticas a respeito de Deus e do mal. Cada posição teológica incorpora um conceito específico da benevolência divina, do poder divino, da natureza do mal e da natureza da ação humana livre. O "teodicista" deve construir uma defesa dos caminhos de Deus conforme são retratados no seu sistema teológico. A defesa do livre arbítrio, por exemplo, é uma resposta imprópria para o problema do mal moral que a teologia calvinista enfrenta, visto que a noção da liberdade envolvida na defesa do livre arbítrio (incompatibilismo) contradiz a noção da liberdade envolvida num sistema calvinista (compatibilismo).

(4) O problema do mal nas suas várias formas sempre é um problema de consistência lógica, e, como tal, é intelectualmente interessante somente para as teologias que incorporam uma noção da onipotência segundo a qual pode fazer qualquer coisa logicamente consistente. Se alguém sustentar, por exemplo, que Deus pode fazer qualquer coisa mesmo, até mesmo concretizar contradições, não haverá sentido em falar a respeito da consistência lógica. A maioria das teodicéias, se não todas, são estruturadas para posições teológicas que interpretam a onipotência de Deus como a capacidade de fazer aquilo que é logicamente consistente.

(5) A maioria das teodicéias (e sistemas éticos em geral) adotam um axioma específico em relação à agência moral e à culpabilidade moral; a saber: que a pessoa não é moralmente responsável por aquilo que não pode fazer nem por aquilo que faz sob constrangimento ou compulsão.

(6) O padrão da maioria das teodicéias é indicado pelos princípios acima. Procuram resolver a aparente contradição argumentando que Deus, a despeito da Sua onipotência, não pode remover o mal. Visto que não pode remover o mal, não é moralmente responsável pela presença dele no mundo. Tal argumento baseia-se no conceito da onipotência de Deus de acordo com o qual Deus pode fazer somente aquilo que é logicamente consistente. A estratégia é especificar algo que Deus realiza de fato — um valor de primeira ordem — que não poderia fazer caso removesse o mal. O defensor do livre arbítrio argumenta, por exemplo, que Deus não pode concretizar duas finalidades simultaneamente — dar ao homem o livre arbítrio e *também* remover o mal — sem contradizer Suas intenções de fazer uma das coisas ou outra. Visto que Deus não pode fazer as duas coisas simultaneamente, Ele não é culpado pelo mal que está presente no mundo, porque nenhum agente moral é culpado por deixar de fazer aquilo que não poderia ter feito.

Conceitos de Teodicéia. Pensadores bem conhecidos têm oferecido várias teodicéias interessantes para o problema do mal moral.

A teodicéia de Leibniz foi estruturada para seu sistema teológico extremamente racionalista. Sendo assim, não somente há razões pelas quais Deus faz tudo quanto faz, como também tais razões são leis necessárias. Essas razões podem ser discernidas pela luz da razão pura, sem a ajuda da revelação. Além disso, para Leibniz, Deus é o único ser metafisicamente necessário. Há um número infinito de mundos finitos contingentes possíveis que Deus poderia ter concretizado, mas há somente um que é o melhor mundo possível. Deus é obrigado a criar o melhor. Além dessa metafísica, o sistema de Leibniz tem seu próprio conceito ético: "bem" e "mal" são termos equívocos *pros hen* cujo sentido primário é metafísico. Todos os outros sentido de "bem" e "mal" relacionam-se com esse conceito primário. O mal metafísico é a finitude ou a falta de

existência, e o bem metafísico é a plenitude da existência. A bondade moral de Deus consiste, portanto, em desejar o melhor, metafisicamente falando. Para esse sistema teológico, o problema do mal surge da seguinte maneira: Se for possível demonstrar que Deus desejou algo inferior ao mundo melhor, metafisicamente falando, será demonstrado que Deus não é um Deus bom. Se, porém, for possível demonstrar que Deus desejou aquilo que é metafisicamente o melhor, Ele será moralmente digno de louvor, a despeito da presença do mal moral e físico no mundo. Como resposta, Leibniz argumenta que Deus sempre opera com base na razão suficiente, *i.e.*, Deus não fará coisa alguma sem uma razão suficiente (discernível pela razão pura). No caso de concretizar um mundo, o motivo de escolher um ao invés de outro é que aquele é o melhor. O sistema de Leibniz exige que haja o melhor mundo possível. Além disso, Deus, o Ser supremamente racional, sabe qual é aquele mundo, e, por ser onipotente, pode concretizá-lo. Visto que Ele é totalmente bom, Ele está inclinado a fazer isso, e, na realidade, já concretizou o melhor de todos os mundos possíveis. É claro que o mundo metafisicamente mais rico deve conter o maior número e variedade de seres, mas isto quer dizer que um mundo com o bem e o mal moral e físico é metafisicamente mais rico do que um mundo que somente contém o bem moral e físico. Deus é obrigado a criar o melhor, e visto que Leibniz explica que Ele assim o fez, podemos perceber que o melhor de todos os mundos possíveis, metafisicamente falando, deve conter o mal moral e físico. Se, porém, Deus tivesse Se recusado a criar semelhante mundo, seria moralmente repreensível, pois Sua obrigação moral suprema é criar o melhor mundo. A existência do mal moral e físico no mundo que Deus concretizou é justificada, portanto, demonstrando-se que Deus é justo, onipotente e todo-benevolente.

Considerando os princípios básicos desse sistema, Leibniz não se contradiz na sua teodicéia. Conseqüentemente, solucionou seu problema do mal, um problema de consistência interna. Pode-se rejeitar sua teodicéia e sua teologia, mas não pelo fato de não terem conseguido remover a alegada contradição.

Outras teodicéias bem conhecidas baseiam-se numa teologia racionalista modificada. Essa metafísica subjaz a defesa do livre arbítrio; e também a teodicéia da edificação das almas, que é a teodicéia básica na tradição de Ireneu. Há quatro considerações básicas aqui. (1) Num universo racionalista modificado, Deus não é obrigado a criar mundo algum, porque Sua própria existência é o sumo bem. (2) Criar um mundo é uma coisa condigna de ser feita por Deus, mas não a única coisa condigna. Tudo quanto Ele determina fazer é feito com base na razão, mas tais razões não são leis necessárias nesse universo. (3) Há um número infinito de mundos contingentes finitos possíveis. Alguns, pela sua própria natureza, são inerentemente maus, e Deus, portanto, não poderia criá-los. Há, no entanto, a possibilidade de mais de um mundo bom que Deus poderia ter criado. Não existe nenhum mundo melhor possível. (4) Deus era livre quanto a criar ou não criar, e no tocante a qual dos mundos possíveis bons Ele criaria, se Ele quisesse criar. Para uma posição teológica desse tipo, o problema do mal surge da seguinte maneira: O mundo possível contingente que Deus criou é um dos mundos possíveis bons (a despeito do mal dentro dele)? O teólogo racionalista modificado deve especificar uma razão por que este mundo é um daqueles possíveis mundos bons.

Há uma ética básica por trás das teologias racionalistas modificadas. A noção do mal e do bem proposta pela defesa do livre arbítrio é alguma forma de "inconseqüencialismo", *i.e.* o bem e mal não são determinados com base em conseqüências do ato. No que diz respeito ao problema do mal, isto significa que o mundo conforme foi criado pela mão de Deus não deve conter qualquer mal, e que o mal que existe no mundo foi introduzido pelas ações dos agentes criados por Deus. As

teodicéias da edificação da alma seguem uma explicação "conseqüencialista" da ética em que o bem ou o mal de um ato é determinado pelos seus resultados. O mundo, conforme foi criado pela mão de Deus, de fato, continha o mal, mas isto não lança nenhuma mancha contra Deus, posto que Ele, em última análise, usará o mal para concretizar o bem.

O "teodicista" que usa a defesa do livre arbítrio começa por indicar que Deus não é a causa do mal no mundo; a causa é o abuso do livre arbítrio humano. A pergunta é, portanto, se Deus é ou não culpado de ter dado livre arbítrio ao homem, quando sabia que este poderia abusar dele para cometer o mal. A resposta é "não". O livre arbítrio é um valor da ordem mais sublime, que Deus devia, mesmo, dar. Deus, no entanto, não é aquele que usa esse livre arbítrio para cometer o mal; é o homem quem faz assim, de modo que é responsável pelo mal. Além disso, Deus continua sendo bom por ter dado ao homem algo que ele poderia abusar, e abusou mesmo, porque um mundo em que há seres significativamente livres (embora não produzam o mal) é um mundo muito melhor do que um que não contém mal nenhum, mas que é povoado por autômatos. Em outras palavras, Deus não pode criar seres significativamente livres, e, *ao mesmo tempo*, criar uma situação em que eles sempre pratiquem livremente o bem. Segundo o modo de o defensor do livre arbítrio explicar a livre ação humana, se Deus faz com que o homem pratique alguma coisa, o homem não a pode praticar *livremente*. O livre arbítrio genuíno, portanto, envolve o mal, mas Deus é justificado naquilo que fez, porque o livre arbítrio é um bem cujo valor sobrepuja imensamente qualquer mal que se possa produzir mediante o uso desse livre arbítrio.

Note que (1) se ao defensor do livre arbítrio for atribuída exatidão quanto aos seus conceitos de Deus, do mal e da livre ação humana (e assim deve ser feito, levando em conta a natureza de um problema do mal), ele poderá oferecer uma resposta ao seu problema do mal. Seu sistema é internamente consistente. Comprovou que este mundo é um daqueles possíveis mundos bons que Deus poderia ter criado. (2) A teodicéia segue a estratégia esboçada anteriormente. O defensor do livre arbítrio sustenta a onipotência divina, mas argumenta que isso significa que Deus pode fazer tudo quanto é logicamente consistente. O defensor do livre arbítrio passa, então, a argumentar que Deus foi confrontado com duas escolhas, nenhuma das quais poderia ser concretizada simultaneamente com a outra. Deus tinha a escolha: criar o homem livre, ou remover o mal. Escolheu aquele, e o bem produzido por essa escolha sobrepuja em muito o mal que o homem pode produzir, e produz de fato, com o livre arbítrio. Deus, no entanto, não é culpado pelo mal que permanece no mundo, porque, tendo dado ao homem o livre arbítrio, Ele não pode remover aquele mal, e ninguém é culpado por deixar de fazer aquilo que não poderia fazer.

A teodicéia da edificação da alma baseia-se, também, numa teologia racionalista, mas incorpora uma ética "conseqüencialista". A forma mais digna de nota desse conceito nos anos recentes é a de John Hick, que começa por sugerir que a intenção de Deus ao criar o homem não era criar uma criatura perfeita, mas criar um ser que precisa de desenvolvimento moral. A intenção de Deus era que o tempo do homem na terra fosse dedicado à edificação do seu caráter moral e espiritual, para prepará-lo para sua participação no reino de Deus. Hich pergunta: Qual tipo de meio ambiente seria mais apropriado para a edificação da alma? Um mundo em que nenhum mal se confronta com o homem seria melhor para desenvolver o caráter, ou o homem teria mais probabilidade de desenvolver-se espiritualmente se vivesse num mundo onde seria confrontado por problemas e pelo mal? Hick afirma que a resposta é obviamente a segunda hipótese. Se Deus quer usar o mundo para edificar almas, não pode colocar o homem num paraíso edênico onde nada dá errado. Conseqüentemente, há mal no

mundo, mas Deus não deve ser culpado por ele, porque pretende usá-lo para edificar almas e, em última análise, desenvolver os homens até que estejam prontos para o reino de Deus. Hick reconhece que se o propósito que Deus tem para o mundo é edificar almas, muitos argumentarão que fracassou gravemente. O mal no mundo freqüentemente desvia as pessoas de Deus ao invés de encorajá-las a crescer espiritualmente. Não parece, portanto, que o mal no mundo realize o seu propósito; Deus, portanto, deve ser culpado por ter criado tal mundo. Hick responde que embora pareça que as almas não estejam sendo edificadas, Deus não deixará de cuidar para que todas as pessoas finalmente consigam entrar no Seu reino. Nenhuma alma ficará sem edificação, em última análise; nenhum mal acabará sendo revelado injustificado nem injustificável.

Note primeiramente que se aceitarmos como hipótese — conforme devemos — os conceitos de Deus e do mal postulados por Hick, ele poderá responder ao problema do mal que confronta a sua teologia. Alguns talvez não aceitem a sua teologia na sua totalidade, mas pelo menos ele demonstrou uma maneira de torná-la internamente consistente. Comprovou que este é um dos possíveis mundos bons que Deus poderia ter criado. Em segundo lugar, como nos exemplos anteriores, a teodicéia de Hick segue a estratégia básica esboçada. Deus foi confrontado por duas escolhas, nenhuma das quais poderia ter sido concretizada simultaneamente com a outra. Deus poderia remover o mal do mundo, mas nesse caso não poderia edificar a alma das Suas criaturas; ou, Ele poderia edificar a alma das Suas criaturas, mas nesse caso teria que incluir o mal no mundo, porque é assim que se edificam almas. Edificar almas e prepará-las para o reino de Deus é um valor de primeira ordem o que faz com que se justifique o mal que está presente no mundo. Deus, no entanto, não pode ser culpado por não remover o mal, porque não poderia edificar almas e remover o mal ao mesmo tempo, e ninguém é culpado por deixar de fazer aquilo que não poderia fazer.

O Valor da Teodicéia. *A Apologética.* Um valor inicial das teodicéias é que muitas delas respondem aos problemas do mal que são enfrentados pelas teologias para as quais são construídas. A maioria das rejeições das teodicéias tende a basear-se em motivos estranhos ao sistema lógico, *i.e.*; o crítico se recusa a adotar as posições intelectuais do sistema. Essa rejeição não se baseia no fundamento de um problema do mal, porque a questão em pauta é sempre um problema da consistência interna de um sistema. As teodicéias apresentadas acima tornam as suas teologias internamente consistentes, e assim resolvem seu problema do mal. Como resultado, enganam-se os ateus que alegam que todas as posições teístas são desesperadamente irracionais por serem auto-contraditórias nessa questão. Além disso, suas alegações de que nenhum teísta pode resolver seu problema do mal são contraditas pelo fato de muitos teístas conseguirem resolvê-lo. Os caminhos de Deus são defensíveis, e de maneira tal que nenhum teísta precisa sentir-se derrotado pela acusação de irracionalidade devido a um problema do mal.

A Clareza Intelectual. A pessoa que estrutura uma teodicéia deve ter clareza quanto às posições intelectuais que a sua teologia acarreta. Cada teologia incorpora pontos de vista específicos no tocante a Deus, ao mal e à livre ação humana. É valioso para o teólogo entender que está trabalhando dentro da corrente maior do teísmo cristão, embora suas opiniões não sejam necessariamente idênticas às de todos os outros teístas cristãos.

A Criatividade Humana. O benefício anterior leva a outro. Obviamente, há um só Deus, mas há muitas teologias e teodicéias em relação àquele Deus. Um dos valores de se fazer teodicéia é que ajuda o teólogo a reconhecer que seu sistema é apenas uma das maneiras de perceber a natureza de Deus e do mundo. Enquanto as suas

opiniões se harmonizam com a realidade, sua teologia é correta; nem por isso deixa de ser uma construção humana. Conseqüentemente, quando alguém rejeita uma teologia ou uma teodicéia, não está realmente rejeitando a Deus (a não ser que a teologia e a teodicéia sejam um retrato exato de Deus), mas apenas uma interpretação humana da natureza de Deus e do mundo.

A Consistência Interna. Visto que, ao escrever uma teodicéia, a intenção é evitar uma contradição em si, o teísta esforça-se para remover do seu sistema qualquer contradição real ou potencial. Muitos teólogos, apesar disso, parecem fazer uma teologia fragmentada, e acabam sustentando, em uma área, opiniões que contradizem suas opiniões em outra. Desenvolver uma teodicéia lembra ao teólogo que ele deve pensar de modo holista e sintético, e não apenas de modo analítico; e deve procurar evitar a criação de uma posição teológica que contenha contradições.

J. S. FEINBERG

Veja também PROBLEMA DO MAL, O; DOR.

Bibliografia. M. B. Ahern, *The Problem of Evil;* J. S. Feinberg, *Theologies and Evil*; P. T. Geach, *Providence and Evil*; J. Hick, *Evil and the God of Love*; G. W. Leibniz, *Theodicy*, tr. E. M. Huggard; J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," em *Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell; E. Madden e P. Hare, *Evil and the Concept of God*; M. Peterson, *Evil and the Christian God*; A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil.*

TEOFANIA. Termo teológico usado para referir-se a uma manifestação visível ou audível de Deus. As manifestações vísiveis incluem o aparecimento de um anjo em forma humana (Jz 13); uma chama na sarça ardente (Ex 3.2-6); ou fogo, fumaça e trovões no monte Sinai (Ex 19.18-20). As manifestações audíveis incluem a voz de Deus no jardim (Gn 3.8), o cicio tranqüilo e suave que Elias ouviu (1 Rs 19.12ss.), ou a voz do céu na ocasião do batismo de Jesus (Mt 3.17). Normalmente, os aspectos físicos não são descritos pormenorizadamente porque é a mensagem de Deus que é enfatizada. Os aspectos físicos, no entanto, estão presentes para impressionar os receptores da mensagem e autenticar a revelação. Não se quer dizer com isso que tudo fique imediatamente óbvio aos que recebem a teofania. O pai de Sansão, Jz 13.15-22, não sabe que está falando com o anjo do Senhor senão depois de o anjo desaparecer nas chamas do sacrifício. Em muitos casos, a pessoa vista parece um ser humano comum para quem a vê, e somente aquilo que é dito e feito indica o contrário.

Deus toma a iniciativa na teofania, Ele nunca Se revela completamente, e usualmente o faz apenas de modo temporário ao invés de se manifestar de forma permanente. A manifestação permanente que foi a Encarnação de Cristo tornou as teofanias menos necessárias, e explica sua importância menor no NT. No AT, as teofanias estão concentradas em Gênesis, nos eventos do êxodo e da conquista, em Juízes, e nos profetas, freqüentemente em conexão com sua chamada inicial.

A descrição literária da teofania varia um pouco de uma ocasião para outra. Kuntz, no entanto, conseguiu demonstrar que freqüentemente há uma forma literária específica. Gn 26.23-25 seria um exemplo típico. Inclui uma introdução (Javé apareceu), a auto-asseveração divina ("Eu sou o Deus de Abraão, teu pai"), a pacificação do temor humano ("Não temas"), a asseveração da graciosa presença divina ("Eu sou contigo"), *hieros logos* ("palavra santa": "abençoar-te-ei"), e a descrição final ("levantou ali um altar").

Alguns consideram as expressões "anjo do SENHOR" ou "anjo de Deus" alusões a um anjo teofânico. Essas expressões ocorrem mais de cinqüenta vezes no AT; algumas das passagens mais importantes incluem Ex 23.20-23; 32.34 e Is 63.9. Várias

interpretações têm sido sugeridas, inclusive um aparecimento do próprio Deus, um aparecimento de um mensageiro ou de um dos muitos anjos de Deus, ou um aparecimento do Cristo pré-encarnado. Cada interpretação tem as suas dificuldades, e não há consenso.

J. C. MOYER

Veja também ANJO DO SENHOR.

Bibliografia. J. A. Borland, *Christ in the OT*; J. K. Kuntz, *The Self-Revelation of God*; W. G. MacDonald, "Christology and 'The Angel of the Lord,'" em *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. F. Hawthorne.

TEOLOGIA ALEXANDRINA. É provável que o cristianismo tenha chegado a Alexandria nos tempos apostólicos, embora não seja possível comprovar a tradição de que foi levado originalmente por João Marcos. As indicações são que o cristianismo era bem estabelecido no Médio Egito até 150 d.C., e que Alexandria era seu porto de entrada e sua base de apoio.

Clemente de Alexandria tornou-se presidente da Escola Catequética cerca de 190 d.C. Ele foi um filósofo durante toda a sua vida e via a filosofia grega como uma preparação para Cristo, até mesmo como uma testemunha da verdade divina. Platão era um orientador muito querido. O pecado é fundamentado no livre arbítrio do homem. A iluminação pelo Logos leva o homem ao conhecimento. O conhecimento resulta em decisões certas. Estas dirigem o homem em direção a Deus até ser assimilado por Ele (*Stromata* iv. 23). O cristão vive pelo amor, livre de paixão. Sua vida é uma oração constante. Clemente expôs o padrão de tal vida com pormenores minuciosos no *Paedagogos.* Tinha um conceito otimista do futuro de todos os homens, mas o conhecimento seria recompensado no mundo por vir. Uma exegese alegórica das Escrituras apoiava esses conceitos.

Por volta do ano 202, Clemente foi substituído na Escola Catequética por Orígenes, um homem muito mais capaz. Sendo um estudioso da Bíblia e exegeta de grande capacidade, Orígenes produziu a *Hexapla* do AT. Escreveu comentários, *scholia* ou homílias sobre todos os livros bíblicos; mas estes se baseavam em três sentidos das Escrituras: o literal, o moral e o alegórico. A Bíblia era inspirada, útil, verdadeira em cada letra, mas a interpretação literal não era necessariamente a correta. Como Clemente, Orígenes sofria influência dos gregos, mas não dependia deles com tanta admiração. Ele pensava em um grande universo espiritual, presidido por um Ser benéfico, sábio e pessoal. A cristologia alexandrina tem em Orígenes o seu início. Mediante a geração eterna do Filho, o Logos, Deus Se comunica desde toda a eternidade. Há uma união moral e volitiva entre o Pai e o Filho, mas uma união essencial é questionável. O mundo dos sentidos fornece o palco da redenção para as criaturas caídas que abrangem desde os anjos até os demônios, passando pelos homens. Por meio da encarnação, o Logos é o Mediador da redenção. Tomou para Si mesmo uma alma humana numa união que era chamada *henōsis*. Era, portanto, correto dizer que o Filho de Deus nasceu como um bebê, e que Ele morreu (*De princ.* II. vi 2-3). Por Seus ensinos, pelo Seu exemplo, ao oferecer-Se a Deus como vítima propiciatória, ao pagar um resgate ao diabo, Cristo salva os homens. Estes se libertam paulatinamente daquilo que é terrestre mediante meditação, abstinência e visão de Deus. Um fogo purificador talvez seja necessário nesse processo. Embora este mundo não seja o primeiro nem o último de uma série, virá finalmente a restauração de todas as coisas. A carne e a matéria desaparecerão, permanecerá somente o espírito, e Deus será tudo em todos. Não fica claro por quanto

tempo a liberdade humana reterá o poder de produzir outra catástrofe, mas finalmente todos serão confirmados na bondade pelo poder do amor de Deus.

Depois de Orígenes deixar Alexandria, seus discípulos divergiram entre si. Um dos grupos tendia a negar a geração eterna do Logos. Dionísio, Bispo de Alexandria (247-265), simpatizava-se com esse partido e declarou que o Logos era uma criatura do Pai; mas o futuro em Alexandria pertenceria à ala oposta, que enfatizava os atributos divinos do Logos. O partido sabeliano era forte na Cirenaica e na Líbia, e essa influência afetou Alexandria. Quando o presbítero Ário começou, talvez por volta de 317, a proclamar que o Logos foi uma criação dentro do tempo, sendo diferente do Pai quanto à Sua existência, atraiu discípulos, mas o Bispo Alexandre se opôs a ele. O Imperador Constantino, achando impossível restaurar a harmonia pela exortação e pela sua influência, convocou uma assembléia geral de bispos. O Concílio de Nicéia, em 325, recebeu uma delegação de Alexandria que incluía o diácono Atanásio. Durante todo o restante da sua vida, Atanásio passou a ser o campeão da conclusão definida em Nicéia de que o Filho era *homoousios* com o Pai. A adoção desse termo a despeito do seu pano de fundo irregular, associado ao gnosticismo e ao sabelianismo, foi um ato de providência.

Em 328, Atanásio sucedeu a Alexandre como Bispo de Alexandria. Apesar de algumas tendências ditatoriais, possuía uma combinação sublime dos talentos de um administrador bem-sucedido com percepção teológica de grande profundidade. A partir de então, Alexandria enfatizou vigorosamente a identidade essencial entre o Pai e o Filho. Atanásio mostrou, em sua obra *Da Encarnação do Logos*, que a união entre o verdadeiro Deus e o verdadeiro homem era indispensável para a doutrina cristã da salvação mediante a vida e a morte de Cristo. O Salvador tem de ser totalmente Deus e totalmente homem. Em meio a muitas acusações falsas contra ele e cinco períodos de exílio, Atanásio manteve a sua insistência em um só Deus, Pai e Filho com a mesma substância, e na Igreja como a instituição da salvação, não estando sujeita à interferência do estado civil. Atanásio também expôs a opinião de que o Espírito também é *homoousios* com o Pai e com o Filho, e assim preparou o caminho para a fórmula *mia ousia, treis hypostaseis.*

Apesar dos seus esforços, Apolinário de Laodicéia não conseguiu fazer com que fosse aceita em Alexandria seu conceito de que Cristo não precisa ser totalmente divino e totalmente humano. Sua opinião de que o *pneuma* do Logos substituiu o espírito humano foi rejeitada. Porém, sua ênfase na união da personalidade de Cristo tornou-se cada vez mais uma ênfase alexandrina e foi fortemente ressaltada por Cirilo, que se tornou bispo em 412. O Logos assumiu uma natureza humana integral, mas o resultado foi *henōsis physikē*, e Cirilo amava a fórmula *mia physis*, uma única natureza, embora originalmente fosse *ek duo.* A encarnação visava a salvação. Deus Se tornou homem a fim de que nós nos tornássemos Deus. Cirilo apoiou esse conceito pela exposição alegórica das Escrituras dos dois Testamentos, especialmente do Pentateuco. A alegoria fenomenal dos fatos visa apresentar o significado numenal. Seu escrito mais famoso é uma série de doze anátemas contra Nestório, que atacavam as negações (conforme lhe parecia) da unidade e da plena divindade de Cristo, e da crucificação e da ressurreição do Verbo. Em 433, Cirilo aceitou, juntamente com os líderes de Antioquia, uma profissão de fé que declarou que uma união entre as duas naturezas de Cristo viera a existir (*henōsis gegone*) e que empregou o termo *theotokos* — a favor do qual Cirilo tinha argumentado tão vigorosamente contra Nestório — como uma descrição da Virgem Maria.

Dióscuro deu continuidade à ênfase ciriliana sobre a unidade na Pessoa de Cristo, mas levou o conceito ao extremo. No Concílio de Calcedônia (451), os radicais

alexandrinos foram derrotados e a Definição de Calcedônia adotou a frase *en dyo physesin*. As últimas tendências alexandrinas produziram um cisma depois de Calcedônia. A grande maioria da Cristandade egípcia rejeitou Calcedônia e se tornou monofisita. O monotelismo acabou sendo apenas um entusiasmo temporário em Alexandria. A chegada do domínio islâmico pôs fim a ele.

A escola alexandrina, com sua ênfase platônica, era a escola popular dos seus tempos. Na sua forma mais moderada, determinou o padrão cristológico durante muitos séculos. O amor à interpretação alegórica era característico. Era ressaltada a intervenção do divino na esfera temporal, bem como a união entre as duas naturezas de Cristo, onde a ênfase dominante no componente divino foi acentuada de modo perigoso.

P. WOOLLEY

Veja também CLEMENTE DE ALEXANDRIA; ORÍGENES; LOGOS; MONARQUIANISMO; ATANÁSIO; CIRILO DE ALEXANDRIA; MONOFISISMO; MONOTELISMO.

Bibliografia. E. R. Hardy, Jr., *Christian Egypt*; E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*; E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*; R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria*; J. Daniélou, *Origen*; A. Robertson, *Select Writings and Letters of Athanasius, NPNF* 2ª série, IV; J. E. L. Oulton e H. Chadwick, eds., *Alexandria Christianity*; E. R. Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers*, LCC, III; R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies;* C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*; R. B. Tollinton, *Alexandrian Teaching on the Universe.*

TEOLOGIA DAS ALIANÇAS. A doutrina da aliança foi uma das contribuições teológicas principais que vieram à igreja através da reforma do século XVI. Anteriormente, tinha sido pouco desenvolvida, mas apareceu nos escritos de Zuínglio e Bullinger, que foram forçados pelos anabatistas a considerar o assunto em Zurique e arredores. A partir deles, passou para Calvino e outros reformadores, foi desenvolvida pelos sucessores destes, e desempenhou um papel predominante em boa parte da teologia reformada do século XVII, quando veio a ser conhecida como a teologia das alianças, ou a teologia federal. A teologia das alianças entende que o relacionamento entre Deus e a humanidade é um acordo que Deus estabeleceu como um reflexo do relacionamento existente entre as três Pessoas da Santíssima Trindade. Essa ênfase no fato de Deus lidar com a raça humana de acordo com a aliança tendia a diminuir aquilo que alguns consideravam uma aspereza na teologia reformada que emanava de Genebra, com sua ênfase na soberania divina e na predestinação. Da Suíça, a teologia das alianças passou para a Alemanha, e de lá, para a Holanda e para as Ilhas Britânicas. Entre seus defensores mais antigos e influentes havia, além de Zuínglio e Bullinger, Oleviano (*Da Natureza da Aliança de Graça Entre Deus e os Eleitos*, 1585), Coceio (*Doutrina da Aliança e dos Testamentos de Deus*, 1648), e Witsius (*A Economia das Alianças*, 1685). Foi adotada na Confissão de Fé de Westminster, e veio a ocupar um lugar de destaque na teologia da Escócia e da Nova Inglaterra.

A Aliança das Obras. Deus, tendo criado o homem à Sua própria imagem e como criatura livre com conhecimento, retidão e santidade, fez uma aliança com Adão a fim de outorgar a este ainda mais bençãos. Esse pacto, chamado de modos variados, a aliança edênica, a aliança da natureza, a aliança da vida, ou, preferivelmente, a aliança das obras, consistia em (1) uma promessa de vida eterna condicionada pela obediência perfeita durante um período de experiência; (2) a ameaça de morte diante da desobediência; e (3) o sacramento da árvore da vida, ou, adicionalmente, os

sacramentos do paraíso e da árvore do conhecimento do bem e do mal. Embora o termo "aliança" não seja mencionado nos primeiros capítulos de Gênesis, sustenta-se que todos os elementos de uma aliança estão presentes, embora a promessa da vida eterna esteja presente apenas por implicação. Antes da queda, Adão era perfeito, mas ainda poderia ter pecado; se tivesse mantido a sua perfeiçãc durante o período de experiência, teria sido confirmado na justiça, e se tornaria incapaz de pecar. Pelo fato de estar agindo não somente por si mesmo, mas como representante da humanidade, Adão era um personagem público. Sua queda, portanto, afetou toda raça humana que viria após ele; todas as pessoas agora são concebidas e nascem no pecado. Sem uma intervenção especial da parte de Deus, não haveria esperança alguma; tudo estaria perdido para sempre.

As boas novas, no entanto, são de que Deus interveio em favor da humanidade, com outra aliança. Ao contrário da aliança anterior, a das obras, cujo mandato era: "Faça isso e viverás" (cf. Rm 10.5; Gl 3.12), a aliança da graça é outorgada aos homens na sua condição pecaminosa com a promessa de que, a despeito da sua incapacidade de observar um sequer dos mandamentos de Deus, Ele, pela Sua inteira graça, perdoa os seus pecados e os aceita como Seus filhos mediante os méritos do Seu Filho, o Senhor Jesus Cristo, conquanto que haja fé.

A Aliança da Redenção. Segundo a teologia das alianças, a aliança da graça estabelecida na história é fundamentada em ainda outra aliança, a aliança da redenção, que é definida como o pacto eterno entre Deus Pai e Deus Filho a respeito da salvação da humanidade. As Escrituras ensinam que dentro da Deidade há três Pessoas, tendo a mesma essência, glória e poder, e que são mutuamente objetivas. O Pai ama o Filho, comissiona-O, dá-Lhe um povo, o direito de julgar e autoridade sobre toda a humanidade (Jo 3.16; 5.20, 22, 36; 10.17-18; 17.2, 4, 6, 9, 24; Sl 2.7-8; Hb 1.8-13); o Filho ama o Pai, deleita-Se em praticar a Sua vontade, e sempre compartilha da Sua glória (Hb 10.7; Jo 5.19; 17.5). O Pai, o Filho e o Espírito Santo têm mútua comunhão; esse é um dos significados da doutrina cristã da Trindade. Com esse fundamento, a teologia das alianças afirma que Deus Pai e Deus Filho fizeram um pacto para a redenção da raça humana, sendo que o Pai nomeou o Filho para ser o Mediador, o Segundo Adão, cuja vida seria dada para a salvação do mundo; e o Filho aceitou o compromisso, e prometeu que completaria a obra que o Pai lhe dera para realizar, e que cumpriria toda a justiça obedecendo à lei de Deus. Antes da fundação do mundo, portanto, dentro do eterno Ser de Deus, tinha sido determinado que a criação não seria destruída pelo pecado, mas que a rebelião e a iniqüidade seriam vencidas pela graça de Deus, que Cristo seria o novo Cabeça da humanidade e o Salvador do mundo, e que Deus seria glorificado.

A Aliança da Graça. Essa aliança foi feita entre Deus e a raça humana. Nela, Ele oferece a vida e a salvação mediante Cristo a todos quanto crêem. Visto que ninguém pode crer sem a graça especial de Deus, seria mais exato dizer que a aliança da graça é feita entre Deus e os crentes, ou os eleitos. Jesus disse que todo aquele que o Pai Lhe deu viria a Ele, e que aqueles que viessem certamente seriam aceitos (Jo 6.37). Nisto se vê o relacionamento estreito entre a aliança da graça e a aliança da redenção, sendo que aquela depende desta. Desde a eternidade, o Pai tem dado um povo ao Filho; aos Seus foi dado o Espírito Santo prometido a fim de que vivessem em comunhão com Deus. Cristo é o Mediador da aliança da graça porque Ele carregou sobre Si a culpa dos pecadores e os restaurou para um relacionamento salvífico com Deus (Hb 8.6; 9.15; 12.24). Ele é Mediador, não apenas no sentido de árbitro, embora a palavra seja empregada nesse sentido em 1 Tm 2.5, mas também no sentido de ter cumprido todas as condições necessárias para obter a eterna salvação para o Seu povo. É assim

que Hb 7.22 chama Jesus o "fiador" ou a "garantia" da nova aliança, que é melhor do que aquela que veio através de Moisés. Dentro do contexto dessa última passagem, há repetidas menções da promessa de Deus a Cristo e Seu povo. Ele será Deus deles, e eles serão o Seu povo. Ele lhes dará a graça de que necessitam para confessar o Seu nome e viver com Ele para sempre; dependendo humildemente dEle para todas as suas necessidades, viverão em obediência confiante, dia após dia. Essa última atitude, que nas Escrituras é chamada fé, é a condição única imposta pela aliança, e até essa fé é dom de Deus (Ef 2.8-9).

Embora a aliança da graça inclua várias dispensações da história, é essencialmente uma só. Desde a promessa no Éden (Gn 3.15), passando pela aliança feita com Noé (Gn 6-9), até o dia em que a aliança foi feita com Abraão, há evidência abundante da graça de Deus. Com Abraão, faz-se um novo começo que a aliança posterior, a do Sinai, implementa e fortalece. No Sinai, a aliança assume uma forma nacional e a Lei de Deus é enfatizada. A intenção, porém, não é alterar o caráter gracioso da aliança (Gl 3.17-18), mas treinar Israel até chegar o tempo quando o próprio Deus apareceria no seu meio. Em Jesus, manifestou-se a nova forma da aliança, segundo fora prometida pelos profetas, e aquilo que era de natureza temporária na forma antiga da aliança desaparece (Jr 31.31-34; Hb 8). Embora haja unidade e continuidade na aliança da graça ao longo de toda a história, a vinda de Cristo e o dom subseqüente do Espírito Santo trouxeram ricas dádivas desconhecidas nas eras anteriores. Essas dádivas são um antegozo da bem-aventurança futura, quando este mundo cessar de existir e a Cidade Santa, a Nova Jerusalém, descer do céu, da parte de Deus (Ap 21.2).

M. E. OSTERHAVEN

Veja também ALIANÇA; TEOLOGIA FEDERAL.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; C. Hodge, *Systematic Theology*, II; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*; H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*; G. Schrenk, *Gottesreich und Bund in älteren Protestantismus*; H. H. Wolf, *Die Einheit des Bundes*.

TEOLOGIA DA ANTIGA PRINCETON. Teologia dominante do presbiterianismo norte-americano e uma das teologias mais influentes de todos os Estados Unidos, desde a fundação do Seminário de Princeton em 1812 até a reorganização daquela instituição em 1929. O primeiro catedrático do Seminário de Princeton, Archibald Alexander, condensou grande parte da tradição de Princeton em sua própria vida. Era uma pessoa de piedade e calor cristão, mas suas ênfases principais na teologia eram a fidedignidade das Escrituras e a capacidade da razão humana para compreender a verdade cristã. Suas fontes intelectuais eram Calvino, a Confissão de Fé de Westminster e os seus catecismos, o teólogo suíço François Turretin e a filosofia escocesa do senso comum. E ele, bem como seus sucessores, era sensível às tendências e modas na vida religiosa norte-americana. Sua obra mais conhecida foi uma defesa da Bíblia: *Evidences of the Authenticity, Inspiration, and Canonical Authority of the Holy Scripture* ("Provas da Autenticidade, Inspiração e Autoridade Canônica das Escrituras Sagradas", 1836).

O aluno de Alexander, Charles Hodge, estendeu o ponto de vista de Princeton durante seus cinqüenta e seis anos no Seminário de Princeton. Os interesses teológicos específicos de Hodge foram ensinados a milhares de estudantes, expressados regularmente na revista *Biblical Repertory and Princeton Review*, e foram finalmente registrados em seu livro *Systematic Theology* ("Teologia Sistemática", 1872-73). Embora compartilhasse de muitas das preocupações de Alexander — a proclamação da glória de Deus, o poder regenerador da graça de Deus em Cristo, a incapacidade

do homem à parte da chamada eficaz de Deus, e a total suficiência das Escrituras — Hodge tinha um lugar maior em sua teologia para a obra do Espírito Santo. Era, também, um polemista mais eficaz na exposição de um calvinismo tradicional contra as inovações na teologia norte-americana.

Embora Hodge tenha vivido até o início do período em que o modernismo começava a desafiar a ortodoxia cristã, sua teologia preocupava-se mais com os erros do catolicismo romano e com as modificações do calvinismo propostas pelos congregacionais da Nova Inglaterra. Os sucessores de Hodge, por outro lado, foram conclamados a lidar com as questões levantadas pelo liberalismo. O próprio filho de Hodge, Archibald Alexander Hodge, e Benjamin B. Warfield enfrentaram de modo bem direto essas questões críticas, especialmente quando diziam respeito à Bíblia. Num famoso ensaio de 1881, A. A. Hodge e Warfield escreveram juntos para declarar que os "autógrafos originais" das Escrituras estavam totalmente isentos de erro em tudo quanto afirmavam. Os debates subseqüentes a respeito da natureza das Escrituras, que continuam até ao dia de hoje, obscureceram o fato de que Warfield, em especial, fez contribuições teológicas em muitas outras frentes. Sendo uma das mentes teológicas mais aguçadas da sua geração, Warfield escreveu de modo penetrante sobre a Pessoa e a obra de Cristo, as contribuições de Agostinho e Calvino, e os valores da Confissão de Westminster. Era, também, um crítico severo de todo tipo de perfeccionismo cristão.

O último dos teólogos de Princeton de maior importância foi J. Gresham Machen, estudante de Warfield e professor de NT no Seminário de Princeton durante mais de vinte anos. Machen, como Warfield, era um teólogo de amplos interesses que também ficou mais bem conhecido como um defensor da ortodoxia tradicional. Sua obra *Christianity and Liberalism* ("Cristianismo e Liberalismo", 1923) foi uma das declarações mais fortes feitas no século XX contra as tendências modernistas nas igrejas norte-americanas. Um crítico notável, Walter Lippmann, chamou-a uma "defesa ponderada e convincente do protestantismo ortodoxo". Mesmo assim, Machen não foi bem-sucedido em preservar seu ponto de vista em Princeton. Depois que a diretoria de Princeton foi reorganizada de modo desvantajoso para os conservadores em 1929, Machen saiu de lá a fim de ajudar a fundar o Seminário Teológico de Westminster, na Filadélfia. Juntamente com ele, seguiu uma tradição teológica que remontava a Archibald Alexander.

O impacto da teologia de Princeton continua vivo no Seminário de Westminster, em outros seminários de agremiações presbiterianas conservadoras e nas denominações presbiterianas confessionais. Entre esses grupos, no entanto, as influências Reformadas da Europa, especialmente da Holanda, diluíram a insistência na apologética evidencialista e a abordagem indutiva da verdade que tanto caracterizavam os teólogos de Princeton. Entrementes, a influência deles também foi amplamente estendida a outros grupos que fizeram uso extensivo dos argumentos de Princeton para defender a inerrância da Bíblia. Essa defesa das Escrituras desenvolvida em Princeton — em combinação com o dispensacionalismo, a ênfase sobre "a vida cristã mais sublime", e uma reação geral contra o modernismo — foi um dos elementos importantes no fundamentalismo norte-americano do passado.

M. A. NOLL

Veja também HODGE, ARCHIBALD ALEXANDER; HODGE, CHARLES; MACHEN, JOHN GRESHAM; WARFIELD, BENJAMIN BRECKINRIDGE.

Bibliografia. *Biblical Repertory and Princeton Review: Index Volume from 1825 to 1868,* 3 vols.; W.

A. Hoffecker, *Piety and the Princeton Theologians*; J. C. Vander Stelt, *Philosophy and Scripture: A Study in Old Princeton and Westminster Theology*; M. A. Noll, ed., *The Princeton Theology, 1812-1921.*

TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO. A teologia do AT esforça-se para expor, do modo mais ordenado possível, as grandes declarações da verdade divina que ocorrem nesses escritos. Tais afirmações podem incluir revelação direta ou proposicional da parte de Deus a respeito da Sua natureza e Seus propósitos, proclamações proféticas que se relacionam com Sua vontade para Israel e o mundo, e exposições feita por profetas e outros de temas ou aspectos específicos da Torá e do seu significado para os receptores. Apesar da sua riqueza de afirmações a respeito de Deus, o AT não contém qualquer lista de declarações teológicas sistematizadas quanto a questões como pecado, redenção e graça divina. Nem resume as afirmações da fé à forma de um credo, que teria fornecido uma declaração teológica organizada aceitável para os fiéis.

A fim de formular uma teologia do AT com alguma expectativa de sucesso, é necessário primeiramente averiguar o significado que as palavras e os escritos tinham para aqueles que os receberam originalmente. O hebraico é uma língua rica em significado e simbolismo, e qualquer tentativa de entender o pensamento dos escritores do AT deve estar firmemente baseada numa tradição tão fiel ao original quanto possível. O fato de algumas palavras hebraicas ainda terem significado desconhecido também deve ser levado em conta, bem como certos problemas textuais que surgiram no processo da transmissão ao longo do séculos. Essa tradução surgirá, é lógico, de um conhecimento da gramática e da sintaxe hebraicas, bem como das tradições e convenções literárias do Oriente Próximo antigo, antes de ser considerada fidedigna como base para formulações doutrinárias.

Deve-se manter, também, o devido equilíbrio entre um método de investigação histórico objetivo e o conceito de uma revelação autorizada e definitiva de Deus em forma escrita. Mesmo assim, as matérias talvez não correspondam muito bem aos estudiosos que estão acostumados a sistematizar os conceitos teológicos. Isso acontece especialmente se uma teologia de história é substituída por uma teologia de existência ou de essência, ou confundida com ela. Finalmente, o pensamento dos escritores do AT não deve restringir-se aos interesses que dizem respeito à religião ou à vida dos hebreus antigos. Deve ser considerado parte da revelação contínua de Deus que chega ao seu ponto culminante na proclamação neotestamentária da Sua graça redentora em Cristo, o Messias de Israel e o Salvador da humanidade. Tendo essas considerações em mente, talvez seja possível esboçar alguns dos conceitos que podem ser incluídos numa teologia do AT.

A Doutrina de Deus. Os ensinos que dizem respeito à Pessoa e à natureza de Deus começam aceitando como fato axiomático a Sua existência, fato que somente um tolo contestaria (Sl 53.1). Deus é o fundamento de toda a existência, e Se revela de modo criativo por atos tais como a criação do mundo e da humanidade, bem como pela comunicação verbal da Sua natureza e vontade. Enquanto Deus é Ser necessário, tendo existido desde a eternidade, a terra e seus habitantes são entidades contingentes ou criadas, e dependem do poder do Cristo para existirem.

Embora Sua natureza seja de espírito infinito, Ele permite que seja descrita periodicamente em termos antropomórficos. Ele tem, portanto, um rosto — *i.e.*, uma presença, da qual as pessoas podem ser escondidas mediante a alienação do pecado (Gn 4.14), mas a qual também age para salvar Seu povo da escravidão e levá-lo à segurança (Ex 33.14). Ele tem mãos, com as quais cria as Suas obras maravilhosas (Sl

143.5), e Sua voz pode ser ouvida diretamente (Ex 3.4) ou por intermédio dos profetas (*e.g.*, Is 8.1; Jr 1.4; Ez 31.1) quando a Sua Palavra é proclamada. Em certas ocasiões, Deus se identifica com a forma física e a atividade de um mensageiro (Gn 22.15-18; Is 63.9), embora a diferença seja suficiente para possibilitar que o mensageiro seja distinguido do Criador (cf. Gn 24.40). Em casos tais como Gn 32.24, o cristianismo tradicional tem interpretado o "homem" ou o "mensageiro" como uma manifestação do Cristo pré-encarnado, embora esse conceito não seja universalmente aceito.

A personalidade de Deus também é expressada por uma variedade de nomes, que na tradição do Oriente Próximo antigo significava uma gama de personalidade e de função. Era, portanto, adorado por Melquisedeque como o Deus Altíssimo (Gn 14.18), ao passo que outros títulos incluíam Deus Todo-Poderoso (Ex 6.3), "Deus que vê" (Gn 16.13), "Deus, o Deus de Israel" (Gn 33.20), e o nome da aliança YHWH ("EU SOU o que SOU", ou "Serei o que serei"). Esse nome, freqüentemente transliterado Jeová ou Javé, estabelece acima de qualquer dúvida a existência de Deus, e O identifica como o único Deus vivo e verdadeiro (cf. Is 45.5), que liga os israelitas a si mesmo por meio de uma aliança. Foi esse ato que deu a Israel sua singularidade na sociedade humana e que fez dele o transmissor da revelação subseqüente.

Os nomes de Deus parecem ter sido revelados como resposta a situações específicas de necessidade humana, e na ocasião em que os israelitas eram escravos dos egípcios, a revelação do nome da aliança identificou Deus como a deidade adorada pelos patriarcas. Ele estava para cumprir as antigas promessas da aliança no sentido de libertar Israel da servidão e levar o povo à Terra Prometida, onde Deus poderia ser servido como a única verdadeira Deidade e Seu caráter ser exemplificado entre os povos vizinhos. Esse testemunho envolvia a manifestação da santidade essencial de Deus (Lv 11.44), Sua retidão (Am 5.24) e Sua justiça (Mq 6.8), e advertia, ao mesmo tempo, a respeito da certeza dos juízos de um Deus supremamente moral que era Senhor, não meramente de Israel, como também de toda a terra. Deus desejava que todas as nações O adorassem na Sua casa santa (cf. Mq 4.1-3), e também exigia total separação da idolatria e da iniqüidade. Sua misericórdia com a humanidade pecaminosa foi indicada pela promessa de um Messias, um personagem que seria uma luz aos gentios bem como a glória do Seu povo Israel. Embora surgisse da raça hebraica (Jr 23.5-6), empreenderia uma tarefa de tanta relevância espiritual que, no fim, a humanidade seria redimida da escravidão do pecado.

Em todo o AT, o conceito de Deus é o de um Ser onipotente (cf. Gn 18.14) que possui uma personalidade completa e que pode ser conhecido plenamente como Deus em cada etapa do processo histórico. Ele é onisciente (cf. Pv 15.3) e tem conhecimento total de todos os eventos futuros até ao fim dos tempos (cf. Is 46.10). Seus propósitos e atos são caracterizados por amor ou misericórdia (*ḥesed*), que cerca igualmente a criação e as criaturas (Sl 145.9) e que acha sua expressão nas atividades altruístas da bênção e da redenção. A idéia de Deus como Pai do Seu povo está ligada com o estabelecimento da nação da aliança, cujos membros se tornam Seus filhos adotivos, e também se relaciona com a obra do Messias, que finalmente aumentará a família dos fiéis mediante a Sua obra de redenção. Como Pai, Deus requer uma reação correspondente de amor e obediência filial da parte dos Seus filhos (Ml 1.6), e os castigará se eles apostatarem.

O AT também descreve as atividades de Deus em termos de um Espírito (*rûah*) que sustenta a criação (cf. Jó 34.14; Sl 104.30) e que dá existência distintiva à humanidade (Gn 2.7). A noção de que o Espírito de Deus foi um participante ativo na criação do mundo depende de uma tradução evidentemente falsa de Gn 1.2, sendo que a expressão *rûah* ^{e}*lōhîm* é traduzida de modo mais exato como "vendaval

pavoroso". De modo geral, o AT diz comparativamente pouco a respeito da natureza de Deus como Espírito, e prefere, em lugar disso, concentrar-se na atividade divina no mundo e na sociedade humana.

A Doutrina do Homem e do Pecado. Os ensinos do AT a respeito da natureza da humanidade baseiam-se na proposição de que o homem é criado à imagem de Deus (*imago dei*). Dois termos hebraicos, *selem* e *d^e^mût*, são empregados (Gn 1.26-27; 5.1, 3; 9.6) como sinônimos para indicar que o homem reflete a Deus de um modo sem igual. O homem, portanto, é diferente de outras formas de vida orgânica criadas, sobre as quais lhe foi dado domínio (Gn 1.28). Embora ele também seja uma criatura, é exatamente esse fato que esclarece a natureza da imagem de Deus no homem. As Escrituras indicam que a humanidade não possui uma divindade inerente, mas que ele foi originalmente formado do pó (melhor: "barro pegajoso") da terra, e depois, como por um ato final de criatividade, tornou-se um ser vivente mediante um sopro sobrenatural (Gn 2.7). Por esse meio, o homem adquiriu sua singularidade no universo, que pode ser entendida como "individualidade" ou "personalidade". O espírito humano deriva de Deus, o progenitor dos espíritos de toda a carne (Nm 16.22). Gn 2.7 deixa claro que o homem é alma – *i.e.*, que o princípio metafísico da sua existência interpenetra a parte física do indivíduo e se relaciona com ela. Ele não é, portanto, um simples corpo que "possui" uma alma como algum tipo de adjunto, mas é, na realidade, um princípio vivo de espiritualidade que tem extensão física.

A natureza do homem, como manifestação da imagem nítida do seu Criador, é vinculada de modo consistente no AT com o conceito de Deus como Criador. O conceito de uma imagem pretende demonstrar que o homem não é divino como Deus, mas que ele manifesta na sua natureza um grau suficiente de divindade para lembrar aquele que o vê de que o homem reflete o Criador de uma maneira sem paralelo com qualquer outra coisa na criação. Nesse contexto, o salmista podia enaltecer o homem por ele ser um pouco inferior a Deus (Sl 8.5). Quando, entretanto, a pureza pristina do homem foi maculada pelo pecado da desobediência à vontade de Deus, concomitantemente foi ofuscada a imagem de Deus no homem. Já não é possível, portanto, demonstrar a natureza de Deus como uma mera referência à natureza do homem. Agora, a Deidade só pode ser refletida com mais exatidão pela Deidade, fato este que as narrativas do AT tornam abundantemente claro.

É óbvio que o conceito da *imago dei* deve ser captado firmemente antes de ser possível apreciar de modo adequado o significado de outras observações veterotestamentárias a respeito do pecado, da graça, da salvação dos homens, etc. A *imago dei* é desfigurada mas não destruída pela rebelião humana contra Deus no Éden, um episódio que definiu o pecado para a humanidade, como um processo que culmina na rejeição da vontade de Deus conhecida e revelada, ou na desobediência a ela. A partir desse momento, o homem foi reconhecido como "carne" (cf. Gn 6.3), termo que subentende a mortalidade, a fragilidade, o egoísmo e a transitoriedade.

Por causa do pecado do homem, a pena da morte foi imposta sobre a raça (Gn 3.19), mas o rompimento entre o Criador e a criatura foi saneado até certo ponto pelos procedimentos sacrificiais que acharam a sua definição mais plena no período de Moisés. A lei levítica ofereceu preceitos pormenorizados para a restauração da comunhão entre o pecador e o seu Deus (Lv 1-7), e uma das observâncias sacrificiais de maior destaque na religião da aliança hebraica era o Dia da Expiação (Lv 16), por meio do qual os pecados por acidente, erro ou omissão da nação eram perdoados. Esses delitos eram transgressões inadvertidas e se distinguiam dos pecados presunçosos (Nm 15.30) que se constituíam em rebelião aberta contra a espiritualidade que a aliança exigia de modo claro, e para a qual não poderia haver perdão.

A Doutrina da Redenção. O propósito do sacrifício de sangue era fazer expiação pelo pecado humano de várias maneiras, esse processo envolvia a apresentação de um animal seleto a Deus, e a transferência simbólica dos pecados do transgressor para ele. Quando o animal era sacrificado, o sangue derramado era aceito por Deus como substituto do sangue vivo do pecador. O AT demonstra claramente que o sacrifício de animais, por si só, não tem eficácia intrínseca, mas quando a oferta sacrificial era apresentado a Deus da maneira prescrita, o sangue fazia expiação pelo pecador (Lv 17.11), e a comunhão com Deus era restaurada. A oferta pela culpa era considerada "santíssima" (Lv 7.1) porque servia para cumprir o mais santo dos deveres. Embora alguns profetas parecessem criticar o sacrifício (Is 1.11; Os 6.6; Am 5.21), referiam-se mais à motivação que levava as pessoas a praticarem o rito do que à instituição propriamente dita.

A restauração do pecador é um ato da graça de Deus; o termo característico do AT era *ḥesed*. É freqüentemente representado por "amor", "misericórdia" ou "benignidade", e representava a força motivadora por trás das várias alianças com os hebreus (Dt 7.12). Ocasionalmente, no entanto, o termo é usado independentemente de associação com a aliança (Jr 31.3). Quando *ḥesed* é usado na descrição de Deus, mostra que é Ele quem toma a iniciativa no processo mediante o qual Sua misericórdia é outorgada ao homem, sendo enfatizada a fidelidade, geralmente em um contexto de aliança. Outro termo, *ḥēn*, que leva o sentido de "favor", parece subentender freqüentemente que aquilo que está sendo outorgado ou desejado não é merecido (Ex 33.13). A misericórdia e o amor divinos são expressados livremente no relacionamento no qual Deus uniu Israel a Si mediante um tratado, cuja forma tem muita coisa em comum com aquelas que eram usadas no segundo milênio a.C. pelos reis heteus quando entravam em uma relação com uma nação vassala. No Seu amor gracioso, Deus Se ofereceu para cuidar completamente do Seu povo se este, por sua vez, Lhe obedecesse e a reverenciasse como o único Deus verdadeiro. Assim como nos tratados dos heteus, eram previstas penas severas para o caso de violações da aliança, mas a ênfase principal recaía sobre um relacionamento positivo entre Deus e o Seu povo.

A teologia das alianças é de máxima importância no pensamento do AT, porque prevê uma dimensão de disciplina e espiritualidade formais para um povo que tinha o dever de exemplificar na vida nacional o caráter do seu Deus. Dentro desse contexto, o ideal do Messias, prometido havia muito tempo, passa a frutificar paulatinamente. Desde o início, esse personagem era um fato histórico, concebido em termos da realeza, primeiramente como um rei ideal tal como Davi, mas subseqüentemente como uma figura ungida ("messias") que apareceria no fim dos tempos para introduzir o reino divino. O esplendor dessa pessoa foi indicado por Isaías (9.6-7; 11.1-5), ao passo que a continuidade histórica foi especialmente ressaltada por Jeremias (33.14-15). A natureza do reino messiânico foi profetizada por Zacarias (9.9-10; 12.7-9), e o lugar exato do nascimento desse rei foi predito séculos antes do evento por Miquéias (5.2). Embora a casa de Davi tivesse diminuído quanto à importância política depois dos dias de Ageu (520 a.C.), a expectativa de um Messias vindouro ocupava uma posição de destaque havia algum tempo (cf. o "ungido" em Dn 9.25). No período do ministério de Cristo havia um anseio generalizado por um libertador da parte de Deus que aparecesse no cenário e libertasse os judeus da sujeição a Roma. Num sentido algo diferente, a expectativa messiânica também se destacava no pensamento dos sectários de Qumran.

Nos ensinamentos do AT a respeito da redenção e da restauração aparecem algumas referências um pouco enigmáticas a um "servo do Senhor". Ocupam um destaque especial em Isaías, mas na profecia estão distribuídas entre a idéia de um

indivíduo e a idéia da nação como o servo, o que torna problemática a questão da identificação. A nação de Israel como o povo "servo" (Is 41.8; 42.19; 44.1) é substituída em alguns lugares (Is 42.1; 49.1; 52.13; 53.11) por um indivíduo que restaurará a nação (Is 49.5-6) e glorificará a Deus em toda a terra. O caráter justo desse personagem e sua função como o ungido de Deus excluem líderes notáveis tais como o próprio Isaías, ou qualquer pessoa anterior a ele, por causa das referências ao futuro (Is 52.13). Ciro e Zorobabel também estão excluídos porque nenhum dos dois morreu como um sacrifício divinamente ordenado, em favor tanto dos judeus como dos gentios. O servo seria um profeta de Deus, revestido pelo poder do Espírito (Is 42.1; 61.1) para trabalhar estabelecendo a justiça divina na terra (Is 42.4). Na Sua missão, sofreria pelos pecados dos outros e morreria desonrado (Is 53.3, 9). A expiação feita por ele seria a do *'āšām* sacerdotal, da "oferta pela culpa" (Is 53.10), que, ao ser aceita por Deus, levaria muitos a serem contados como justos, qualquer que fosse a sua raça. A obra do servo, portanto, mudaria o antigo conceito corporativo da salvação que existia sob a aliança do Sinai, e alargaria o alcance da atividade redentora de Deus. Incluiria a totalidade da raça humana e colocaria a aceitação do convite de Deus ao perdão e à comunhão numa base individual mais do que corporativa (Jr 31.29-30). Assim como era historicamente impossível para qualquer indivíduo desempenhar o papel do servo ungido, a nação era igualmente incapaz de atingir aquele alvo, quer num sentido físico real, quer num sentido moral ideal.

O servo sofredor tem obviamente muita coisa em comum com o Messias, o soberano ideal de Israel. Os dois surgem da linhagem davídica (2 Sm 7.15-16; Is 11.1) e recebem uma unção especial para a sua tarefa (Is 11.2; 42.1). O soberano, através da aliança davídica, testifica a respeito da natureza de Deus e dos Seus propósitos salvíficos, diante daqueles que estão fora da aliança (Is 55.3), função esta que também é atribuída ao servo (Is 49.6). Finalmente, o Messias, referido como o "Renovo", é equiparado ao servo na profecia pós-exílica (Zc 3.8).

Mais outra figura mística que se relaciona com o plano divino para o futuro de Israel é aquela do Filho do Homem. Em algumas ocorrências, a frase equivale a um descendente humano (Sl 8.4), ou a alguém que manifesta a aparência de um homem encarnado (Dn 10.16, 18). Isso está de acordo com o uso correto da linguagem hebraica, onde os termos *'ᵉnôš* e *ben 'ādām* ("filho do homem") ocorrem ocasionalmente como sinônimos (Jó 25.6; Sl 8.4; 90.3; 144.3). Alguns estudiosos têm considerado a ocorrência de "filho do homem" em Dn 7.13 como uma descrição de uma personificação da nação ideal ou de uma personificação dos santos de Deus. Outros pensam que o termo descreve uma figura celestial que representa a nação de Israel e é um personagem santificado ao mesmo tempo. Essa idéia, por sua vez, sugere um caráter messiânico que subjaz a referência, e foi sem dúvida nesse sentido que Cristo a interpretou em certas ocasiões.

A Escatologia. Estes tópicos levantam a questão da escatologia, a dúvida sobre aquilo que acontece quando termina a existência do indivíduo ou da nação. O AT reconhece que nos dois casos o processo vem da parte de Deus e, de acordo com o relacionamento com Ele, pode prenunciar bênçãos (Jó 19.25-26) ou calamidade (Sl 9.17). Mas de modo geral, há bem poucas informações a respeito da sobrevivência do indivíduo depois da morte, o que forma um contraste marcante com a riqueza de conjecturas que se acham na religião egípcia. Considerava-se que o indivíduo hebreu, ao morrer, passava para o Sheol, uma região do além, que possuía dimensões vagas, onde os mortos existiam como sombras das suas personalidades anteriores. Algumas passagens sugerem que ali há uma consciência reduzida da presença e das atividades de Deus (Sl 88.10-11; Is 38.18), mas outras proclamam que Deus está perto, mesmo

no Sheol (Sl 139.8). De um modo geral, os mortos eram considerados além do alcance humano, mas em certa ocasião dramática, o espectro de Samuel foi levantado para dar conselhos a Saul (1 Sm 28.14-19). O ensino a respeito da ressurreição individual é colocado mais claramente em Dn 12.2.

Pelo fato de a vida nacional de Israel basear-se na aliança no Sinai, um conceito de sobrevivência corporal formava uma perspectiva atraente, especialmente quando se associava com a liderança do Messias. A possibilidade de um reavivamento nacional mediante o poder de Deus foi observada claramente na visão de Ezequiel (Ez 37.1-14), em que aconteceu um novo ato de criação humana comparável ao primeiro (Gn 2.7). A despeito dessa perspectiva encorajadora, profetas anteriores tinham indicado com severidade a rebelião de Israel contra as condições da aliança, e tinham falado de um dia apocalíptico do Senhor quando a nação impenitente de Israel seria castigada, e não abençoada (Am 5.18-20). Outros profetas prometeram que naquele dia o mundo inteiro reconheceria o domínio justo de Deus (Is 11.9). Essa ênfase na universalidade do plano redentor de Deus é significante, tendo em vista o declínio da monarquia davídica e o abandono final da nação por causa da sua apostasia (Zc 11.10-14). O palco fica armado, portanto, para Deus inaugurar uma nova era de graça mediante uma revelação repentina de Si mesmo em poder, quando Ele irá ferir os inimigos da nação, a partir do Monte das Oliveiras (Zc 14.3-4). Então, Ele reinará como rei de toda a terra, e fará com que Seu nome seja único entre os homens (Zc 14.9), julgando com retidão (Sl 96.13; 98.9).

R. K. HARRISON

Veja também DEUS, NOMES DE; DEUS, ATRIBUTOS DE; DEUS, DOUTRINA DE; HOMEM, DOUTRINA DO; IMAGEM DE DEUS; PECADO; FILHO DO HOMEM; OFERTAS E SACRIFÍCIOS NOS TEMPOS BÍBLICOS; MESSIAS.

Bibliografia. W. Eichrodt, *Theology of the OT*; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*; G. F. Hasel, *OT Theology*; G. von Rad, *Teologia do AT*; H. Schultz, *OT Theology*; T. C. Vriezen, *An Outline of OT Theology*; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*; L. Koehler, *OT Theology*; A. B. Davidson, *The Theology of the OT*; O. Baab, *The Theology of the OT.*

TEOLOGIA ANTIOQUIANA. O Livro de Atos indica que o termo "cristão" foi empregado originalmente em Antioquia, e que havia uma igreja ali na época em que o apóstolo Paulo iniciou o seu ministério (11.26). Foi de Antioquia que Paulo partiu para suas três viagens missionárias. Ali, ele tinha algo parecido com aquilo que chamaríamos de sede ou quartel-geral da obra missionária. As decisões do Concílio Apostólico em Jerusalém foram publicadas naquele lugar (At 15.30-31).

O primeiro bispo monárquico que atraiu atenção foi Inácio da Antioquia. Ele detinha o cargo no começo do século II. Nas suas sete epístolas, revela ser um homem zeloso para defender a plena divindade e a plena humanidade de Cristo. Adverte especialmente contra o docetismo, de onde surge uma ênfase que passaria a caracterizar cada vez mais a escola de Antioquia. Deus entrou na carne humana, nasceu da Virgem Maria. Cristo morreu a fim de livrar os homens e as mulheres da ignorância e do diabo. Ressuscitou dentre os mortos por nossa causa. O crente não somente está em Cristo, como também é *christophoros*. A ceia é a carne e o sangue de Cristo, embora não haja nenhuma sugestão de uma transformação substancial. Em Inácio, o amor fraternal é uma ênfase fundamental.

Teófilo de Antioquia, na parte final do século II, desenvolveu a doutrina do Logos,

com referência ao logos *prophorikos* que foi gerado para criar. Teófilo foi o primeiro que aplicou a palavra *trias* à Deidade.

Três quartos de século depois, Paulo de Samosata ocupou o trono episcopal em Antioquia. Surge claramente a ênfase na natureza humana de Cristo, que viria a caracterizar a escola antioquiana posterior. Com ênfase monarquianista, considerava que o Logos, uma força divina, fazia parte da mente do Pai e habitava em Jesus desde o Seu nascimento, mas independentemente da Virgem. Manifestou-Se como *energeia*. Jesus não devia ser adorado, embora tenha sido incomum Sua dotação como o Logos, em termos quantitativos. Havia unidade de propósito, vontade e amor entre Ele e Deus. Embora fosse possível para Paulo de Samosata falar de um só *prosōpon* de Deus e do Logos, e aplicar o termo *homoousios* a Cristo e ao Pai; de modo algum, o Logos e o Filho poderiam ser considerados idênticos. Paulo foi excomungado e, depois de os romanos retomarem Antioquia, perdeu quase toda a sua influência. Os opositores de Paulo não aprovaram o termo *homoousios*, que posteriormente veio a ser pedra de toque da ortodoxia.

Pouco depois da queda de Paulo de Samosata, um mestre-escola, Luciano, passou a ocupar um lugar de destaque em Antioquia. Luciano colocava Cristo num plano mais alto do que Paulo de Samosata fazia. Questiona-se, no entanto, se Luciano O considerava igual ao Pai na Sua divindade. Seus trabalhos sobre o texto da Bíblia Grega foram extensos e favoreciam a interpretação histórica e crítica das Escrituras.

Nas décadas que se seguiram após o Concílio de Nicéia, Antioquia exibiu amplas divergências de opiniões quanto à questão ariana, mas foi nessa atmosfera que João Crisóstomo chegou à maturidade com sua capacidade extraordinária de pregação. Enfatizando os valores morais do cristianismo, continuou a ênfase na exegese histórica. Um dos mestres de Crisóstomo, o presbítero Diodoro, veio a ser Bispo de Tarso e foi reconhecido como um teólogo "normal" pelo Concílio de Constantinopla em 381. Não descobriu, no entanto, uma expressão adequada para o relacionamento entre as naturezas divergentes de Cristo: a divina e a humana. Parecia quase haver uma dupla personalidade dentro do seu conceito. Outro presbítero, Teodoro, posteriormente Bispo de Mopsuéstia, desenvolveu muito mais a crítica histórica. Não conseguia achar a doutrina da Trindade no AT, e reduzia ao mínimo as prefigurações messiânicas nos Salmos. Ressaltava fortemente, no entanto, a importância do estudo textual e histórico como base da exegese. Teodoro enfatizava a diferença entre Deus e o homem. O Logos humilhou-se e se tornou homem. O *prosōpon* do homem é completo, assim também o da Deidade. O discípulo de Teodoro, o historiador eclesiástico Teodorete, continuou a sua obra. A exegese de Teodorete segue a melhor tradição histórica, seu estilo apologético é claro e bem organizado. Enfatizava a diferença infinita entre Deus e o homem. Suas opiniões cristológicas foram indubitavelmente influenciadas pelo seu amigo Nestório, o representante mais proeminente da escola antioquiana. Impetuoso, auto-confiante e cheio de energia, Nestório não era um estudioso. Enfatizava a humanidade de Jesus, mas fica razoavelmente claro que o conceito que pretendia expressar não era herético. A união entre a deidade e a humanidade em Cristo é voluntária, mas pode-se dizer que há um único *prosōpon* de Jesus Cristo. Nestório fazia campanha contra o termo *theotokos* conforme era aplicado à Virgem Maria, mas concordou que, se o termo fosse corretamente compreendido, não haveria objeções. Foi a violência das suas ênfases, que ressaltavam a separação entre os aspectos humano e divino em Cristo, que se tornou perigosa.

O Edital dos Três Capítulos, de Justiniano (543), foi injusto para com a Escola de Antioquia ao condenar os escritos de Teodoro de Mopsuéstia e Teodorete. O Concílio de Constantinopla (553), chamado o Quinto Concílio Ecumênico, condenou escritos da

escola antioquiana, mas com base em citações falsificadas e mutiladas.

O fato de os bispos que lideravam o cisma nestoriano serem separados da igreja imperial e Antioquia ser conquistada em 637 pelo poder ascendente do islamismo impediram um maior desenvolvimento distintivo da escola antioquiana. Sua ênfase aristotélica na racionalidade, na qualidade ética e no livre arbítrio não era popular. Deve, no entanto, ser apreciada pela ênfase que dava à genuína continuidade das propriedades de cada uma das naturezas na Segunda Pessoa e pela sua insistência na importância da exegese histórico-gramatical.

P. WOOLLEY

Veja também LOGOS; MONARQUIANISMO; NESTÓRIO, NESTORIANISMO.

Bibliografia. C. C. Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioch*; G. Bardy, *Paul de Samosate* e *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*; F. Loofs, *Paulus von Samosata* e *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*; H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*; R. Devreesse, *Essai sur Theodore de Mopsueste;* J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching*; A. R. Vine, *An Approach to Christology*; R. V. Seller, *Two Ancient Christologies.*

TEOLOGIA ASCÉTICA. Classicamente, a teologia ascética tem sido definida como o ramo da teologia que trata dos meios ordinários da perfeição cristã — *e.g.*, a renúncia disciplinada dos desejos pessoais, a imitação de Cristo e a dedicação à caridade. Nesse nível ela tem sido distinguida desde o século XVII da teologia moral (que trata daqueles deveres que são essenciais para a salvação e, portanto, para a evitação dos pecados mortais e veniais) e da teologia mística (que trata da graça extraordinária de Deus que leva à contemplação infundida e, portanto, é um recebimento passivo ao invés de uma busca ativa). A linha divisória entre a teologia moral e a teologia ascética é vaga na melhor das hipóteses, ao passo que a distinção entre ela e a teologia mística é totalmente negada em muitas ocasiões. Esse fato torna-se especialmente claro quando a teologia ascética é dividida, segundo a maneira usual, entre a via purgativa, iluminativa e unitiva. A via purgativa, que ressalta a purificação da alma de todos os pecados sérios, coincide claramente com a teologia moral; a via unitiva, que se concentra na união de Deus, pode facilmente incluir a teologia mística. Somente a via iluminativa, a prática da virtude cristã positiva, permanece incontestada. Mesmo assim, essa divisão tríplice da teologia ascética tem sido firmemente estabelecida desde Tomás de Aquino, embora suas raízes remontem a Agostinho e até antes. É mais aconselhável, portanto, entender a teologia ascética no seu sentido mais amplo, a saber: o estudo da disciplina cristã e da vida espiritual.

A igreja pós-apostólica, começando, talvez, com o Pastor de Hermas, passou a produzir obras sobre como se devia procurar alcançar essa disciplina; ou seja, como se podia alcançar o alvo da perfeita caridade e comunhão com Deus. O ensino espiritual foi rapidamente ligado primeiro com o martírio como seu sumo bem, e depois, parcialmente sob a influência do neoplatonismo, com a virgindade tipificando um martírio vivo. Era a vida virtuosa (Mt 7.13-27). Devemos também incluir a chamada à vigilância constante (Mt 24.42; 25.13; ou o "permanecer" em João). Paulo retomou esse tema com sua chamada à autodisciplina (1 Co 9.24-27), com sua exortação no sentido de despojar-se do "velho homem" (Ef 4.22), ou de mortificar a carne (Cl 3.5), e na sua exigência no sentido de os cristãos andarem no Espírito (Rm 8; Gl 5). Exemplos semelhantes podiam ser descobertos em Tiago, João ou Pedro. O testemunho unificado do NT é que a vida cristã é uma disciplina, um combate, e que o sucesso nessa luta é alcançado pela graça de Deus ou pelo Seu Espírito.

À medida que a Igreja foi sendo unida ao império Romano, foi o movimento monástico que retomou e defendeu o rigor do período primitivo; esse movimento passou a ser o centro da teologia ascética durante boa parte da história eclesiástica que se seguiu, e produziu as boas obras dos Pais Desérticos, de Basílio, e da tradição oriental de direção espiritual, e, posteriormente, a tradição monástica medieval, seguindo os passos de Agostinho.

No período da Reforma, a teologia ascética dividiu-se em várias correntes, sendo que algumas delas foram mais influenciadas pela ênfase medieval na meditação sobre a vida humana de Cristo e na identificação com ela, e outras pela interiorização espiritual da vida de Cristo na *Devotio Moderna*, conforme se vê especialmente em Tomás de Kempis: *Imitação de Cristo*. A corrente mais radical era a anabatista, que visava uma igreja disciplinada com a pureza primitiva: a igreja inteira cumpria o ideal monástico de imitar a Cristo. A corrente católica focalizava-se mais num grupo de cristãos seletos "de primeira classe" (Francisco de Sales, os *Exercícios Espirituais* de Inácio), preservando a tradição de profunda meditação sobre os sofrimentos humanos de Cristo. O pietismo luterano e especialmente o puritanismo calvinista transmitiram a teologia ascética às suas respectivas tradições, com sua ênfase nas vidas santas (Richard Baxter e, em alguns aspectos, William Law: *Serious Call* — "Chamada Séria"). Finalmente, há toda a tradição da santidade, a partir de João Wesley. Se essas correntes forem classificadas como radical, católica, igreja estatal e santidade, poderemos achar um lugar dentro delas para os quacres e outros que, deliberadamente ou inconscientemente, repetem as chamadas dos dirigentes espirituais e dos escritores sobre a teologia ascética ao longo da história (*e.g.*, Richard Foster, Watchman Nee ou George Verwer).

Os temas comuns da teologia ascética, qualquer que seja sua roupagem, são os seguintes: (1) uma ênfase na chamada de Deus e, portanto, na graça capacitadora de Deus para viver a vida cristã; a teologia ascética não é pelagianismo nem legalismo nas suas formas básicas; (2) a exigência no sentido de as pessoas abandonarem o pecado, inclusive práticas que boa parte da igreja talvez considere aceitáveis para os membros comuns; essa exigência geralmente se relaciona com a obediência literal à ética do NT; (3) uma chamada para mortificar a carne e os seus desejos, para disciplinar a si mesmo, que nas suas melhores formas não tem ligação com uma antropologia dualista neoplatônica (esse tema e o anterior formam a via purgativa); um convite para seguir a Cristo e para aplicar-se àquelas virtudes que Ele ordenou; (5) uma chamada para entregar-se à vontade de Deus como um ato de fé radical, às vezes quase na forma de uma experiência de conversão ou de uma segunda obra da graça (a via iluminativa); e (6) uma expectativa de que, através da oração silenciosa e da meditação, a pessoa se aproxime mais de Deus e tenha experiência espiritual dEle como "a palavra viva" (anabatistas) ou até mesmo como o esposo divino (a tradição católica, *e.g.*, João da Cruz). Essa última é a via unitiva. Embora tudo isso possa tornar-se uma busca muito individualista da perfeição, os melhores escritores da tradição têm consciência do corpo de Cristo e, portanto, formaram seus próprios grupos para prosseguirem juntamente para o alvo e/ou esperavam que a busca da perfeição levasse para um serviço mais profundo à totalidade do corpo de Cristo (*e.g.*, Fénelon).

Quer no seu sentido clássico mais estreito, quer no sentido mais amplo, que inclui uma vasta tradição protestante, a teologia ascética é, essencialmente, aquela parte da teologia moral e pastoral que visa a renovação dos indivíduos e da igreja, a experiência espiritual mais profunda e a verdadeira santidade na simplicidade primitiva. Como tal, é uma disciplina teológica indispensável ao funcionamento apropriado da Igreja.

P. H. DAVIDS

Veja também ESPIRITUALIDADE; VIA PURGATIVA, A; VIA ILUMINATIVA, A; VIA UNITIVA, A; MISTICISMO; UNIO MYSTICA; DEVOTIO MODERNA.

Bibliografia. P. Brooks, *Christian Spirituality*; O. Chadwick, *Western Asceticism*; E. Cothenet, *Imitating Christ*; K. R. Davis, *Anabaptism and Asceticism*; A. Devine, *Manual of Ascetical Theology*; R. Foster, *Celebration of Discipline*; F. P. Harton, *The Elements of the Spiritual Life*; U. T. Holmes, *A History of Christian Spirituality*; K. E. Kirk, *The Vision of God*; J. Lindworsky, *Christian Asceticism and Modern Man*; R. Lovelace, *The Dynamics of Spiritual Life; Orthodox Spirituality*; L. C. Shepherd, *Spiritual Writers in Modern Times*; M. Thornton, *English Spirituality; Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique*, esp. I, 936-1010; H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Church*; R. Williams, *Christian Spirituality*; O. Wyon, *Desire for God.*

TEOLOGIA ASIÁTICA. "As idéias teológicas são *criadas* no continente europeu, *corrigidas* na Inglaterra, *corrompidas* nos Estados Unidos, e *calcadas* para dentro da Ásia", disse certo teólogo. Por causa da ascensão do nacionalismo na Ásia e da reasseveração dos valores tradicionais da Ásia, forçar "o cristianismo do homem branco" sobre os asiáticos já não é aconselhável.

A fim de entendermos a teologia asiática, precisamos examinar as distinções entre as culturas orientais e ocidentais. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, os teólogos asiáticos têm procurado livrar-se das teologias ocidentais a fim de tornar o evangelho mais relevante às situações em que vivem.

Historicamente, o desenvolvimento da teologia asiática relaciona-se estreitamente com o desenvolvimento da indigenização no começo do século XX, e com o desenvolvimento recente do conceito da contextualização nas missões. O Conselho Missionário Internacional em Jerusalém (1930) ressaltou que a mensagem cristã deve ser expressada segundo padrões nacionais e culturais, sendo que a liturgia, a música eclesiástica, as danças, o drama e as estruturas das edificações devem acentuar características nacionais. Essa ênfase no uso das formas nativas de arte e de estrutura foi transportada para a área da teologia. Por exemplo, Kanzo Uchimura, fundador de um notável Movimento "Sem-Igreja" no Japão, enfatizava uma teologia japonesa: "Se o cristianismo é literalmente apenas uma só religião, que religião monótona ela é!" Declarou que assim como há teologias alemãs, inglesas, holandesas e norte-americanas, o Japão também devia ter uma teologia japonesa. Queria que o cristianismo fosse expressado do ponto de vista dos japoneses; queria um cristianismo japonês.

No início da década de 1970, o Fundo de Educação Teológica introduziu um novo termo: "contextualização", durante o Período do Terceiro Mandato (1972-77). O conceito da indigenização foi levado um passo adiante ao ser aplicado à área da missão, da abordagem teológica, e do método e estrutura educacionais. A contextualização leva em conta os processos da secularidade, da tecnologia e das lutas em prol da justiça humana que caracterizam a história das nações na Ásia. Os teólogos asiáticos, portanto, têm usado os conceitos da indigenização e da contextualização para justificar o desenvolvimento das teologias asiáticas.

Muitos teólogos argumentam que a revelação de Deus veio até nós nas Escrituras através de uma forma cultural específica, como, por exemplo, no NT quando Deus usou as culturas judaica e helenística para registrar a Sua revelação. O evangelho, portanto, deve também ser traduzido hoje nas formas específicas das culturas asiáticas e, como conseqüência, numerosas teologias asiáticas alegam representar formas culturais asiáticas: a teologia do sofrimento de Deus (Japão), a teologia dos búfalos da Índia

(Tailândia), a teologia do terceiro olho (para os chineses), a teologia minjung (Coréia), a teologia da mudança (Formosa) e uma vintena de outras teologias nacionais tais como a teologia indiana, a teologia birmanesa e a teologia de Sri Lanka. A proliferação das teologias asiáticas tem aumentado notavelmente desde a década de 1960, e continuará a se multiplicar no futuro. Sem dúvida, isso causará um impacto enorme nas instituições teológicas e nas igrejas cristãs na Ásia, bem como conflitos e confusão.

Os proponentes da teologia asiática têm sido teólogos liberais dos seminários das principais denominações tradicionais. Um número cada vez maior de teólogos asiáticos tem reagido fortemente contra o conceito da teologia asiática. Outros evangélicos estão insistindo na necessidade dela.

Devido à existência de culturas religiosas muito divergentes na Ásia, o conteúdo da teologia asiática também é diversificado. Pode ser classificado em quatro áreas principais: (1) a teologia sincretista, (2) a teologia de acomodação, (3) a teologia situacional e (4) a teologia bíblica relevante às necessidades asiáticas.

A Teologia Sincretista. Alguns teólogos cristãos e outros pensadores religiosos têm procurado sincretizar o cristianismo com uma religião nacional (o hinduísmo, o budismo ou o islamismo) numa tentativa de contextualizar a teologia na situação nacional. A Unidade Programática da Fé e do Testemunho do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) patrocinou vários diálogos religiosos com os líderes de outras religiões existentes. Muitos desses diálogos têm resultado numa aceitação mútua das crenças dos vários grupos. O escopo do hinduísmo e do budismo é suficientemente amplo para acomodar todas as outras religiões, inclusive o cristianismo. Sri Ramakrishna, fundador da Missão Ramakrishna, meditava em Cristo, reconhecia a divindade de Cristo como um *avatar* (encarnação) do Supremo, assim como eram Krishna e Buda, e encorajava os seus discípulos a adorarem a Cristo.

A idéia do Cristo cósmico, enfatizada durante a Assembléia do CMI em Nova Delhi, em 1961, veio a ter destaque entre os teólogos liberais na Índia. Raymond Panikkar no seu livro *The Unknown Christ of Hinduism* ("O Cristo Desconhecido do Hinduísmo") ressalta que Cristo já habita no coração do hindu, e que a missão da igreja não é levar Cristo *até* o hindu, mas, sim, trazer Cristo *para fora* dele.

Klaus Klostermaier, um teólogo católico romano da Alemanha, visitou Vrindaban, um dos lugares sagrados dos hindus na Índia, para ter diálogos com os gurus hindus. Depois das suas experiências com os estudiosos hindus, testificou: "Quanto mais ficava sabendo a respeito do hinduísmo, tanto mais me surpreendia, pois a nossa teologia não oferece nada de essencialmente novo ao hindu".

M. M. Thomas, um líder eclesiástico de destaque tanto na Índia quanto no CMI, expandiu o Cristo cósmico numa forma de humanismo secular. Interpretava a salvação no sentido de o homem achar sua verdadeira humanidade, de tal modo que já não seja suprimida pela injustiça social, pela guerra e pela pobreza. Thomas disse: "Não consigo perceber qualquer diferença entre o alvo missionário aceitável de uma Igreja Cristã que expressa Cristo em termos dos padrões contemporâneos hindus de pensamento e de vida, e uma Igreja Hindu de Cristo que é cristocêntrica e que transforma os padrões de pensamento e de vida hindus, de dentro para fora".

A Teologia da Acomodação. A acomodação é outra tentativa sutil de contextualizar a teologia na Ásia. Assim como um hotel ou uma família acomoda um hóspede, a acomodação teológica considera os costumes e as práticas religiosas que prevalecem em outra cultura, e acomoda idéias boas de outras religiões. As tentativas cristãs de acomodar outras idéias religiosas podem ser observadas especialmente nos países budistas.

A Sociedade Bíblica da Tailândia selecionou a palavra *dharma* (lei, dever, virtude,

ensino, evangelho) como tradução da palavra Logos em Jo 1.1, porque o *dharma* na cultura budista tailandesa tem tanto sentido quanto o Logos no mundo helenístico dos tempos do NT. Da mesma maneira, Matteo Ricci, missionário jesuíta católico romano na China, no século XVI, escolheu as palavras *Tien Chu* ("Senhor Celestial") como o nome de Deus, porque era aquele o conceito popular que os budistas chineses tinham de Deus.

Kosume Koyama, anteriormente um professor missionário japonês no Seminário Teológico da Tailândia, na sua *Teologia dos Búfalos da Índia*, opõe-se ao sincretismo por não dar a devida atenção a nenhuma das partes. Ao invés disso, propõe a acomodação. Koyama acredita que não é possível misturar pimenta aristotélica com sal budista na "cozinha" do norte da Tailândia. É necessário, portanto, enfatizar boa "vizinhologia" ao invés de mera cristologia, porque Koyama acredita que toda religião tem seus aspectos positivos bem como seus aspectos negativos, e que os cristãos tailandeses devem aceitar os elementos positivos do budismo na Tailândia a fim de transformar o estilo de vida dos tailandeses.

Song Choan-Seng de Formosa ressalta uma "teologia com uma terceira dimensão", vista da perspectiva asiática, no seu livro *Third-Eye Theology* ("Teologia do Terceiro Olho"). Diz, por exemplo, que assim como o Espírito Santo opera na consciência do ocidental para realizar a conversão cristã, também Ele opera nos budistas zen do Japão para levar concretizar o *satori* (a iluminação da mente). Visto que o mesmo Espírito está operando nas duas religiões, o objetivo das missões cristãs não deve ser a evangelização mas a interação da espiritualidade cristã com a espiritualidade asiática.

Dois teólogos notáveis em Sri Lanka interessaram-se de modo semelhante pela acomodação entre as terminologias e idéias budistas com a teologia cristã. D. T. Niles, um dos líderes-chaves da Conferência Cristã da Ásia Oriental (hoje a Conferência Cristã da Ásia), não hesitava em empregar palavras tais como *dharma* e *sangha* para descrever as "doutrinas" cristãs e o "Corpo de Cristo" na sua obra *Buddhism and the Claims of Christ* ("O Budismo e as Reivindicações de Cristo"). Lyn de Silva, um ministro metodista em Sri Lanka, acredita que os ensinos do budismo mais antigo sobre as três características básicas da existência — *anicca* (impermanência), *dukkha* (sofrimento), e *anatta* (nenhum-ego) — fornecem uma análise abrangente do predicamento humano que pode tornar-se uma base para a teologia cristã. *Anicca* afirma a condição da mudança constante de todas as coisas condicionais; *dukkha* afirma que o apego é a causa do sofrimento humano; e *anatta* afirma que não existe nenhuma alma nem qualquer entidade permanente no homem. Os conceitos de *anicca* e *dukkha* podem ser facilmente acomodados na teologia cristã, mas *anatta* revela-se ser mais difícil devido ao conceito bíblico da imortalidade.

A acomodação das terminologias e conceitos religiosos asiáticos tais como *dharma, Tien Chu, anicca, dukkha, anatta* na teologia cristã pode ser aceita, até certo ponto, por muitos cristãos, enquanto a interpretação e o significado bíblicos forem acrescentados a tais palavras e conceitos. Mas a questão de onde fazer a demarcação entre o sincretismo e a acomodação depende de a pessoa estar disposta a aceitar a revelação sem igual de Deus em Jesus Cristo e nas Escrituras dentro da sua acomodação. A resposta que a pessoa dá a uma pergunta tal como: "Os budistas precisam converter-se a Jesus Cristo para o perdão dos seus pecados?" revela se ela crê ou não crê que Jesus Cristo é o único caminho para Deus.

A Teologia Situacional. Outro tipo de teologia asiática deriva diretamente de uma situação específica. Essa teologia situacional talvez não esteja de acordo com as doutrinas bíblicas e históricas da igreja cristã, mas não deixa de falar às situações

concretas na Ásia. A teologia do sofrimento de Deus, de Kazoh Kitamori, no Japão, é uma ilustração excelente. Ele procurava demonstrar ao povo japonês que sofria no Japão depois da sua derrota na Segunda Guerra Mundial, que o Deus revelado na Bíblia é o Deus do sofrimento e da dor que podia identificar-Se com os japoneses que sofriam.

A teologia minjung (a teologia da massa do povo) é outra ilustração típica. O impacto principal da teologia ecumênica hoje na Ásia visa a libertação das pessoas da injustiça social, da exploração econômica, da opressão política e da discriminação racial. A teologia minjung é uma versão coreana da teologia da libertação, e ensina que Jesus Cristo é o libertador dessas pessoas oprimidas. A maioria dos documentos publicados por uma conferência sobre a teologia minjung, em 22-24 de outubro de 1979, foram editados por Yong-Bock Kim, diretor do Instituto Cristão para o Estudo da Justiça e do Desenvolvimento em Seul, e foram intitulados *A Teologia Minjung: As Pessoas como os Sujeitos da História.*

A Necessidade da Teologia Asiática Biblicamente Orientada. A teologia na Ásia tem sido ensinada por missionários ocidentais. O Ocidente tem suas próprias formulações teológicas derivadas do seu próprio contexto cultural — o calvinismo, o arminianismo, a morte de Deus, etc. Na Ásia, porém, as circunstâncias que confrontam os cristãos são diferentes daquelas do Ocidente. Os cristãos asiáticos devem tornar suas teologias relevantes para suas situações vivenciais na Ásia. Alguns dos problemas principais que os cristãos na Ásia enfrentam hoje são: o comunismo, a pobreza, o sofrimento, a guerra, a idolatria, a possessão demoníaca, o suborno e a fraude.

A maioria dos teólogos evangélicos percebem o valor da teologia asiática, porque permite aos asiáticos expressarem seus pensamentos teológicos dentro dos seus próprios contextos. Mesmo assim, também estão muito apreensivos quanto ao perigo do sincretismo e da minimização dos ensinos bíblicos fundamentais durante o processo de contextualização.

Na Sexta Consulta da Associação Teológica Asiática em Seul, na Coréia, em 1982, cerca de oitenta teólogos evangélicos debateram a teologia asiática e produziram em conjunto uma declaração dos teólogos evangélicos da Ásia, em vinte páginas: *A Bíblia e a Teologia na Ásia Hoje.* Embora não haja nenhuma teologia asiática específica que leve o rótulo de evangélica e tenha ampla aceitação dos teólogos evangélicos, essa declaração evangélica coletiva definiu uns poucos princípios orientadores para a teologia nos diferentes contextos religiosos da Ásia. (1) A autoridade da Bíblia é reafirmada como a única Palavra de Deus, infalível e inerrante: "A Bíblia, e não os teólogos, deve falar em nossa teologia." (2) Jesus Cristo, o único Filho encarnado de Deus, é singular. (3) A teologia centralizada nas missões que visam comunicar o evangelho aos perdidos é a melhor proteção contra o sincretismo. (4) O amor deve ser a parte essencial de uma teologia asiática; os cristãos só contextualizam o evangelho à medida que se identificam com os necessitados.

Conclusão. A questão chave em toda a discussão a respeito do desenvolvimento de uma teologia asiática é, se no processo da contextualização, as doutrinas bíblicas e históricas da igreja cristã podem ser preservadas sem nenhuma perda. Pode-se fazer uma analogia com o transporte da arca da aliança nos tempos do AT. Naqueles tempos, a arca foi levada num carro de bois. Hoje, em vários países asiáticos, a arca seria levada num riquixá, cavalo, motocicleta ou automóvel. Mas o significado da própria arca não pode ser alterado. Muitos teólogos liberais estão procurando alterar a própria arca.

Os cristãos asiáticos devem escutar, avaliar e acolher os vários conceitos teológicos asiáticos acerca da contextualização, mas ao mesmo tempo, serem fiéis ao evangelho e proclamá-lo com amor, conforme exorta o apóstolo Paulo: "Sede vigilantes, permanecei firmes na fé, portai-vos varonilmente, fortalecei-vos. Todos os vossos atos

sejam feitos com amor" (1 Co 16.13-14).

B. R. RO

Veja também TEOLOGIA DO SOFRIMENTO DE DEUS.

Bibliografia. G. H. Anderson, ed., *Asian Voices in Christian Theology*; D. J. Elwood, ed., *What Asian Christians Are Thinking*; D. J. Elwood e E. P. Nakpil, eds., *The Human and the Holy*; K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*; K. Klostermaier, *Hindu and Christian in Vrindaban*; C. Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*.

TEOLOGIA DA CRUZ. A contribuição mais profunda de Martinho Lutero ao pensamento teológico. Cinco meses depois de ter pregado as noventa e cinco teses na porta da Igreja do Castelo de Wittemberg, Lutero formulou a *theologia crucis*. Essa teologia da cruz contrasta com a teologia da glória e é mais bem entendida em harmonia com o *Deus Absconditus* ("o Deus oculto") e o *Deus Revelatus* ("o Deus revelado").

Antes da queda (*lapsus*) o homem era capaz de conhecer a Deus de modo direto ou imediato. Era o *Deus Revelatus* que comungava com o homem no frescor do jardim do Éden. A conseqüência da queda do homem no pecado incluiu muito mais do que a morte pessoal e a deterioração moral; alterou, também, a capacidade de o homem conhecer o Criador e ter comunhão com Ele. O Deus revelado tornou-se o Deus oculto (*Deus Absconditus*). A única maneira pela qual a comunhão destruída podia ser restaurada era por meio da redenção. Em todo o período do AT, a despeito das intervenções milagrosas, das conquistas militares, dos templos magníficos e dos palácios primorosos, o único lugar onde Deus Se encontrava com o Seu povo era no propiciatório ("*Ali* virei a ti," Ex 25.22), no lugar do sacrifício e da redenção. O lugar de encontro derradeiro de Deus foi desvendado na cruz de Cristo. Deus é conhecido e compreendido, não na força, mas na fraqueza, não numa demonstração impressionante de majestade e poder, mas na exibição de um amor que se dispõe a sofrer a fim de ganhar o homem de volta para si.

Infelizmente, o homem moderno resolveu conhecer Deus como o Revelado. O pagão vê o poder de Deus no cosmos criado, mas é levado de um grau de idolatria para outro. O fanático civilizado pensa que descobre Deus nas demonstrações de pompa e cerimônia e nas expressões de realização moral pessoal. Todos estão tragicamente enganados. Deus sempre é conhecido pelo homem através da cruz, e somente ali. Com profunda percepção, Lutero protestava: *Solus praedica Sapientum crucis*. "Prega esta única coisa, a sabedoria da cruz."

F. R. HARM

Veja também LUTERO, MARTINHO; TEOLOGIA DA GLÓRIA.

Bibliografia. P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*: W. von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross; The Encyclopedia of the Lutheran Church*, I, 641; G. Wuensch, *Luther und der Gegenwart*.

TEOLOGIA DA ESPERANÇA. Em fins da década de 1960, surgiu uma nova abordagem da teologia. Seus primeiros líderes foram alemães, que procuravam praticar a teologia e compreender a missão da igreja através de uma mudança da perspectiva interpretativa. Esta nova abordagem é uma teologia centralizada na ressurreição, tendo a consciência de que a ressurreição de Cristo é o início e a promessa daquilo que ainda há de vir. O cristão deve ser visto como um "esperançoso", que está impaciente com o mal e a morte nesta era presente. A Igreja é vista como uma entidade inquietante,

confrontando a sociedade com todas as suas seguranças humanas, seus impérios e seus absolutos inventados. A igreja espera uma cidade vindoura e, por isso, desmascara todas as cidades feitas com mãos. Esta forma de teologia existe em diálogo com outras visões do futuro, especialmente o marxismo, e contrasta com as teologias pietista liberal e existencialista. Em certo sentido, é ortodoxa, porém pode ser politicamente muito radical. As igrejas do Terceiro Mundo têm sido profundamente influenciadas pela teologia da esperança.

Indubitavelmente, uma figura central desta nova teologia é Jürgen Moltmann. A obra mais influente de Moltmann é sua *Teologia da Esperança*, publicada em inglês em 1967. Este livro é apenas uma parte do grande volume de matérias que estão sendo produzidas agora por Moltmann. É uma obra que sustenta grande força espiritual e poder sistemático, escrita quando a cultura ocidental estava em grande fermentação. A *Teologia da Esperança* fala em entendermos que Deus está à nossa frente e que Ele fará novas todas as coisas. Agora, Ele é conhecido por Suas promessas. O livro fala a um mundo que está vividamente consciente das dimensões "ainda não" da existência humana e social, e do fato de que a esperança, no seu nível humano, é repleta de existência significativa. Dentro de uma situação como essa, sustentado por uma confiança renovada na visão escatológica ou apocalíptica da Escritura, e reagindo contra os exageros individualistas do existencialismo teológico (*e.g.*, Bultmann), Moltmann procurou repensar a teologia.

A escatologia não deve ser vista como o último capítulo num manual de teologia, mas como a perspectiva a partir da qual todas as outras coisas devem ser compreendidas recebendo seu significado apropriado. Para Moltmann, a escatologia é a chave ou o conceito central para a determinação de todas as demais coisas no pensamento cristão.

Moltmann vê a totalidade da história de Israel como uma peregrinação histórica sem igual, à medida que Israel é confrontado pelo Deus da promessa. Toda a identidade de Israel existe à luz das promessas de Deus. Em Jesus Cristo, o reino futuro é presente — mas como reino futuro. A ressurreição dEle são as primícias da Grande Ressurreição e pode ter significado dentro desse horizonte de significado universal. A vida e a salvação cristãs são primícias, vivendo na promessa do futuro de Deus em Cristo.

A igreja deve ser vista como o povo da esperança, experimentando esperança no Deus que está presente nas Suas promessas. O reino vindouro dá à igreja uma visão da realidade muito mais ampla do que uma visão "meramente" particular da salvação pessoal. A igreja deve contestar todas as barreiras que foram construídas pelos homens na busca da segurança; desafiar todas as estruturas que se absolutizam e todas as barreiras erigidas entre os povos em nome da realidade que está para vir em Jesus Cristo. O reino vindouro cria uma visão confrontadora e transformadora para a missão do povo de Deus.

Embora Moltmann seja, talvez, o mais destacado dos teólogos da esperança, ele não é o único. O teólogo luterano Wolfhart Pannenberg é outro que se tornou bem conhecido nos Estados Unidos desde os fins da década de 1960. Seu trabalho de editor de uma obra programática: *Revelation as History* ("A Revelação como História" — 1968), e seu livro *Jesus — God and Man* ("Jesus — Deus e Homem" — 1968) já lhe deram um lugar de destaque no mapa teológico. Em *Revelation as History*, Pannenberg produziu um ensaio-chave contendo "Teses Dogmáticas sobre a Doutrina da Revelação". Nessa obra, achamos um modo de entender toda a realidade em termos do *eschaton*, tendo, prolepticamente, o evento de Cristo como o início daquele futuro, e em termos do conceito de Deus como o Deus do futuro. A apocalíptica é a categoria-chave da teologia, porque é somente no fim que Deus será visto como Deus, e somente à luz *deste* fim a

ressurreição de Jesus Cristo será vista no seu contexto universal apropriado. A obra maciça de Pannenberg sobre a cristologia é mais uma tentativa de repensar esta doutrina crucial "a partir do fim". Jesus Cristo é defendido como vero Deus e vero homem, e a ressurreição é defendida como um evento na história e recebe seu devido significado quando é colocada dentro de um horizonte de conceitos apocalípticos. Aqui há realmente uma tentativa nova e promissora de defesa e afirmação do testemunho da igreja sobre Cristo como Deus e homem.

Partindo de uma ênfase muito mais política, vem a obra do teólogo católico Johannes B. Metz. Na sua *Theology of the World* ("Teologia do Mundo" — 1968) temos uma tentativa séria de repensar a missão da igreja à luz da orientação futura da fé bíblica. O teólogo luterano Carl Braaten é talvez o defensor norte-americano principal deste tipo de teologia e sua relevância para a teologia e a igreja. Sua obra programática é *The Future of God* ("O Futuro de Deus" — 1969).

É, naturalmente, verdade que desde a publicação da obra de Albert Schweitzer: *The Quest of the Historical Jesus* ("A Busca do Jesus Histórico") no começo do século, a igreja tem tido consciência vívida da escatologia. Mas o que se deve fazer com ela? Era uma simples "casca" conceptual do século I (Harnack)? Era a vívida linguagem mitológica do caráter definitivo da existência (Bultmann)? Era um simples engano que a Igreja substituiu (Loisy)? *Não*, dizem os teólogos da esperança. Estudaram por longo tempo e com afinco o testemunho bíblico. Escutaram com seriedade o clima filosófico dos seus tempos, aguçando especialmente sua consciência histórica através da ala esquerda da tradição hegeliana (Feuerbach, Marx e Bloch). Ele argumentam que veio a hora de repensar a teologia à luz do *telos*.

A reflexão teológica pode adotar vários estilos. Uma das abordagens é considerar que uma das doutrinas é central e *pensar a partir dela* até se chegar ao restante da agenda teológica. A doutrina central torna-se o eixo e as demais doutrinas os raios da roda do carro conceptual. Lutero fez isso, poderosamente, com a doutrina da justificação; Barth, semelhantemente, com a encarnação do Filho. Os teólogos da esperança fizeram do *eschaton* o seu centro conceptual. Seu primeiro passo é usar este centro para afirmar o significado e a relevância de Jesus Cristo. O *eschaton* não é um embaraço; pelo contrário, dá ao cristianismo uma relevância pessoal e universal num mundo que pensa, planeja e sonha em termos de temores, esperanças e programas futuros. Além disso, esta forma de fazer teologia fornece uma maneira de ver a missão da igreja em termos das questões maiores do homem na comunidade e o problema da revolução. A promessa deste esforço ainda está para ser vista na prática. Decerto, da sua própria perspectiva, nenhum modelo teológico pode ser absoluto.

Do lado crítico, com certeza surgem perguntas. Parece que, tendo todo o enfoque concentrado no fim, surge uma pergunta simples a respeito do início. Como se encaixam a criação e a queda? Seria tão fácil conceituar um tipo de dualismo em que Deus finalmente sairia "vencedor" no fim? Com certeza, tal coisa não é considerada — mas o que está em vista? Além disso, Moltmann parece ter muita dificuldade em incorporar qualquer idéia do julgamento futuro no sentido de condenação. Mas se o evento de Cristo é a "presença do futuro", e se é a chave para o destino de todos, a igreja no seu testemunho e na sua missão é algo mais do que o arauto da verdade de todos os homens? Não há condenação no futuro? A ressurreição na Bíblia é ou para a vida *ou para a condenação*. Finalmente, será que esta teologia não é nada mais do que um sinal dos tempos? Será que, pelo fato de nosso materialismo e narcisismo terem nos cegado para não vermos a Deus como uma presença viva, passamos a imaginar uma teologia para oferecer alguma desculpa por esse fato, colocando-O no futuro? A virtude (a esperança) tornou-se filha da necessidade trágica? Críticas como estas, no

entanto, por necessárias que sejam, não precisam impedir-nos de explorar as possibilidades de pensarmos "a partir do *telos*".

S. M. SMITH

Bibliografia. F. Herzog, ed., *The Future of Hope;* M. E. Marty e D. G. Peerman, eds., *New Theology No. 5;* W. Capps, *Time Invades the Cathedral*; J. McQuarrie, *Thinking about God,* cap. 20; D. P. Scaer, "Theology of Hope," em *Tensions In Contemporary Theology*; J. M. Robinson e J. B. Cobb, Jr., eds., *Theology As History.*

TEOLOGIA DA EXPERIÊNCIA. A experiência pode ser entendida como uma fonte de conhecimento que deriva de uma percepção ou apreensão direta da realidade. O conhecimento experimental pode ser obtido externa ou internamente, apresentando-se imediatamente ou aos sentidos naturais ou ao mundo interior do espírito. Experimentar algo deve ser distinguido de refletir a respeito dele ou de ouvir um relatório sobre ele. A experiência tem maior força ("você devia ter estado ali") e fornece um senso de certeza ("mas eu o vi") que a reflexão e a reportagem não possuem. A natureza pessoal da experiência, no entanto, é um qualificador importante porque a experiência nunca pode ser plenamente transmitida nem reapresentada. Além disso, à parte da reflexão autêntica, a experiência, por mais vívida que seja, permanece arbitrária, nebulosa e passível de falsas alegações. A experiência e a reflexão, portanto, devem ser entendidas como complementares e interativas, embora nenhuma fórmula fácil defina de modo adequado o seu inter-relacionamento.

Encontros com o transcendente podem ser rotulados de experiência religiosa. Definida assim, a experiência religiosa é essencial para todas as religiões, inclusive o cristianismo. Dentro da história do cristianismo, no entanto, tem havido certos movimentos que se distinguiram por ressaltarem a primazia e a autoridade da experiência sobre outras fontes de conhecimento, *i.e.*, a igreja (tradição) e a Palavra (as Escrituras). No período moderno, o pietismo, o reavivamentismo, o movimento de santidade e o pentecostalismo têm dado, todos eles, preeminência à experiência do crente. Esses movimentos não se têm considerado em oposição ao testemunho da Escritura nem ao ensino verdadeiro da igreja. Têm desafiado uma ortodoxia conceptualista recorrente e/ou o escolasticismo rígido. Sem a vida complementar do Espírito, a letra permanece morta (2 Co 3.6).

No início do século XIX, surgiu a teologia liberal, que entendia que a experiência era a base para a reflexão cristã. Friedrich Schleiermacher ofereceu a formulação clássica. Ao invés de enfatizar a ação de Deus em relação à humanidade, procurava esclarecer o cristianismo em termos da experiência do homem com Deus. Lembrando-se do pietismo da sua mocidade, e reagindo contra as reduções racionalistas e éticas contemporâneas da religião vistas em Hume e Kant, Schleiermacher escreveu a sua obra: *Da Religião: Discursos aos Seus Desprezadores Cultos* (1799), argumentando em favor da centralidade do sentimento na religião. A religião não é ação (moralidade), nem é metafísica (conhecimento teorético). Pelo contrário, conforme a caracterização que posteriormente deu a ela, a religião baseia-se no "sentimento de dependência total".

Schleiermacher (e todos aqueles que seguiram sua orientação) freqüentemente tem sido criticado tanto pelo seu subjetivismo quanto pelo seu panteísmo — acusações que são enganosas, a não ser que sejam cuidadosamente colocadas. Uma crítica mais adequada diz respeito à sua ênfase unilateral no sentimento religioso. Há, ao longo de todas as suas discussões, apesar de alguns desmentidos ocasionais, uma falsa

compartimentalização da atividade humana em sentir, fazer e pensar. O resultado é uma minimização e/ou rejeição do pensamento cristão ortodoxo, porque as idéias a respeito de Deus permanecem secundárias para ele e, em última análise, não têm importância.

Mas uma teologia baseada na experiência não precisa negar a reflexão cristã ortodoxa. Tal teologia pode ser distinguida, não pela sua orientação às vezes liberal, mas pela sua ênfase trinitariana no Espírito Santo (na sua experiência de Deus na criação e na redenção). Dentro do evangelicalismo dos nossos dias, tanto aqueles que ressaltam um modo carismático de entender a fé cristã (*e.g.*, Dennis Bennett, Michael Harper) quanto aqueles que focalizam a abordagem relacional (*e.g.*, Keith Miller, Bruce Larson), podem ser considerados teólogos da experiência. Nenhum dos dois movimentos deseja desconsiderar nem rejeitar a autoridade da Palavra. Pelo contrário, os dois desejam ressaltar o papel fundamental e inicial do Espírito, quer na criação (a teologia relacional se interessa pela nossa plena humanidade) quer na nova criação (a teologia carismática se interessa por uma vida cheia do Espírito, e separada).

A teologia experimental tem fortalezas importantes. Surgiu historicamente dentro do cristianismo, como reação a um intelectualismo estéril e/ou um tradicionalismo mecânico. Além disso, a sua ênfase no papel do Espírito continua a ajudar a igreja a conseguir uma perspectiva trinitariana equilibrada. Mas também pode haver perigos: (1) A experiência cristã nunca deve ser considerada de modo individualista, mas nutrida e avaliada dentro da comunidade cristã do passado e do presente. (2) A experiência e a reflexão não devem ser isoladas entre si. A Palavra e o Espírito devem permanecer como expressões complementares da Trindade. (3) O Espírito que é experimentado não pode ser reduzido apenas ao Espírito na criação, senão, o cristianismo corre o risco de degenerar-se em psicologia (cf. crítica de Feuerbach). Nem pode a teologia cristã ocupar-se somente com o Espírito da redenção, porque então o cristianismo se arrisca ao isolacionismo e o misticismo.

Uma teologia de experiência, baseada na Bíblia, ressaltará o papel permanente desempenhado pelo Espírito na criação e na redenção (cf. At 14.15-18; Rm 8; Gl 4.6-7). Reconhecerá, também, que a focalização no Espírito se desdobrará, de modo natural e autêntico, para uma ênfase em Cristo, o Verbo (1 Jo 4.2; 1 Co 12.3). Finalmente, uma teologia experimental sempre será uma teologia da igreja como um corpo. (1 Co 12; Rm 12).

R. K. JOHNSTON

Veja também SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST; PIETISMO; REAVIVAMENTISMO; PENTECOSTALISMO; MOVIMENTO DE SANTIDADE (HOLINESS).

TEOLOGIA FEDERAL. O nome de Johannes Coceio (1603-69) carrega a associação mais estreita com a teologia federal por causa do destaque que ele lhe deu nas escolas de teologia. Mas a teologia federal acha expressão clara em 1 Co 15 e Rm 5. "Porque assim como em Adão todos morrem", escreve Paulo, "assim também todos serão vivificados em Cristo" (1 Co 15.22). Adão, como o primeiro homem, foi o cabeça natural da raça, e representou toda a humanidade como a parte humana na aliança das obras que Deus fez com ele. Sendo o cabeça natural, tinha um relacionamento federal (*foedus*, latim: "aliança") com toda a posteridade. Sua obediência, se tivesse sido mantida, teria transmitido aos seus descendentes um legado inalienável; sua desobediência os envolveu juntamente com ele na maldição que Deus pronunciou sobre os transgressores da sua lei.

Este argumento é desenvolvido em Rm 5.15-21. Toda a raça humana é resumida

em dois Adão. O primeiro Adão foi o cabeça federal da raça segundo a aliança das obras; o segundo Adão, o Senhor Jesus Cristo, é o cabeça federal de todos os crentes segundo a aliança da graça. Logo, assim como o pecado de Adão, era legal e efetivamente o nosso pecado, assim também a obediência de Cristo é legal e efetivamente a justiça de todos os crentes. O relacionamento federal entre Adão e a raça humana era o fundamento da imputação da sua culpa a todos os seus descendentes, e a causa judicial da condenação deles. E a lei que os condenava não poderia justificá-los a não ser que fosse feita uma reparação adequada pelo mal cometido, reparação esta que eram incapazes de pagar por causa da corrupção que tinham herdado de Adão, seu cabeça natural e federal. Para prover-lhes a salvação, a reparação precisava ser prestada por alguém que não tivesse ligação federal com Adão e que, portanto, estivesse livre da imputação da sua culpa. A teologia federal declara que aquelas exigências foram cumpridas em Cristo, o segundo Adão, em quem começa uma nova raça. Deus tinha feito uma aliança com Ele, e prometeu-Lhe a salvação de todos os que cressem, como resultado da Sua obediência. Mas a obediência exigida da parte dEle como o cabeça federal do Seu povo foi mais do que o mero equivalente daquela que foi exigida de Adão. Sua obediência representativa devia incluir uma morte penal. E assim, Sua vitória na ressurreição também é a vitória da nova humanidade que teve nEle a Sua origem.

As várias escolas de teologia diferem entre si a respeito das implicações da imputação da culpa de Adão à sua posteridade. Pelágio (fim do século IV e início do século V) negava que houvesse qualquer conexão necessária entre o pecado de Adão e o dos seus descendentes. O próprio Coceio não fundou sua teologia federal na doutrina da predestinação, como o fez Calvino. Os arminianos mais antigos sustentavam que o homem herdou sua corrupção natural de Adão, mas que não está envolvido na culpa da primeira transgressão de Adão. Os arminianos posteriores, porém, especialmente os do movimento wesleyano, reconheciam que a corrupção inata do homem também envolve culpa. Mas, apesar dessas e outras modificações, há concordância ampla entre as teologias romana, luterana e reformada no sentido que a perda da justiça original sofrida pelo homem é a conseqüência do primeiro pecado de Adão como cabeça federal da raça. "Não há outra alternativa", escreve Agostinho, "senão concluir que no primeiro homem, entende-se que todos os homens pecaram, porque o pecado foi introduzido através do nascimento, e não é removido senão pelo novo nascimento". Qualquer outro ponto de vista tende a romper a analogia que é tão claramente exposta em Rm 5.19: "Porque, como pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores, assim também por meio da obediência de um só muitos se tornarão justos". Uma imputação real da justiça de Cristo como o cabeça federal do Seu povo requer uma imputação real da culpa de Adão à sua posteridade. Porque, conforme Calvino argumenta contra a opinião pelagiana, se a imputação do pecado de Adão significa simplesmente que ele se tornou nosso exemplo no pecado, logo, a aplicação rigorosa da analogia paulina de dois Adão apenas significaria que Cristo tornou-se o exemplo do Seu povo na retidão, e não a causa da justificação deles. A união vital deles com Cristo é a causa da sua justiça e também a garantia do seu crescimento na santificação pessoal.

G. N. M. COLLINS

Veja também COCEIO, JOHANNES; TEOLOGIA DAS ALIANÇAS.

Bibliografia. J. Coceio, *Summa Doctrinae de Foedere et Testamentis Die*; J. Calvino, *Commentary on Romans*; C. Hodge, *Commentary on I Corinthians;* A. A. Hodge, *Outlines of Theology*; L. Berkhof, *Manual of Reformed Doctrine*; J. W. Beardslee, *Reformed Dogmatics*; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*; J.

W. Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant.*

TEOLOGIA DA GLÓRIA. Uma das muitas percepções teológicas de Martinho Lutero, a teologia da glória é a antítese da teologia da cruz. Lutero sentia tão forte convicção a respeito da distinção entre essas teologias que declarou de modo inequívoco que somente aqueles que sustentam e ensinam a teologia da cruz merecem ser chamados teólogos.

A teologia da glória chega ao conhecimento de Deus através das Suas obras. A teologia natural e a metafísica especulativa encaixam-se nessa categoria, bem como o conceito triunfalista expressado por alguns carismáticos dos nossos dias que entendem que Deus Se revela em intervenções dramáticas (visões, milagres, curas, etc.), e que a vida cristã é vivida numa constante "alta" espiritual. Os proponentes da teologia da cruz discordam ruidosamente desse ponto de vista. Deus quer ser conhecido e reverenciado com base em outro princípio. A teologia da glória entende que se conhece a Deus imediatamente por Suas expressões de poder, sabedoria e glória divinos; ao passo que a teologia da cruz O reconhece no próprio lugar onde Ele Se ocultou — na cruz, com os seus sofrimentos, todos eles considerados fraqueza e estultícia pela teologia da glória.

O perigo em potencial que a teologia da cruz vê na sua antítese é que a teologia da glória levará a alguma forma de justiça pelas obras moralistas, à propensão de se fazer uma barganha com Deus com base em realizações pessoais. A teologia da cruz repudia as realizações do próprio homem e deixa Deus fazer tudo para efetivar e preservar a Sua salvação. Essa teologia redirige a atenção do ativismo moralista para a receptividade genuína.

F. R. HARM

Veja também LUTERO, MARTINHO; TEOLOGIA DA CRUZ.

Bibliografia. P. Althaus, *The Theology of Martin Luther;* R. Prenther, *Luther's Theology of the Cross;* W. von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross;* M. Luther Works, ed. americana, XXXI e LII, teses 19 e 20 da Disputa de Heidelberg; L. Pinomaa, *Faith Victorious*; H. Preus, *A Theology to Live By,* cap. 1.

TEOLOGIA INDIANA. A tentativa de reformular a teologia bíblica em categorias indianas de pensamento, de uma maneira relevante ao contexto indiano. Até recentemente, a teologia ocidental tem dominado o cenário teológico indiano, e o cristianismo tem sido criticado por pensadores hindus nesse aspecto. Os pioneiros da teologia indiana não foram cristãos, mas hindus esclarecidos que foram fortemente influenciados pelo pensamento ocidental e pelo cristianismo. Esses nacionalistas esclarecidos queriam reformar o hinduísmo e a sociedade indiana a fim de contrabalançar as atividades missionárias cristãs. Para os líderes cristãos indianos, a teologia indiana é uma tentativa de vencer a crítica de que o cristianismo é uma força estrangeira desnacionalizante e perigosa. Representa uma busca e uma expressão da auto-identidade na Índia e no campo da teologia cristã. É uma tentativa de conceituar o desejo de ser cristão e indiano simultaneamente. Enfrenta os desafios do hinduísmo renascente que relega o cristianismo a uma condição subordinada. Além disso, representa o empenho dos teólogos indianos no sentido de comunicar o evangelho em padrões de pensamento familiares à mente indiana. Trata-se da apresentação da "água da vida num copo indiano".

Tendências na Teologia Indiana. Nenhum padrão uniforme nem tendências em

comum podem ser percebidos na teologia indiana. Para corresponder ao contexto histórico diversificado e às necessidades sócio-religiosas, há várias expressões teológicas em resposta ao evangelho.

(1) Há tentativas de harmonizar o cristianismo, mais do que Cristo, com o hinduísmo. Raam Mohan Roy (1772-1833), o pai da Índia moderna, e seu sucessor Keshab Chandra Sen (1838-1884), interpretavam Jesus segundo as tradições indianas. Jesus é retratado como um asiático. Seus preceitos éticos, independentemente da sua pessoa, fornecem o caminho para a felicidade e a paz. Sua "humanidade divina" é explicada dentro do arcabouço das tradições místicas hindus. Jesus Cristo e os "melhores elementos" do cristianismo são acomodados de modo conveniente debaixo do amplo abrigo do hinduísmo. Por causa dos aspectos universalistas e absorcionistas do hinduísmo, nenhuma tensão é experimentada nisso.

(2) Há empenho com o diálogo. A teologia cristã na Índia acha-se no meio de sistemas religiosos não-cristãos, animados e influentes, especialmente o hinduísmo, que reivindica a lealdade de oitenta e quatro por cento dos indianos. Os fatores religiosos e culturais hindus, portanto, têm desempenhado um papel decisivo na emergência de várias questões relevantes da teologia indiana, por exemplo, Cristo como alguém singular e definitivo, e a natureza e abrangência da missão cristã. Achou-se na síntese neotestamentária entre as culturas hebraica e grega, uma base viável para também sintetizar as culturas cristã e hindu da Índia. O hinduísmo e suas escrituras são tratados como paralelos do judaísmo e do AT no que diz respeito ao evangelho. Deus fala igualmente através de outras religiões. As teologias de P. D. Devanandan e Raymond Panikkar emergem nesse contexto do pluralismo religioso-cultural. Propõem deixar que Cristo reforme o hinduísmo de dentro, de modo que desvende o Cristo que já está presente ali, embora esteja oculto e desconhecido.

(3) Freqüentemente há uma ênfase polêmica. A revelação especial de Deus é essencial para conhecer a verdade, e Jesus é esta revelação especial divina. Sem Ele, a intuição e a inspiração não alcançam a "rocha de Cristo" no conhecimento da verdade.

(4) Há uma ênfase apologética. O hinduísmo renascente despojou Cristo e o cristianismo de tudo quanto reivindicam e possuem. Cristo torna-se um daqueles que tiveram a experiência *advaítica* (monística). O cristianismo é tratado como uma das etapas mais primitivas na evolução da religião. A igreja tem sido acusada de desnacionalização. As questões cruciais refletidas na teologia de Brahmabandab Upadyaya devem ser julgadas nesse contexto. Reformulou a doutrina da Trindade, na qual retratou a Cristo como "nada senão o mais sublime". Ele era um católico hindu, *i.e.*, um cristão no íntimo, porém culturalmente um hindu.

(5) Há uma preocupação com a evangelização. Jesus Cristo não é um monopólio do Ocidente. Ele é igualmente da Índia. Ali, Ele deve ser apresentado, não em roupagens e figura ocidentais, mas em termos e formas de pensamento inteligíveis à mente indiana. A teologia cristocêntrica de Sadhu Sundar Singh é uma tentativa consciente nessa direção.

(6) Descobrimos ênfases na relevância. Os teólogos indianos querem apagar a mentalidade de gueto dos cristãos, que estão em minoria. A tarefa deles é ajudar os cristãos a se verem como uma parte integrante da comunidade maior na Índia, e a participarem da vida e da experiência comum. As lutas em prol do desenvolvimento sócio-econômico e da humanização são vistas como "Cristo em operação hoje". M. M. Thomas e outros argumentam que a teologia cristã deve ser relevante nesse contexto, e, portanto, o contexto e a dimensão social do evangelho são primários.

Resumo e Avaliação. Essas tentativas de explicar, interpretar e formular os princípios do cristianismo em padrões de pensamento indianos têm capacitado os

pensadores da Índia a contribuírem com algo para a teologia cristã. Embora seja uma contribuição no campo da apologética, essas tentativas de casar a fé com a razão, a teologia revelada com a teologia natural, têm tido sucesso apenas parcial. Até certo ponto, têm tornado o evangelho relevante no contexto do nacionalismo indiano, do seu pluralismo religioso-cultural e do seu desenvolvimento socioeconômico. Marcam o início da erudição bíblica indiana e das formulações teológicas criativas. Nenhuma dessas tentativas tem conseguido ser fiel à totalidade da teologia cristã, nem ao contexto e ao conteúdo simultaneamente. Muito freqüentemente, "contexto" se tornou mais decisivo do que o "texto" e essa questão é crítica. A autoridade final parece depender do contexto, e não da Bíblia. Mais do que a revelação especial nas Escrituras, várias ciências sociais influenciam e determinam o conteúdo e o alcance da teologia indiana. Ao invés de ser teocêntrica e tratar de Deus no Seu relacionamento com o homem, torna-se mais antropocêntrica, e trata do homem no seu relacionamento com os homens ou com as estruturas. Mesmo assim, nenhuma filosofia nem sociologia isolada pode fornecer uma estrutura adequada para a teologia cristã que seja fiel ao conteúdo revelado das Escrituras. A procura da relevância na teologia, quer seja européia, norte-americana, africana ou indiana, não deve ser feita às custas do compromisso com o caráter definitivo da Palavra escrita e viva.

C. V. MATHEW

Bibliografia. K. Baago, *Pioneer in Indigenous Christianity*; R. H. S. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*; H. Burke e W. M. W. Roth, eds., *Indian Voices in Today's Theological Debate*; M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO. Trata-se mais de um movimento que procura unir a teologia e as preocupações sócio-políticas do que de uma nova escola de teoria política. É mais exato falar das teologias da libertação, no plural, porque essas teologias de libertação acham expressão contemporânea entre negros, feministas, asiáticos, latino-americanos e índios das Américas. A expressão mais relevante e articulada acontece na América Latina. Temas teológicos têm sido desenvolvidos no contexto latino-americano, servindo como modelos para outras teologias de libertação.

Há, no mínimo, quatro fatores principais que desempenharam um papel relevante na formulação da teologia da libertação latino-americana. Em primeiro lugar, é um movimento teológico pós-iluminista. Os proponentes principais — tais como Gustavo Gutiérrez, Juan Segundo, José Miranda — reagem favoravelmente às perspectivas epistemológicas e sociais de Kant, Hegel e Marx. Em segundo lugar, a teologia da libertação tem sido grandemente influenciada pela teologia política européia e pela teologia radical norte-americana, e tem achado em J. B. Metz e Jürgen Moltmann e Harvey Cox perspectivas que criticaram a natureza não-histórica e individualista da teologia existencial.

Em terceiro lugar, é, na sua maior parte, um movimento teológico católico romano. Com exceções notáveis tais como José Miguez-Bonino (metodista) e Rubem Alves (presbiteriano), a teologia da libertação tem sido identificada com a Igreja Católica Romana. Depois de Vaticano II (1965) e da Conferência dos Bispos Latino-Americanos (CELAM II) em Medelin, na Colômbia (1968), um número relevante de líderes latino-americanos dentro da Igreja Católica Romana voltou-se para a teologia da libertação como a voz teológica da igreja latino-americana. O papel dominante da Igreja Católica Romana na América Latina fez dela um veículo significante para disseminar a teologia da libertação por todo o continente sul-americano.

Em quarto lugar, é um movimento teológico situado de modo específico e singular no contexto latino-americano. Os teólogos da libertação argumentam que o continente deles tem sido vitimado pelo colonialismo, imperialismo e pelas sociedades anônimas multinacionais. O "desenvolvimento" econômico colocou as nações do Terceiro Mundo, chamadas subdesenvolvidas, numa situação de dependência, e, como resultado, as economias locais da América Latina estão sendo controladas por decisões feitas em Nova Iorque, Houston ou Londres. A fim de perpetuarem essa exploração econômica (assim argumentam os liberacionistas), os países capitalistas poderosos, especialmente os Estados Unidos, oferecem ajuda militar e econômica para garantir certos regimes políticos que colaboram para o estado atual da economia.

Esses quatro fatores combinam-se para criar um método e uma intepretação teológicos distintivos.

O Método Teológico. Gustavo Gutiérrez define a teologia como "a reflexão crítica sobre a práxis histórica". A feitura de uma teologia exige que o teólogo esteja engajado na sua própria história intelectual e sócio-política. A teologia não é um sistema de verdades eternas que ocupa o teólogo no processo repetitivo da sistematização e da argumentação apologética. A teologia é um exercício dinâmico contínuo que envolve percepções contemporâneas do conhecimento (a epistemologia), do homem (a antropologia) e da história (a análise social). "Práxis" significa mais do que a aplicação da verdade teológica a uma determinada situação. Significa a descoberta e a formulação da verdade teológica dentro de uma determinada situação histórica, mediante a participação pessoal na luta de classes, visando uma nova sociedade socialista.

A teologia da libertação aceita o duplo "desafio do Iluminismo" (Juan Sobrino). Esses dois elementos críticos formam a hermenêutica bíblica da teologia da libertação. O primeiro desafio vem através da perspectiva filosófica começada por Immanuel Kant, que argumentava a favor da autonomia da razão humana. A teologia já não é elaborada para corresponder à auto-revelação de Deus mediante a autoria divino-humana da Bíblia. Essa revelação "externa" é substituída pela revelação de Deus achada na matriz da interação humana com a história. O segundo desafio vem através da perspectiva política fundada por Karl Marx, que argumenta que a integridade do homem pode ser realizada somente quando se vence as estruturas políticas e econômicas alienantes da sociedade. O papel do marxismo na teologia da libertação deve ser entendido com honestidade. Alguns críticos sugerem que não se pode distinguir entre a teologia da libertação e o marxismo, mas tal conceito não é totalmente exato.

Os teólogos da libertação concordam com a famosa declaração de Marx: "Até agora, os filósofos têm explicado o mundo; a nossa tarefa é transformá-lo". Argumentam que os teólogos não devem ser teóricos, mas praticantes que se engajam na luta para realizar a transformação da sociedade. Para fazer isso, a teologia da libertação emprega uma análise de classes de estilo marxista, que divide a cultura entre os opressores e os oprimidos. Essa análise sociológica do conflito procura identificar as injustiças e a exploração dentro da situação histórica. O marxismo e a teologia da libertação voltam-se para a fé cristã como um meio de efetivar a libertação. Marx não conseguiu perceber a força emotiva, simbólica e sociológica que a igreja poderia ser na luta pela justiça. Os teólogos da libertação declaram que não estão deixando para trás a antiga tradição cristã quando empregam o pensamento marxista como uma ferramenta para a análise social. Declaram que não usam o marxismo como uma cosmovisão filosófica, nem como um plano abrangente para a ação política. A libertação humana pode começar com a infra-estrutura econômica, mas não termina ali.

O desafio do Iluminismo é seguido pelo desafio da situação latino-americana na formulação da hermenêutica da práxis da teologia da libertação. A chave hermenêutica

importante que emerge do contexto latino-americano é resumida na referência de Hugo Assmann ao "privilégio epistemológico dos pobres". Num continente onde a maioria é pobre e católico-romana, a teologia da libertação declara que a luta é contra a desumanidade do homem para com o seu próximo, e não contra a incredulidade. Os teólogos da libertação têm esculpido uma posição especial para os pobres. "O pobre, o outro, nos revela o totalmente Outro" (Gutiérrez). Toda a comunhão com Deus depende de optar pelas classes pobres e exploradas, identificando-se com sua triste situação, e compartilhando seu destino. Jesus "seculariza os meios da salvação, e faz com que o sacramento do 'outro' seja um elemento determinante para a entrada no Reino de Deus" (Leonardo Boff). "Os pobres são a epifania do Reino ou da exterioridade infinita de Deus" (Enrique Dussel). A teologia da libertação sustenta que na morte do camponês ou do indígena, somos confrontados com "o poder monstruoso do negativo" (Hegel). Somos forçados a entender Deus a partir da história mediada através das vidas dos seres humanos oprimidos. Deus não é reconhecido analogicamente na beleza e no poder da criação, mas dialeticamente no sofrimento e no desespero da criatura. A tristeza "dispara o processo da cognição" e nos capacita a compreender Deus e o significado da Sua vontade (Sobrino). Combinar a reflexão crítica pós-iluminista com uma nítida consciência da história latino-americana, tão eivada de conflitos, resulta em várias perspectivas teológicas importantes.

A Interpretação Teológica. Os teólogos da libertação acreditam que a doutrina ortodoxa tende a manipular Deus para favorecer a estrutura social capitalista. Alegam que a ortodoxia depende de noções gregas antigas que viam Deus como um ser estático que está distante e remoto da história humana. Essas noções distorcidas da transcendência e da majestade de Deus resultaram numa teologia que pensa num Deus "lá em cima" ou "lá fora". Como conseqüência, a maioria dos latino-americanos tornou-se passiva diante da injustiça e supersticiosa na sua religiosidade. A teologia da libertação responde ressaltando o mistério incompreensível da realidade de Deus. Deus não pode ser resumido a uma linguagem objetificante nem conhecido através de uma lista de doutrinas. Deus é achado no curso da história humana. Deus não é uma entidade perfeita e imutável, "acomodado longe do mundo". Ele Se apresenta diante de nós na fronteira do futuro histórico (Assmann). Deus é a força motriz da história, que leva o cristão a experimentar a transcendência como uma "revolução cultural permanente" (Gutiérrez). O sofrimento e a dor tornam-se a força motivadora para conhecer a Deus. O Deus do futuro é o Deus crucificado que submerge num mundo de desgraça. Deus é achado nas cruzes dos oprimidos mais do que na beleza, no poder ou na sabedoria.

A noção bíblica da salvação é equiparada ao processo da libertação da opressão e da injustiça. O pecado é definido em termos da desumanidade do homem para com seu próximo. A teologia da libertação, para todos os propósitos práticos, equipara amar ao próximo com amar a Deus. As duas atitudes não são apenas praticamente inseparáveis como também virtualmente indistinguíveis entre si. Deus é achado em nosso próximo e a salvação é identificada com a história do "tornar-se homem". A história da salvação passa a ser a salvação da história, que abrange todo o processo de humanização. A história bíblica é importante à medida que oferece modelos e ilustrações para essa busca da justiça e da dignidade humana. A libertação de Israel no Êxodo e a vida e a morte de Jesus destacam-se como protótipos da luta humana contemporânea pela libertação. Esses eventos bíblicos representam a relevância espiritual da luta secular pela libertação.

A igreja e o mundo já não podem ser segregados. A igreja deve deixar que seja habitada e evangelizada pelo mundo. "Uma teologia da Igreja no mundo deve ser complementada por uma teologia do mundo na Igreja" (Gutiérrez). Tomar o partido dos

oprimidos, em solidariedade com eles, contra os opressores é um ato de "conversão", e "evangelização" é proclamar a participação de Deus na luta humana pela justiça.

A importância de Jesus para a teologia da libertação acha-se na Sua luta exemplar pelos pobres e proscritos. Seus ensinos e Suas ações em favor do reino de Deus demonstram o amor de Deus numa situação histórica que tem notável semelhança com o contexto latino-americano. O significado da encarnação é reinterpretado. Jesus não é Deus num sentido ontológico nem metafísico. O essencialismo é substituído pela noção da relevância relacional de Jesus. Jesus nos mostra o caminho de Deus; Ele nos revela o meio de nos tornarmos filhos de Deus. O significado da encarnação de Jesus acha-se na Sua total imersão numa situação histórica de conflito e opressão. Sua vida absolutiza os valores do reino — o amor incondicional, o perdão universal e a referência contínua ao mistério do Pai. Mas é impossível fazer exatamente aquilo que Jesus fez, porque Seus ensinos específicos dirigiam-se a um período histórico específico. Em certo nível, Jesus pertence irreversivelmente ao passado, mas em outro nível, Jesus é o ápice do processo evolucionista. Em Jesus, a história chega ao seu alvo. Seguir a Jesus, no entanto, não é questão de seguir Seus passos na tentativa a aderir à Sua conduta moral e ética, mas é recriar o Seu caminho, mantendo-se aberto à Sua "memória perigosa" que lança dúvidas sobre o nosso caminho. A singularidade da cruz de Jesus não se acha no fato de que Deus, num momento específico do espaço e do tempo, experimentou o sofrimento que é intrínseco à pecaminosidade do homem a fim de fornecer um caminho de redenção. A morte de Cristo não é uma oferta vicária pela humanidade que merece a ira de Deus. A morte de Jesus é sem igual porque Ele torna histórico de modo exemplar o sofrimento de Deus em todas as cruzes dos oprimidos. A teologia da libertação sustenta que através da vida de Jesus as pessoas são trazidas à convicção libertadora de que Deus não permanece fora da história, indiferente ao curso presente de maus eventos, mas que Ele Se revela através do veículo autêntico dos pobres e dos oprimidos.

A Análise Crítica Teológica. A força da teologia da libertação acha-se na sua compaixão pelos pobres e na sua convicção de que o cristão não deve permanecer passivo e indiferente diante dos seus apuros. A desumanidade do homem para com o seu próximo é pecado e merece o castigo divino e a oposição dos cristãos. A teologia da libertação é um apelo a um discipulado sacrificial e uma lembrança de que seguir Jesus envolve conseqüências práticas sociais e políticas.

A fraqueza da teologia da libertação tem sua origem na aplicação de princípios hermenêuticos enganosos e no afastamento da fé cristã histórica. A teologia da libertação tem razão em condenar uma tradição que procura fazer uso de Deus para atingir as suas próprias finalidades, mas engana-se ao negar a auto-revelação definitiva de Deus na revelação bíblica. Argumentar que nosso conceito de Deus é determinado pela situação histórica é concordar com a secularização radical que absolutiza o processo temporal e dificulta a distinção entre a teologia e a ideologia.

O marxismo pode ser uma ferramenta útil para identificar a luta de classes que está sendo travada entre muitos países do Terceiro Mundo, mas surge a pergunta: O papel do marxismo foi limitado a uma ferramenta de análise ou foi transformado em solução política? A teologia da libertação tem razão em desmascarar o fato da opressão na sociedade e o fato de haver opressores e oprimidos, mas é errado dar a esse alinhamento uma condição quase ontológica. Talvez isso possa ser feito com o marxismo, mas o cristão entende que o pecado e a nossa alienação de Deus é um dilema que confronta tanto o opressor como os oprimidos. A ênfase que a teologia da libertação atribui aos pobres dá a impressão de que os pobres não somente são o objeto da solicitude de Deus, como também o sujeito da salvação e da revelação.

Somente o clamor dos oprimidos é a voz de Deus. Tudo o mais é projetado como uma tentativa vã de compreender Deus por algum meio que sirva aos próprios interesses. Essa é uma noção confusa e enganadora. A teologia bíblica revela que Deus é a favor dos pobres, mas não ensina que os pobres são a própria corporificação de Deus no mundo de hoje. A teologia da libertação ameaça politizar o evangelho de tal maneira que aos pobres é oferecida uma solução que poderia ser provida com ou sem Jesus Cristo.

A teologia da libertação desperta os cristãos para levarem a sério o impacto político e social da vida e da morte de Jesus, mas deixa de fundamentar a singularidade de Jesus na realidade da Sua divindade. Alega que Ele é diferente de nós quanto ao grau, mas não quanto ao tipo, e que a Sua cruz é o clímax da Sua identificação vicária com a humanidade sofredora ao invés de ser uma morte vicária oferecida para desviar a ira de Deus e para triunfar sobre o pecado, a morte e o diabo. Uma teologia da cruz que isola a morte de Jesus do seu lugar específico no desígnio de Deus, e que repudia o desvendamento do seu significado revelado não tem poder algum para nos levar a Deus, e para garantir, assim, que nossa entrega teológica seja perpétua.

D. D. WEBSTER

Veja também TEOLOGIA DA ESPERANÇA.

Bibliografia. C. E. Armerding, ed., *Evangelicals and Liberation*; H. Assmann, *Theology for a Nomad Church*; L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*; J. Miguez-Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*; R. M. Brown, *Theology in a New Key: Responding to Liberation Themes*; I. Ellacuria, *Freedom Made Flesh: The Mission of Christ and His Church*; A. Fierro, *The Militant Gospel: A Critical Introduction to Political Theologies*; R. Gibellini, ed., *Frontiers of Theology in Latin America*; G. Gutiérrez, *Teologia da Libertação*; J. A. Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*; J. P. Miranda, *Marx and the Bible.*

TEOLOGIA MEDIADORA *(Vermittlungstheologie).* Nome de um programa empreendido por pensadores que diferiam grandemente entre si, principalmente na Alemanha, em meados do século XIX. Suas conclusões diferiam largamente, mas tinha em comum seu compromisso com a mediação, a tentativa de achar a verdade num terreno neutro entre extremos opostos.

Esses pensadores procuravam mediar entre as influências de Hegel e Schleiermacher, entre o racionalismo e o sobrenaturalismo, e entre a inovação e a tradição. Para eles, tanto o sentimento como o pensamento deviam ser levados em conta na teologia. O cristianismo era considerado parcialmente natural e parcialmente sobrenatural na sua origem. Os mediadores procuravam apoiar a união entre os luteranos e os reformados nas igrejas estatais da Alemanha.

Os membros mais importantes da escola mediadora (*vermittelnde Schule*) foram I. A. Dorner, Julius Koestlin, Julius Müller, C. I. Nitzsch, Richard Rothe e Karl Ullmann. A teologia mediadora estava representada em muitas universidades diferentes. Pode ser datada a partir de 1828 com a fundação da revista *Theologische Studies und Kritiken.* Era, também, o tema de *Vierteljahrschrift für Theologie und Kirche* (fundada em 1845) e *Jahrbücher für deutsche Theologie* (fundada em 1856).

O tópico mais importante para a teologia mediadora era a cristologia. A doutrina histórica da Pessoa de Cristo estava sendo desafiada pela crítica histórica. Por motivos filosóficos, a crítica histórica começou com um retrato de Jesus que não deixava lugar para a Sua divindade e, portanto, rejeitava como não-histórico qualquer texto nos evangelhos que testificasse Sua divindade. O mais explosivo foi o livro *Leben Jesu* ("Vida de Jesus") de D. F. Strauss em 1835. Essa negação da doutrina cristã histórica

levou a uma reação negativa da parte daqueles que queriam conservar uma parcela maior da doutrina antiga.

Os mediadores procuravam um meio-termo que não somente conservasse alguns elementos da cristologia histórica como também aceitasse muitas das suposições e conclusões da crítica histórica. Diferiam radicalmente entre si quanto à doutrina, mas em todos os casos a aceitação da crítica histórica levou-os a modificar fundamentalmente a doutrina da Pessoa de Cristo. Nesse sentido, o quenoticismo pode ser considerado uma forma de teologia mediadora. Mas outra forma era diretamente contrária ao quenoticismo; era a idéia de I. A. Dorner a respeito de uma união crescente entre Deus e Jesus. Dorner percebeu que o quenoticismo tinha perdido de vista a imutabilidade de Deus. Concluiu, ao invés disso, que Jesus tinha sido originalmente uma pessoa separada que foi sendo assumida paulatinamente na união do logos num processo que foi completado somente na ascensão.

As variedades na teologia mediadora indicam que seu programa não levou a nenhum resultado conclusivo. Podia até mesmo levar a extremos novos e opostos. Era ambicioso porém vago, e desvaneceu quando Albrecht Ritschl e seus discípulos se tornaram influentes na última parte do século XIX.

J. M. DRICKAMER

Veja também KĒNOSIS, TEOLOGIA DA; DORNER, ISAAC AUGUST.

Bibliografia. K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*; J. M. Drickamer, "Higher Criticism and the Incarnation in the Thought of I. A. Dorner," *CTQ* 43:197-206; *God and Incarnation in Mid Nineteenth Century German Theology*; G. Thomasius, I. A. Dorner, A. E. Biedermann, tr. C. Welch, LCC; C. Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century.*

TEOLOGIA DE MERCERSBURG. Teologia reformada romântica que, em meados do século XIX, ficava em posição oposta aos desenvolvimentos principais do pensamento religioso norte-americano. Foi a obra de John Williamson Nevin (1803-86), um teólogo, e de Philip Schaff (1819-93), um historiador eclesiástico, que ensinava no seminário da Igreja Reformada Alemã em Mercersburg, na Pensilvânia, nas décadas de 1840 e 1850.

Nevin se formara no Seminário Presbiteriano de Princeton, e depois ensinara durante uma década num seminário presbiteriano em Pittsburgh antes de passar a fazer parte do corpo docente de Mercersburg em 1840. Deu os pormenores da peregrinação teológica que formou a base de seu afastamento da forma de calvinismo adotada em *The History and the Genius of the Heidelberg Catechism* ("A História e a Vocação do Catecismo de Heidelberg", 1841-42). Para Nevin, o Catecismo de Heidelberg, o padrão doutrinário da Igreja Reformada Alemã, exibia a Reforma na sua melhor qualidade antes do seu declínio moderno num "puritanismo" racionalista e mecânico. Nevin criticou a orientação do protestantismo norte-americano em *The Anxious Bench* ("O Banco dos Espiritualmente Interessados" — 1843), obra que atacou o reavivamentismo por ser demasiadamente individualista, emotivo e preocupado com as "novas medidas" (tais como o banco dos interessados para as almas que estavam sob convicção espiritual) que chamavam a atenção para as fraquezas humanas e que a desviavam da obra de Cristo e da igreja. Para remediar esse males, Nevin propôs uma volta às convicções clássicas Reformadas a respeito de Cristo e da Sua obra. *The Mystical Presence* ("A Presença Mística" — 1846) argumentava que os pontos de vista dos reformadores, especialmente os de Calvino, forneciam um meio para vencer o protestantismo superficial e subjetivo. Começou com a asseveração dramática de que "o cristianismo

é fundamentado na união viva do crente com a pessoa de Cristo; e esse grande fato está enfaticamente concentrado no mistério da ceia do Senhor". Indo contra o conceito da comunhão como simples memorial, Nevin apresentou um argumento pela "presença espiritual real". Deus, segundo o seu ensino, vem objetivamente para a igreja na ceia do Senhor, mas não materialmente. A ceia, por sua vez, deve tornar-se o foco da adoração, e a sua apresentação do Cristo Encarnado deve ser o centro da sua teologia.

Quando Philip Schaff chegou a Mercersburg, em 1844, proveniente da Universidade de Berlim, trouxe com ele um apreço pela nova filosofia idealista da Alemanha, bem como pela sua renovação eclesiástica. Seu trabalho inicial em Mercersburg conclamava os protestantes a terem uma gratidão maior pelo passado cristão. Em *The Principle of Protestantism* (1844) sugeriu, por exemplo, que a Reforma continha aquilo que havia de melhor no catolicismo medieval. E antegozava o dia em que os crentes reformados, luteranos e até mesmo finalmente os católicos pudessem formar uma união cristã. Tais opiniões levaram a acusações de heresia, das quais só conseguiu escapar com dificuldade.

A influência de Nevin e Schaff era fraca nas décadas de 1840 e 1850. Os protestantes norte-americanos não se sentiam à vontade com os imigrantes, nem com quem falasse uma palavra favorável a respeito de qualquer aspecto do catolicismo romano. Estavam totalmente dedicados ao reavivamentismo. Estavam ocupados fazendo planos para a cooperação internacional, e não viam com bons olhos a nova maneira de entender a história que era adotada em Mercersburg. E a filosofia dominante no protestantismo dos Estados Unidos, o realismo do senso comum tinha pouco lugar para as idéias desenvolvimentistas de Nevin e Schaff.

Os dois intrépidos de Mercersburg apenas conseguiram trabalhar em estreita cooperação mútua durante quase uma década. Nevin, depois de editar a *Mercersburg Review* de 1849 a 1853, aposentou-se por enfermidade e desilusão. Schaff afastou-se de Mercersburg em 1863 para aceitar cargos de professor nos Seminários de Andover e Union, onde participou ativamente da vida evangélica dos Estados Unidos. Nem por isso as obras dos homens de Mercersburg deixaram de permanecer como diretrizes para os cristãos que compartilham das suas convicções: que a Pessoa de Cristo é a chave do cristianismo; que a ceia do Senhor, entendida no sentido reformado clássico, é o segredo da vida contínua na igreja; e que o estudo do passado da igreja fornece a melhor perspectiva para aplicar no tempo presente a força que ela sempre teve.

M. A. NOLL

Veja também SCHAFF, PHILIP.

Bibliografia. J. H. Nichols, *Romanticism in American Theology: Nevin and Schaff at Mercersburg* e (ed.) *The Mercersburg Theology.*

TEOLOGIA MORAL. O equivalente católico romano daquilo que os protestantes costumam chamar de ética cristã. Na tradição católica, a teologia moral relaciona-se com a teologia dogmática e a filosofia moral, do mesmo modo que a ética cristã protestante se relaciona com a teologia sistemática e a ética filosófica. A teologia moral *geral* trata das questões amplas daquilo que, do ponto de vista da agência moral e da ação moral, significa viver como cristão. Suas perguntas tratam de métodos do discernimento moral, definições do bem e do mal, do certo e do errado, do pecado e da virtude, e do alvo ou fim da vida cristã. A teologia moral *especial* trata das questões específicas da vida, tais como a justiça, a sexualidade, falar a verdade e a santidade da vida.

Embora os cinco primeiros séculos da Igreja tenham fornecido orientação importante (acima de tudo nas obras de Agostinho) para o desenvolvimento da teologia moral católica, no século VI o crescimento da importância do sacramento da reconciliação foi ainda mais influente. Uma série de compêndios chamados livros penitenciais foi preparada para ajudar os sacerdotes confessores a determinarem a penitência apropriada para vários pecados. A despeito da grande realização de Bonaventura e Tomás de Aquino no século XIII, ao desenvolverem uma filosofia e teologia sistemáticas e unificadas, a tendência de tratar a moralidade como uma disciplina separada da dogmática foi continuada e confirmada pela Contra-Reforma, que enfatizou a conexão entre o ensino moral e a lei canônica.

Durante os séculos XVII e XVIII, nos debates a respeito do jansenismo e do significado exato da lei, Alfonso Liguori surgiu como o teólogo moral mais famoso e influente. Os manuais de Liguori anotavam as várias alternativas e propunham, então, um meio termo prudente e razoável para várias questões. A casuística no estilo desses manuais, que visavam primariamente o preparo dos sacerdotes para seu papel de confessores, continuaram sendo a abordagem dominante à teologia moral nos círculos católicos até ao século XX.

A renovação e a reforma da teologia moral católica que se tornou tão visível desde Vaticano II é a frutificação de teólogos morais como John Michael Sailor (1750-1832), João Batista Hirscher (1788-1865), Joseph Mausbach (1861-1931), Th. Steinbuchel (1888-1949), e dos contemporâneos Bernard Häring e Josef Fuchs. O novo espírito na teologia moral desde Vaticano II é apresentado por estudiosos como Fuchs, Häring, Charles Curran, Timothy O'Connell, Edward Schillebeeckx e Rudolf Schnackenburg.

Tradicionalmente, a teologia moral baseava-se na autoridade da razão, na lei natural, na lei canônica e na tradição e autoridade da Igreja Católica Romana e seu *magisterium*. Embora a Escritura sempre tenha sido reconhecida como a revelação divina, é somente na nova teologia moral católica que toda a forma da teologia moral, bem como seu conteúdo específico, foram agressivamente remodelados em relação à Escritura autorizada. A lei natural (ou a revelação geral) continua a ser importante, mas agora é suplementada pela atenção às ciências humanas e sociais. O provincianismo e o separatismo do passado cederam lugar para o contínuo diálogo ecumênico com os éticos protestantes. A preocupação tradicional com pecados específicos e o papel da orientação moral no confessionário foram subordinados às pesquisas mais amplas a respeito do significado total e positivo da vida cristã. O legalismo, o formalismo, o racionalismo e o tradicionalismo que antes caracterizavam a ética católica já não estão presentes de modo comparável com a situação anterior. Nunca houve perspectivas melhores e necessidade mais urgente de os católicos e os protestantes cooperarem numa base bíblica, considerando informações de toda a história da igreja e correspondendo aos enormes desafios de um mundo secular.

D. W. GILL

Veja também ÉTICA BÍBLICA; SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS.

Bibliografia. C. C. Curran, *New Perspectives in Moral Theology*; J. M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics*; B. Häring, *Free and Faithful in Christ*, 3 vols.; T. E. O'Connell, *Principles for a Catholic Morality*.

TEOLOGIA DA MORTE DE DEUS. Conhecida também como a teologia radical, essa teologia floresceu em meados da década de 1960. Como movimento teológico nunca atraiu muitos seguidores, não chegou a uma expressão unificada e saiu de cena de

modo tão rápido e dramático quanto surgiu. Há até mesmo uma falta de concordância quanto à identidade dos seus representantes principais. Alguns identificam dois deles, e outros, três ou quatro. Embora fosse pequeno, o movimento atraiu atenção por ter sido um sintoma espetacular da falência da teologia moderna, e por ter sido um fenômeno jornalístico. A própria declaração: "Deus está morto" foi feita sob medida para ser explorada jornalisticamente. Os representantes do movimento usaram artigos de revistas, livretos e meios de comunicação eletrônicos com eficácia.

Sua História. Esse movimento deu expressão a uma idéia que tinha sido incipiente na filosofia e na teologia ocidentais por algum tempo — a sugestão de que, na melhor das hipóteses, a realidade de um Deus transcendente não poderia ser conhecida e, na pior delas, não existia mesmo. O filósofo Kant e o teólogo Ritschl negaram que alguém pudesse ter um conhecimento teorético da existência de Deus. Hume e os empiristas, para todos os fins práticos, restringiam o conhecimento e a realidade ao mundo material conforme ele é percebido pelos cinco sentidos. Posto que não era possível averiguar de modo empírico a existência de Deus, dizia-se que a cosmovisão bíblica era mitológica e inaceitável à mente moderna. Os filósofos existencialistas ateus tais como Nietzsche, desesperavam-se até mesmo da possibilidade de empreender uma busca de Deus; foi o próprio Nietzsche quem cunhou a frase "Deus está morto" quase um século antes dos teólogos da morte de Deus.

Os teólogos dos meados do século XX, não associados com o movimento, também contribuíram para o contexto em que emergiu a teologia da morte de Deus. Rudolf Bultmann considerava mitológicos todos os elementos do mundo sobrenaturalista e teísta, e propôs que as Escrituras fossem demitizadas de modo que pudessem falar a sua mensagem à pessoa moderna. Paul Tillich, um anti-sobrenaturalista declarado, disse que a única declaração não-simbólica que se poderia dizer a respeito de Deus era que Ele é a própria existência. Ele está além da essência e da existência; por isso, argumentar que Deus existe é negá-lO. É mais apropriado dizer que Deus não existe. Na melhor das hipóteses, Tillich era um panteísta, mas seu pensamento chega à beira do ateísmo. Dietrich Bonhoeffer (quer tenha sido entendido corretamente, quer não) também contribuiu para formar o ambiente para essa opinião com algumas declarações fragmentárias porém atormentadoras conservadas em *Letters and Papers from Prison* ("Cartas e Papéis da Prisão"). Ele escreveu sobre o mundo e a humanidade "chegando à maioridade", do "cristianismo sem religião", do "mundo sem Deus", do livrar-se do "Deus das lacunas" e progredir tão bem como antes. Nem sempre há certeza quanto à intenção de Bonhoeffer, mas se não conseguiu fazer mais nada, pelo menos forneceu um vocabulário que os teólogos radicais posteriores podiam explorar.

Torna-se claro, portanto, que por mais assustadora que a idéia da morte de Deus tenha sido ao ser proclamada em meados da década de 1960, não representava um afastamento tão radical de idéias e vocábulos filosóficos e teológicos recentes quanto talvez parecesse superficialmente.

Sua Natureza. Que era, exatamente, a teologia da morte de Deus? As respostas são tão variadas quanto as pessoas que proclamaram o falecimento de Deus. Desde Nietzsche, os teólogos tinham ocasionalmente usado a frase "Deus está morto" para expressar o fato de que, para um número cada vez maior de pessoas na era moderna, Deus parece ser irreal. Mas a idéia da morte de Deus começou a receber um destaque especial em 1957, quando Gabriel Vahanian publicou um livro chamado *God Is Dead* ("Deus Está Morto"). Vahanian não ofereceu nenhuma expressão sistemática da teologia da morte de Deus. Ao invés disso, analisou aqueles elementos históricos que contribuíram para a aceitação do ateísmo pelas massas, mais como modo de vida do

que como uma teoria. O próprio Vahanian não acreditava que Deus estava morto. Mas insistia para que houvesse uma forma de cristianismo que reconhecesse a perda contemporânea de Deus e exercesse a sua influência através daquilo que sobrara. Outros proponentes da morte de Deus avaliaram da mesma forma a situação de Deus na cultura contemporânea, mas tiraram conclusões diferentes.

Thomas J. J. Altizer acreditava que Deus realmente tinha morrido. Mas Altizer freqüentemente falava em linguagem exagerada e dialética, ocasionalmente com fortes sugestões do misticismo oriental. Às vezes é difícil saber exatamente o que Altizer pretendia quando usava antíteses dialéticas tais como "Deus está morto, graças a Deus!" Mas parece que o verdadeiro sentido da crença de Altizer de que Deus morrera deva ser achado na sua crença na imanência de Deus. Dizer que Deus morreu é dizer que Ele deixou de existir como um ser transcendente e sobrenatural. Na verdade, Ele Se tornou plenamente imanente no mundo. O resultado é uma identidade essencial entre o humano e o divino. Deus morreu em Cristo nesse sentido, e o processo tem continuado repetidas vezes desde então. Altizer alega que a igreja tentou dar a Deus uma nova vida e colocá-lO de volta no céu mediante as suas doutrinas da ressurreição e da ascensão. Mas agora, as doutrinas tradicionais a respeito de Deus e de Cristo devem ser repudiadas porque o homem descobriu, depois de dezenove séculos, que Deus não existe. Os cristãos devem agora mesmo desejar a morte de Deus, mediante a qual o transcendente se torna imanente.

Para William Hamilton, a morte de Deus descreve o evento que muitos têm experimentado ao longo destes últimos cem anos. Já não aceitam a realidade de Deus nem a relevância da linguagem a respeito dEle. As explicações não-teístas foram substituídas pelas teístas. Essa tendência é irreversível, e todos devem conformar-se com a morte histórico-cultural de Deus. A morte de Deus deve ser afirmada e o mundo secular deve ser aceito por ser intelectualmente normativo e eticamente bom. De fato, Hamilton era otimista a respeito do mundo, porque era otimista a respeito daquilo que a humanidade poderia fazer e estava fazendo para solucionar os seus problemas.

Paul van Buren é geralmente associado à teologia da morte de Deus, embora ele pessoalmente tenha negado essa ligação. Mas sua negação parece hipócrita tendo-se em consideração o seu livro: *The Secular Meaning of the Gospel* ("O Sentido Secular do Evangelho") e seu artigo "Christian Education *Post Mortem Dei*". Naquele, aceita o empirismo e a posição de Bultmann no sentido de a cosmovisão da Bíblia ser mitológica e insustentável para as pessoas modernas. Neste, propõe uma abordagem à educação cristã que não pressuponha a existência de Deus, mas que "Deus morreu" e "já Se foi".

Van Buren ocupava-se com os aspectos lingüísticos da existência e da morte de Deus. Aceitava a premissa da filosofia analítica empírica de que o verdadeiro conhecimento e significado podem ser transmitidos somente por linguagem empiricamente averiguável. Esse é o princípio fundamental dos secularistas modernos, e a única opção viável nesta era. Se apenas a linguagem empiricamente averiguável é relevante, logo, toda a linguagem que se refira à realidade de Deus, ou a tome por certa, não tem significado, posto que não se pode averiguar a existência de Deus por nenhum dos cinco sentidos. O teísmo, a fé em Deus, não somente é intelectualmente insustentável, como também é destituído de significado. Em *The Secular Meaning of the Gospel*, van Buren procura reinterpretar a fé cristã sem fazer referência a Deus. Procura-se em vão no livro inteiro até mesmo um mínimo indício de que van Buren seja outra coisa senão um secularista que procura traduzir os valores éticos cristão segundo aquele mesmo jogo de linguagem. Há uma mudança notável, porém, no livro posterior de van Buren: *Discerning the Way* ("Discernindo o Caminho").

Em retrospecto, fica claro que não houve uma só teologia da morte de Deus, mas

várias teologias da morte de Deus. A verdadeira relevância delas foi que as teologias modernas, ao abrirem mão dos elementos essenciais da fé em Deus sustentada pelos cristãos, chegaram, logicamente, a coisas que são verdadeiras antiteologias. Quando as teologias da morte de Deus desapareceram do cenário, permaneceu o compromisso com o secularismo e ele se manifestou em outras formas de teologia secular no fim da década de 1960 e na década de 1970.

S. N. GUNDRY

Veja também SECULARISMO, HUMANISMO SECULAR; EXISTENCIALISMO; BONHOEFFER, DIETRICH; BULTMANN, RUDOLF; TILLICH, PAUL.

Bibliografia. T. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*; T. J. J. Altizer e W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*; S. N. Gundry e A. F. Johnson, eds., *Tensions in Contemporary Theology*; K. Hamilton, *God Is Dead: the Anatomy of a Slogan*; P. M. van Buren, "Christian Education *Post Mortem Dei,*" *RelEd* 60:4-10; G. Vahanian, *No Other God*.

TEOLOGIA NATURAL. Verdades a respeito de Deus que podem ser aprendidas das coisas criadas (a natureza, o homem, o mundo) somente através da razão. A importância da teologia natural para o pensamento cristão tem variado amplamente de uma época para outra, principalmente de acordo com o clima intelectual geral. Tornou-se, pela primeira vez, uma parte significativa do ensino cristão na Alta Idade Média, e passou a ser uma parte fixa do dogma católico romano em 1870, no Concílio Vaticano I. Sua Constituição Dogmática sobre a Fé Católica tornou em questão de fé a crença de que Deus Se revelou de duas maneiras, a natural e a sobrenatural, e que "Deus certamente pode ser conhecido [*certo cognosci*] a partir das coisas criadas, por meio da luz natural da razão humana". O Concílio procurou reafirmar, assim, contra os céticos secularizados do século XIX e especialmente contra os movimentos filosóficos desde Kant, que Deus realmente pode ser conhecido pela razão e que tais verdades filosóficas são uma forma legítima e verdadeira de teologia. Esse ensino foi um dos muitos fatores que estimularam o crescimento do neo-tomismo (Gilson, Maritain, etc.) no começo do século XX. Mas totalmente à parte da intenção original e da influência posterior desse ensino, a Igreja Católica agora tem um compromisso com a crença na existência de duas teologias.

Os filósofos antigos falavam em "teologia natural", isto é, a exposição filosófica sobre a natureza "divina" e essencial das coisas, distinguida da natureza acidental e transitória, bem como sobre as verdades filosóficas a respeito de Deus, diferentes das religiões nacionais e mitos religiosos. A Escritura, no entanto, dizia que o mundo foi criado no tempo e sustentada pelo seu Criador. A criação continua apontando para seu Criador (fato que os protestantes, posteriormente, chamaram de revelação geral), mas essa verdade é principalmente ensinada pela Escritura (ou seja, a revelação especial) e confirmada pela experiência, ao invés de ser deduzida apenas pela razão. Somente quando a noção judaico-cristã da "criação" é equiparada à noção filosófica grega da "natureza", algo que nunca foi feito diretamente pelos pais da igreja, quer latinos, quer gregos, é que se arma o palco para o desenvolvimento de uma "teologia natural".

O primeiro grande proponente de uma teologia natural que possa ser distinguida da teologia revelada foi Tomás de Aquino, que sintetizou a filosofia grega e o evangelho, e também deitou os fundamentos para as noções da "lei natural", o equivalente ético da teologia natural. Aquino definiu a teologia como uma "ciência" no sentido aristotélico, ou seja: um corpo definível de conhecimento com suas próprias origens, princípios,

métodos e conteúdo, e insistiu que, além das verdades derivadas do estudo das Escrituras, havia outro corpo de verdades (compatíveis) baseadas na aplicação da razão ao mundo criado. Apoiou essa idéia, como quase todos os católicos têm feito, com uma referência a Rm 1.20-21, e com as realizações de filósofos pagãos, especialmente Aristóteles. Tais verdades incluíam especialmente a existência de Deus, que Aquino expôs em cinco provas famosas no começo da sua *Summa* (todas elas eram, essencialmente, argumentos a favor de uma Causa Ulterior) e os atributos (eternidade, invisibilidade, etc.) que descreviam a natureza de Deus. Todos estes passaram, então, a ser complementados e enriquecidos pelas verdades sobrenaturais reveladas, tais como a trindade de Pessoas na Deidade e na encarnação de Deus em Jesus.

Quase todos os estudiosos católicos da teologia natural têm desenvolvido, refinado ou modificado a posição originalmente articulada por Tomás. Em primeiro lugar, na prática da teologia natural, não pretendem que a razão substitua a fé nem que a dissertação filosófica substitua a graça de Deus revelada em Cristo. A fé e a graça permanecem primárias para todos os crentes, mas a teologia natural oferece a oportunidade de estabelecer certas verdades por meios comuns a todas as pessoas. Em segundo lugar, aquelas verdades não são usadas como "bases" ou "fundamentos" para verdades reveladas adicionais. Se, porém, essas verdades forem comprovadas, será considerado "razoável" também aceitar verdades reveladas. E assim, os católicos realmente se dispõem a ver uma continuidade entre a teologia natural — aquilo que se sabe a respeito de Deus à luz da razão natural, e a teologia revelada — aquilo que se sabe à luz da fé.

Os reformadores protestantes objetavam quanto ao impacto da filosofia sobre a teologia e insistiam numa volta às Escrituras. Tinham por certo que todos os homens possuíam algum conhecimento implícito da existência de Deus (o "senso de divindade" de Calvino), mas o declaravam inútil à parte da revelação da vontade e da graça de Deus em Jesus Cristo. Vários documentos confessionais antigos (*e.g.*, a Confissão de Fé de Westminster e a Confissão Belga) realmente falam na revelação de Deus na natureza (ainda citando Rm 1.20-21), mas esta revelação não é plenamente compreensível à parte das Escrituras. Os protestantes ortodoxos geralmente têm levantado três objeções principais contra a teologia natural. Em primeiro lugar, falta-lhe base bíblica. Lidos no seu contexto, os capítulos 1 e 2 de Romanos ensinam que o conhecimento natural de Deus que os pagãos possuem é distorcido e só contribui para a condenação deles, e de modo algum para a dedução razoável de verdades teológicas. Em segundo lugar, e talvez mais importante, a teologia natural efetivamente isenta o raciocínio humano da queda e dos efeitos do pecado original. O raciocínio do homem agora está tão perverso quanto qualquer uma das suas outras faculdades e, portanto, não é capaz, à parte da intervenção graciosa de Deus, de achar o caminho de volta para Deus e conhecê-IO corretamente. Essa consideração, que envolve pontos de vista antropológicos bem diferentes, continuará, sem dúvida, a fazer divisão entre os protestantes e os católicos. Em terceiro lugar, mesmo admitindo algum conhecimento de Deus conseguido pelos filósofos pagãos (Sua existência, Sua invisibilidade, Sua onipotência, etc.), os protestantes objetam que tal conhecimento é totalmente abstrato e sem valor. Esse Ser Supremo pouco tem em comum com o Deus do julgamento e da misericórdia, da retidão e do amor, revelado na totalidade das Escrituras e de modo preeminente em Jesus Cristo. Quando os protestantes conservam as descrições dos atributos de Deus, conforme freqüentemente têm feito no início das teologias formais, defendem-nas e ilustram-nas com as Escrituras, e não com dissertações filosóficas.

Nos tempos modernos, o impacto do Iluminismo levou os pensadores católicos

e protestantes a reduzirem os elementos milagrosos e sobrenaturais e a construir uma "teologia natural" que seja aberta diante da razão e comum a todos os homens. Kant rejeitava todas as provas da existência de Deus e procurava colocar a religião "dentro dos limites da razão". Essa forma mais liberal de teologia natural tornou-se muito comum nos séculos XVIII e XIX; as famosas Preleções "Gifford", por exemplo, pretendem promover a "Teologia Natural". O realismo escocês do senso comum talvez represente um esforço sem paralelo de harmonizar a filosofia com o cristianismo razoavelmente ortodoxo, mas, de modo geral, a graça milagrosa de Deus desapareceu dessas formas de teologia. No século XX, os chamados teólogos dialéticos levantaram-se vigorosamente contra as teologias que atenuavam a intervenção radical de Deus por meio de Jesus Cristo e da Sua Palavra. Karl Barth, em especial, via semelhante religião natural como a grande inimiga da fé verdadeira, e rejeitava a "analogia do ser" católica como um pulo injustificável (e não uma dedução) da Criação para o Criador. Vários outros por sua vez, especialmente Emil Brunner, objetavam que a ênfase exclusiva que Barth dava a Cristo e à Palavra negava a realidade da "revelação especial" que Deus ofereceu a respeito de Si mesmo na criação e especialmente nas criaturas humanas, que levam a Sua imagem, algo atestado nas Escrituras.

Recentemente, a teologia natural recebeu comparativamente pouca atenção a não ser da parte de uns poucos filósofos católicos. Certo desenvolvimento interessante e correlato ocorreu no campo da história das religiões. Alguns desses historiadores (especialmente G. van der Leeuw e M. Eliade) descobriram padrões de crença e prática religiosas (um Deus Altíssimo, uma queda de uma Idade de Ouro no passado, vários temas de salvação, etc.) que não perfazem uma teologia natural no sentido tradicional, mas que, segundo acreditam, podem oferecer um prolegômeno interessante ao estudo da teologia cristã.

J. VAN ENGEN

Veja também TOMÁS DE AQUINO; NEOTOMISMO; REVELAÇÃO GERAL.

Bibliografia. *LTK*, VII, 811-17; *RGG*, IV, 1322-29; *NCE*, XIV, 61-64; M. Holloway, *An Introduction to Natural Theology*; G. Berkouwer, *General Revelation*; R. McInerny e A. Plantinga in the *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1981.

TEOLOGIA NEGRA. A definição proposta por James Cone necessita olhar a teologia negra em conjunto com a história dos negros e o poder negro. "A história dos negros está recuperando um passado deliberadamente destruído pelos senhores dos escravos, é uma tentativa de recuperar antigos símbolos de sobrevivência e criar símbolos novos. O poder negro é uma tentativa de moldar nossa existência econômica, política e social atual de acordo com aquelas ações que destruam o poderio que o opressor tem sobre a carne negra. A teologia negra coloca as nossas ações *passadas* e *presentes* pela libertação negra num contexto teológico, e procura destruir deuses estrangeiros e criar estruturas de valores de acordo com o Deus da liberdade negra" ("Teologia Negra e Libertação Negra", p. 1085). Embora haja muitas correntes na disciplina moderna da teologia negra, a maioria dos proponentes afirma o argumento de Cone de que suas tarefas essenciais são: formar uma nova compreensão da dignidade negra entre os negros, e opor-se ao racismo branco, eliminando-o por fim. A maioria dos porta-vozes também analisam a situação dos negros à luz da revelação de Deus em Jesus Cristo, e procuram demonstrar o caráter bíblico das conclusões resultantes.

Sendo assim, a teologia negra é teologia engajada, que tem um compromisso com

a melhoria da condição dos negros e que está travando uma batalha consciente contra o racismo branco. Este último é regularmente considerado uma religião, recebendo nomes variados: "religião branca", "whitianity" e "cristianismo" (em contraste com o cristianismo verdadeiro). As pesquisas históricas de G. S. Wilmore indicam que desde os primórdios dos negros na América do Norte, distorções deliberadas do cristianismo foram perpetradas de tal modo que o cristianismo não alterasse o relacionamento existente entre o senhor e o escravo mas, pelo contrário, sancionasse a situação existente. O antropólogo branco, J. Oliver Buswell, III, documenta interpretações errôneas mediante as quais a escravidão e discriminações subseqüentes de todos os tipos eram justificadas.

Fundamento Lógico. A partir do princípio geralmente aceito de que o Deus de Israel e a igreja agem na história para concretizar a salvação dos homens e das mulheres, os teólogos negros argumentam que considerar que a salvação tem uma conotação exclusivamente "espiritual" é truncar irresponsavelmente o seu significado; pelo contrário, dimensões econômicas, políticas e sociais também são inerentes ao conceito. A atenção é dirigida para o evento do Êxodo, onde essas dimensões estão em nítida evidência. Conclui-se que a eleição que Deus fez do Seu povo e a libertação desse povo de uma variedade de condições de escravidão estão inextricavelmente relacionadas entre si. Uma conclusão adicional é que Deus não é neutro; pelo contrário, Cone cita a dedução de Karl Barth: "Nos relacionamentos e nos eventos na vida do Seu povo, Deus sempre faz Sua tomada de posição incondicional e apaixonada neste lado: contra aqueles que já desfrutam de direitos e privilégios, e a favor daqueles que são privados de tais coisas, que lhe são negadas" (*Black Theology and Black Power* — "Teologia Negra e Poder Negro", p. 45; cf. a referência a Sl 10.14; 72.12).

No que diz respeito à matéria no NT, argumenta-se a favor da identificação deliberada de Jesus com as mesmas categorias de indivíduos, baseada tanto nas acusações dos Seus inimigos (Mt 11.19) quanto nos Seus próprios ensinos. Lc 4.18-19 funciona como o texto primário da teologia negra (e da maioria das teologias da libertação), porque é aqui que se percebe que a obra de Jesus é essencialmente libertadora.

Considera-se, portanto, que os dois Testamentos confirmam que o reconhecimento da atividade libertadora de Deus é parte integrante do entendimento do modo como Ele lida com Seu povo. Cone e outros concluem, então, que tendo em vista esse compromisso inconfundível com os povos e os oprimidos, pode-se tomar por certo que, no século XX, a identificação radical de Cristo seria com os negros, porque assim como a identificação com Israel falava claramente que Deus tomava partido dos fracos e oprimidos no mundo antigo, também a identificação com os negros seria o símbolo mais eficaz e de mais fácil discernimento a ser escolhido dentro da sociedade norte-americana contemporânea. Segue-se que a obediência a Deus no presente exige dos cristãos uma identificação semelhante com os pobres e os oprimidos, ou seja: com a raça negra. Cone, conseqüentemente, define a heresia como "qualquer atividade ou ensino que negue o senhorio de Cristo, ou qualquer palavra que se recuse a reconhecer Sua presença libertadora na luta em prol da liberdade. A heresia é a recusa de falar a verdade à luz dAquele que é a Verdade" (*God of the Oppressed* — "O Deus dos Oprimidos", p. 36).

Sua Origem. A data da origem da teologia negra e o nome do seu fundador são debatidos vigorosamente. Entre seus contemporâneos, James Cone é *primus inter pares* devido ao número das suas publicações e, de modo mais importante, porque contêm formulações quase normativas da disciplina. Nem todos, porém, lhe outorgariam a condição de originador. William Jones, por exemplo, que observa que o

modo de se identificar o fundador tem implicações inconfundíveis para a maneira de se definir a teologia negra, recomenda a adoção de 1964, o ano da publicação de *Black Religion* ("Religião Negra"), como uma data inicial conveniente, e, por implicação, Joseph Washington — autor do livro — como o fundador. Com a presença do adjetivo "negro" no título do livro, Washington satisfaz o critério de Jones de indicar "um esforço consciente de expressar (sua) posição numa oposição resoluta ao seu complemento, uma teologia alegadamente branca... a condição prévia para o empreendimento da teologia negra é a conclusão prévia de que existe uma teologia branca não abertamente confessada" ("Visando uma Avaliação Interina da Teologia Negra", p. 514).

Na opinião do presente escritor, James Cone realmente deve ser considerado o originador da expressão contemporânea da teologia negra. Uma série de fatores combinaram-se para inspirá-lo e para criar um contexto de receptividade para seu programa teológico. Elementos significantes foram o colapso do colonialismo e a ascensão do Terceiro Mundo; o impacto que a comunidade negra recebeu dos soldados negros que voltavam, no fim da Segunda Guerra Mundial, com cada vez menos disposição de aceitarem discriminação racial contra eles; e a influência do movimento Muçulmano Negro que enfatizava o orgulho negro. Cone sustenta ainda que essa inversão crucial de atitude pode também ser explicada em termos da filosofia existencialista, *i.e.*, que a reação dos negros diante do absurdo da negação da igualdade numa nação que alegava ser democrática seria rejeitar aquela negação e começar a lutar pela liberdade negra. A culminação e o resumo desses aspectos é o poder negro, uma condição prévia necessária para a emergência da teologia negra.

Os conceitos centrais da teologia negra, no entanto, já há muito tempo foram articulados por uma multidão de testemunhas, sendo que entre elas está Marcus Garvey, ativo e muito influente no período de 1916-27 como defensor do orgulho e autodeterminação negra, do capitalismo e desenvolvimento econômico negros, de uma igreja negra e de um Cristo negro; Nat Turner, líder de uma rebelião de escravos em 1828, honrado por Cone e outros, não pelo seu levante sangrento, mas pela sua percepção de Deus como libertador (não muito diferente dos místicos religiosos que chefiavam as revoltas dos camponeses na Europa medieval); outros líderes religiosos negros anônimos que, inspirados por percepções que nunca estiveram completamente ausentes da comunidade negra no curso de todas as suas gerações, mantiveram viva a mensagem da libertação que agora está sendo novamente declarada.

A Teologia Negra em Diálogo. Um debate externo no qual os teólogos negros estão envolvidos é: A teologia negra é teologia *bona fide*? Quer seja movido por intenções benignas, quer por intenções maliciosas, quem faz a pergunta, geralmente um cristão branco, e o negro que quer responder a ele, têm dificuldades para estabelecer critérios de avaliação mutuamente aceitáveis para essa disciplina que incorpora, em muitos aspectos, um ataque contra a posição teológica do homem branco.

Uma troca de opiniões igualmente viva, e com um potencial para benefício mútuo está em andamento entre os teólogos negros e os representantes da teologia da esperança. O diálogo interno é igualmente extenso. Em *Liberation and Reconciliation: A Black Theology* ("Libertação e Reconciliação: Uma Teologia Negra"), J. Deotis Roberts, embora tenha um compromisso sem meios-termos com a libertação para o povo negro, insiste que a teologia negra, para permanecer sendo cristã, também "deve falar da reconciliação que reúne os negros, e da reconciliação que reúne os negros com os brancos" (p. 152). Agir de outra forma seria passar, talvez inconscientemente, da teologia cristã negra para "a rebelião do Poder Negro". Outro crítico, Major Jones, detecta em Cone e outros uma tendência em direção à "justificação teológica para

opiniões semelhantes ao racismo negro". No desenvolvimento da sua própria posição, Jones reconhece que deve muita coisa à não-violência de Martin Luther King Jr.

Outros porta-vozes, focalizando o método teológico de Cone, lançam dúvidas especialmente sobre sua dependência da teologia abstrata alemã, e concluem que "lingüística e conceptualmente [seu programa indica o recuo] do alvo cultural e simbólico da sua razão de ser, a experiência negra" (crítica literária de *God of the Opressed,* feita por Hycel B. Taylor em *Union Seminary Quarterly Review,* verão de 1976).

William Jones, da Universidade de Yale, critica não somente Cone, como também Albert Cleague, Major Jones, Deotis Roberts e Joseph Washington, dizendo que lhes falta teodicéia, individual e coletivamente, que na opinião dele é a questão central tanto para os negros como para os judeus. Declara, por exemplo, que "dada a descrição feita por Washington da soberania de Deus sobre a história humana, e da Sua atividade dentro dela, a malevolência de Deus para com os negros parece ser a explicação mais provável do sofrimento dos negros" (*Is God a White Racist?* – "Deus é um Racista Branco?", p. 79). Jones, sustentando que as tentativas dos teólogos negros principais de conciliar a experiência da opressão com a premissa da benevolência de Deus, reconstroi a teologia negra para fornecer um novo alicerce, chamado por ele o teísmo humanocêntrico, como alternativa para o teísmo centralizado na benevolência que subjaz a obra dos outros. A posição de Jones procura reconhecer a qualidade última funcional do homem, transferindo-lhe "áreas de controle e algumas das funções primárias que as tradições teológicas anteriores reservavam exclusivamente para Deus" (p. 187). Pode-se supor que poucos teólogos negros resolverão confiar na perspectiva fundamentalmente humanista de Jones.

Numa crítica literária pormenorizada da obra inicial de Cone (*Union Seminary Quarterly Review*, verão de 1970), Cain Felder, erudito de Howard, reconhece as contribuições significantes de Cone à teologia negra. Em certa altura, Felder nota sua atitude equivocada para com a violência como uma opção na luta pela libertação. Essa posição moderada é desconsiderada por Felder, à luz do exemplo de Jesus que, segundo sustenta, era um zelote do século I (conceito negado pela maioria dos estudiosos do NT). Felder acrescenta que a violência deve ser esposada por causa do "número crescente de negros desiludidos que acreditam que a América do Norte branca está fora da possibilidade da salvação, e que deve, juntamente com a sua igreja, ser destruída agora".

Avaliação. A teologia negra é considerada um dos poucos movimentos teológicos norte-americanos autenticamente nativos. No futuro, ela passará por revisões adicionais como resultado do diálogo interno contínuo e das pesquisas perpétuas em áreas tais como suas raízes africanas. O confronto com os adversários também terá um impacto sobre ela. A alteração também virá através do diálogo com outros movimentos de libertação (a teologia feminista, a teologia da libertação latino-americana, a teologia africana), que depois de terem recebido inspiração e estratégia da teologia negra, agora, por sua vez, influenciam a esta a partir das suas respectivas posições.

O potencial para o bem da igreja inteira está presente, se ela compartilhar desse diálogo. "Se a maior parte da Bíblia foi escrita por aqueles que, na sua própria situação social, eram os fracos e os oprimidos, se esta era a perspectiva deles acerca da atividade de Deus que nos é oferecida pelas Escrituras, então, com certeza, uma interpretação mais exata da palavra bíblica poderá ser obtida por aqueles que ocupam um lugar paralelo em nossa sociedade do que por aqueles que detêm o poder" (J. e C. González: *Pregação da Libertação*, p. 16). Todos os partidos talvez descubram que "o Senhor tem ainda mais luz e verdade para desvendar através da Sua Palavra santa".

É concebível que a teologia negra sirva como um catalisador importante para conduzir esse diálogo mais amplo (note a investigação que B. Reist faz de uma mútua receptividade em *Theology in Red, White, and Black* – "A Teologia em Vermelho, Branco e Preto").

O enfoque primário da teologia negra continua sendo, porém, uma mensagem de libertação apoiada na Bíblia. Embora reconheça que os negros, e não somente os brancos, sejam pecadores, no contexto social atual são especificamente os brancos que devem ser conclamados a um arrependimento que não somente importará em abrir mão da intolerância racial mas que também resultará numa identificação com a raça negra. E nas palavras de Cone: "Ser negro nos Estados Unidos tem muito pouca relação com a cor da pele. Ser negro significa que seu coração, sua alma, sua mente e seu corpo estão onde estão os deserdados" (*Black Theology and Black Power*, p. 151).

V. CRUZ

Bibliografia. J. O. Buswell, III, *Slavery, Segregation and Scripture*; J. Cone, *Black Theology and Black Power, God of the Oppressed* e "Black Theology and Black Liberation," *CCen*, Set. 16, 1970; J. e C. González, *Liberation Preaching*; M. Jones, *Black Awareness: A Theology of Hope*; W. Jones, *Is God a White Racist?* e "Toward an Interim Assessment of Black Theology," *CCen*, Maio 3, 1972; B. Reist, *Theology in Red, White, and Black*; J. D. Roberts, *Liberation and Reconciliation*; J. Washington, *Black Religion*; G. S. Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism*; G. S. Wilmore e J. Cone, eds., *Black Theology, A Documentary History 1966-1979;* C. Smalley e R. Behan, *What Color Is Your God?* T. Skinner, *How Black Is the Gospel?* W. H. Bentley, *The Relevance of a Black Evangelical Theology for American Theology*; A. Evans, *Biblical Theology and the Black Experience.*

TEOLOGIA DE NEW HAVEN. Uma etapa tardia da teologia da Nova Inglaterra, que tivera suas origens nos esforços de Jonathan Edwards para defender a realidade espiritual do primeiro Grande Despertamento (c. 1740). Foi, também, uma teologia desenvolvida para as necessidades do Segundo Grande Despertamento (c. 1795-1830). Serviu, portanto, como uma ponte de ligação entre o calvinismo que dominava o cristianismo norte-americano no século XVIII e a teologia mais arminiana que passou a prevalecer no século XIX.

Timothy Dwight, neto de Jonathan Edwards e presidente da Faculdade de Yale entre 1795 e 1817, deitou os alicerces da teologia de New Haven. O empenho de Dwight a favor do reavivamento levou-o a dar mais ênfase às capacidades naturais dos indivíduos para aceitarem o evangelho do que o fez Edwards. Seus esforços para fornecer uma defesa racional do cristianismo levaram-no a ressaltar seu caráter razoável mais do que o senso de maravilha que tinha sido tão importante para Edwards.

O melhor aluno de Dwight, Nathaniel William Taylor, levou a teologia de New Haven à sua maturidade. Taylor foi o primeiro catedrático na nova Escola de Teologia de Yale, para onde foi depois de um pastorado bem-sucedido em New Haven. Taylor se considerava herdeiro da tradição de Jonathan Edwards, especialmente porque combatia a maré do unitarismo que crescia na Nova Inglaterra. Sua teologia, porém, afastava-se de Edwards, mormente nas suas crenças a respeito da natureza humana. Especialmente, argumentava, com uma frase famosa, que as pessoas sempre tinham um "poder ao contrário" ao serem confrontadas com a escolha a favor de Deus. Argumentava, também – da mesma maneira que o filho de Edwards, Jonathan Edwards Jr., tinha sugerido – que a pecaminosidade humana surgia dos atos pecaminosos, e não de uma natureza pecaminosa herdada de Adão. Todas as pessoas realmente pecavam, Taylor acreditava, mas não como resultado da ação de Deus ao

predeterminar a natureza humana. Mais do que os demais herdeiros de Edwards, Taylor também aceitava a filosofia escocesa do senso comum que dava muito valor à liberdade humana inata e ao poder dos indivíduos de determinarem seu próprio destino.

A teologia de New Haven foi um motor impulsionador poderoso para o reavivamento e a reforma na primeira metade do século XIX, principalmente através do trabalho do companheiro de Taylor em Yale, Lyman Beecher. Este, com colegas de mentalidade semelhante, empregava os princípios da teologia de New Haven para promover a reforma moral, para estabelecer missões e institutos educacionais, e para conquistar a Fronteira para o cristianismo. A teologia de New Haven surgiu do calvinismo distintivo da Nova Inglaterra, mas veio a representar — juntamente com os metodistas, os Discípulos e alguns batistas — uma contribuição para a teologia arminiana em geral que dominava o pensamento cristão norte-americano no século XIX.

M. A. NOLL

Veja também TEOLOGIA DA NOVA INGLATERRA; DWIGHT, TIMOTHY; TAYLOR, NATHANIEL WILLIAM; GRANDES DESPERTAMENTOS, OS.

Bibliografia. S. E. Mead, *Nathaniel William Taylor, 1786-1858*; F. H. Foster, *A Genetic History of the New England Theology*; J. Haroutunian, *Piety Versus Moralism: The Passing of the New England Theology.*

TEOLOGIA DA NOVA ESCOLA. O presbiterianismo da Nova Escola representava a corrente principal do cristianismo evangélico nas décadas centrais do século XIX. Sua teologia calvinista modificada, seu entusiasmo pelo reavivamentismo, pela reforma moral e pela cooperação interdenominacional eram suas características mais notáveis.

A teologia da Nova Escola tinha suas raízes remotas no calvinismo de Jonathan Edwards, mas sua antecessora imediata foi a teologia de New Haven, de Nathaniel Taylor, que propunha uma teologia de governo moral. Sintetiza elementos morais da filosofia escocesa do senso comum com reinterpretações do calvinismo tradicional, até construir um alicerce semi-pelagiano para o reavivamentismo. Ao negar a imputação do pecado de Adão, e ao alegar que o homem irregenerado pode corresponder a apelos morais, especialmente a morte de Cristo, Taylor argumentava que os homens não precisavam esperar passivamente até que o Espírito Santo os redimisse. Seus pontos de vista refletiam uma longa tradição norte-americana da fé na liberdade humana.

Enquanto os líderes da Velha Escola atacavam sem rodeios a teologia de Taylor, os reavivamentistas e ministros tais como Charles G. Finney, Lyman Beecher e Albert Barnes a popularizaram. Finney usou a teologia de Taylor para redefinir os reavivamentos como obras que o homem pode realizar com o uso de meios providenciados por Deus. Com essa base teológica, introduziu suas famosas "novas medidas", tais como chamar seus ouvintes de "pecadores" e convidá-los a sentar-se no "banco dos espiritualmente interessados" enquanto pensavam em converter-se a Cristo.

Um cisma dividiu as duas escolas de presbiterianos em 1837, quando uma maioria da Velha Escola expulsou os membros da Nova Escola por tolerarem erros teológicos. As diferenças em relação a um plano de união com os congregacionais e à escravidão desempenharam um papel secundário. Os que foram expulsos publicaram a Declaração de Auburn, que negava dezesseis acusações levantadas pela Velha Escola. A Declaração afirmou um conceito mais fraco da imputação — o ato pecaminoso de Adão não foi imputado contra todos os homens, mas todos os homens depois de Adão eram pecadores — apoiou a expiação vicária feita por Cristo, e asseverou que a obra

do Espírito Santo, e não a escolha humana, era a base da regeneração. Foi um meio-termo entre a teologia da Nova Inglaterra e a Confissão de Fé de Westminster.

Esse calvinismo modificado foi usado para apoiar o ativismo na vida social norte-americana. As sociedades voluntárias que consistiam de membros de várias denominações realizavam atividades missionárias e combatiam os males sociais. Essas cruzadas construtivas, nas quais os presbiterianos da Nova Escola desempenhavam um papel de liderança, foram inspiradas pelas expectativas pós-milenistas de progresso.

Nas décadas depois de 1840, a teologia da Nova Escola tornou-se mais conservadora. Seus proponentes criticavam amplamente o perfeccionismo de Finney. Atacavam o darwinismo, a crítica bíblica daqueles tempos, e a filosofia e teologia alemãs. Henry B. Smith do Seminário Teológico de Union emergiu como o porta-voz principal. Sua defesa da teologia sistemática e da infalibilidade da Bíblia, e sua percepção de que os membros da Nova Escola haviam se tornado mais ortodoxos tiveram influência na reunificação da Igreja Presbiteriana em 1869.

W. A. HOFFECKER

Veja também TEOLOGIA DA VELHA ESCOLA; TEOLOGIA DE NEW HAVEN; DECLARAÇÃO DE AUBURN; FINNEY, CHARLES GRANDISON; BARNES, ALBERT.

Bibliografia. A. Barnes, *Notes on the Epistle to the Romans*; C. G. Finney, *Lectures on Revivals of Religion*; G. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience*; T. L. Smith, *Revivalism and Social Reform*; N. W. Taylor, *Lectures on the Moral Government of God.*

TEOLOGIA DA NOVA INGLATERRA. Nome dado a uma tradição teológica que teve sua origem na obra de Jonathan Edwards (1703-1758) e que continuou por boa parte do século XIX. Essa tradição não foi unificada por um conjunto de crenças em comum, porque, na realidade, os herdeiros de Edwards no século XIX inverteram as convicções dele em muitos aspectos importantes. Tinha unidade até certo ponto, no seu fascínio por questões em comum, inclusive o livre arbítrio humano, a moralidade da justiça divina e o problema da causalidade por trás do aparecimento do pecado.

Jonathan Edwards. Os esforços teológicos de Edwards brotaram das suas tentativas de explicar e defender o Grande Despertamento nas colônias como uma obra genuína de Deus. Nesse processo, também forneceu uma interpretação do calvinismo que afetou a vida religiosa norte-americana por mais de um século.

O tratamento de Edwards em *Freedom of the Will* ("A Liberdade da Vontade" — 1754) apresentou idéias agostinianas e calvinistas sobre as naturezas do homem e da salvação em uma nova e poderosa forma. Seu argumento básico era que a "vontade" não é uma entidade, mas uma expressão do motivo mais forte no caráter de uma pessoa. Sustentou o argumento principal dessa obra ao publicar *Original Sin* ("O Pecado Original" — 1758), onde dizia que a totalidade da humanidade estava presente em Adão quando este pecou. Conseqüentemente, todas as pessoas compartilham do caráter pecaminoso e da culpa que Adão trouxe sobre si.

Anteriormente, em 1746, Edwards explorara o lado prático da teologia em *Religious Affections* ("Emoções Religiosas"). Nessa obra, argumentou que o cristianismo genuíno não é revelado pela quantidade nem pela intensidade das emoções religiosas. Pelo contrário, a fé verdadeira é manifesta onde um coração é transformado para amar a Deus e buscar o Seu beneplácito. Depois da morte de Edwards, seus amigos publicaram *The Nature of True Virtue* ("A Natureza da Verdadeira

Virtude" — 1765), que definiu a vida virtuosa como "o amor à Existência em geral". Com isso, queria dizer que a bondade genuína caracterizava aquelas ações que honravam a Deus como a Existência mais pura, e às demais pessoas como existências derivadas, feitas à imagem de Deus.

Jonathan Edwards estava dominado pela majestade e pelo esplendor do divino. Os temas principais da sua teologia eram a grandeza e a glória de Deus, a total dependência que a humanidade pecaminosa tem de Deus para receber a salvação, e a beleza sobrenatural da vida de santidade. Edwards não somente foi um crente fervoroso como também foi um gênio teológico sem igual na história dos Estados Unidos. Não é, portanto, de admirar que aqueles que o sucederam não tenham tido sucesso em manter a totalidade da sua teologia. O que eles mantiveram de fato foi seu fervor reavivamentista, seu empenho no despertamento e sua alta seriedade moral.

A Nova Divindade. A fase seguinte da teologia da Nova Inglaterra foi conhecida como "a nova divindade". Seus proponentes principais foram Joseph Bellamy (1719-90) e Samuel Hopkins (1721-1803), ministros da Nova Inglaterra que tinham estudado com Edwards e que tinham sido seus amigos mais íntimos. De modo semelhante a Edwards, Bellamy defendia a soberania de Deus na redenção, contra a idéia de que a humanidade pudesse salvar-se a si mesma. Além disso, desenvolveu as convicções de Edwards no sentido de as igrejas não deverem admitir como membros aqueles que não pudessem testificar uma experiência pessoal da graça de Deus. Hopkins estendeu a discussão de Edwars acerca da virtude, até formar um sistema ético completo. Usava a expressão "benevolência desinteressada" para formar diretrizes de ética prática. A partir desse conceito, Hopkins desenvolveu oposição vigorosa à escravidão como uma instituição que tratava as pessoas de uma maneira que não era apropriada ao seu caráter de portadores da imagem de Deus. Hopkins também sustentava um senso agudo da soberania de Deus ao insistir que as pessoas deviam até mesmo estarem dispostas "a serem condenadas eternamente para a glória de Deus".

Com Bellamy e Hopkins ocorreram também as primeiras modificações das idéias de Edwards. Bellamy propôs um conceito "governamental" da expiação, a idéia de que o senso divino do certo e do errado exigiu o sacrifício de Cristo. Edwards, ao contrário, sustentara o conceito tradicional de que a morte de Cristo era necessária para remover a ira divina contra o pecado. Hopkins, também em contraste com Edwards, estava mais preocupado com os princípios eternos do dever, da bondade e da justiça do que com o confronto pessoal entre o humano e o divino. Achava que um teólogo calvinista podia e devia demonstrar como o pecado resultou em vantagem global para o universo. Sustentava que a natureza humana pecaminosa surgiu como produto dos atos pecaminosos que todas as pessoas cometem, e não tanto como resultado direto da culpa de Adão. E Hopkins falava dos deveres cristãos mais como necessidades legais para o crente do que como o transbordar natural de um coração transformado.

O Século XIX. As modificações feitas na teologia da Nova Inglaterra por Hopkins e Bellamy eram sutis. Seus sucessores avançaram mais obviamente além dos ensinos de Edwards. Timothy Dwight (1752-1817), neto de Edwards e presidente da Faculdade de Yale, tinha uma visão mais ampla das capacidades humanas na salvação, e dava mais ênfase à natureza razoável da fé cristã. Jonathan Edwards, Jr. (1745-1801), que estudara com Joseph Bellamy, estendeu a idéia que este tinha de uma expiação governamental, e também enfatizou mais fortemente a Lei de Deus para a vida cristã. Tanto ele como Dwight levaram adiante a tendência geral de considerar o pecado mais como um acúmulo de ações do que primariamente um estado de existência que produzisse más ações.

Quando o melhor aluno de Timothy Dwight, Nathaniel W. Taylor (1786-1858),

assumiu a posição deste como catedrático de teologia na Escola de Divindades de Yale em 1822, já tinha sido marcante o afastamento das convicções específicas de Edwards. A teologia de New Haven, de Taylor, inverteu o ensino de Edwards no tocante à liberdade da vontade, defendendo um poder natural do livre arbítrio. E levou ao ponto culminante o ensino de que o pecado se acha no exercício das ações pecaminosas e não na existência de uma condição subjacente.

A influência da teologia da Nova Inglaterra continuou forte durante todo o século XIX. Estabeleceu a nota tônica para os debates teológicos na Nova Inglaterra e para boa parte do restante dos Estados Unidos. Suas perguntas dominavam a reflexão teológica em Yale até os meados do século XIX, e no Seminário de Andover por mais tempo ainda. Andover, fundado em 1808 por congregacionalistas trinitarianos, reunira os "calvinistas moderados" com os seguidores mais rígidos de Samuel Hopkins. Seu último grande teólogo, que conscientemente e deliberadamente se considerava herdeiro de Edwards, foi Edwards Amasa Park (1809-1900). Park representava uma reação moderada à teologia de Taylor quando defendia mais fortemente a doutrina da soberania de Deus na salvação. Apesar disso, Park também aceitava uma ampla variedade de pressuposições do século XIX, quanto às capacidades da natureza humana, o que distanciou seu pensamento de Edwards. Park revelou-se por demais liberal para os defensores do calvinismo no século XIX no Seminário Presbiteriano de Princeton que atacaram suas idéias, dizendo que eram uma traição do calvinismo em troca do espírito otimista da época. Os calvinistas de Princeton, que também atacavam Taylor e seus colegas que compartilhavam das opiniões deste por se desviarem do calvinismo podiam respeitar Edwards, mas não conseguiam entender seu senso da beleza sobrepujante de Deus.

A teologia da Nova Inglaterra era, na sua melhor forma, uma exposição teológica rigorosa. Esta força às vezes se tornava fraqueza quando levava a um estilo monótono, quase escolástico, de pregação. Mas no caso de Edwards, Dwight e Taylor, embora houvesse diferenças marcantes entre eles a respeito de questões importantes, permanecia uma mesma capacidade de comunicar a necessidade de um reavivamento e uma vida cristã ardorosa.

As mudanças no conteúdo da teologia da Nova Inglaterra e até mesmo o fim dela, tinha muita relação com o caráter dos Estados Unidos no século XIX. Um país que tinha firme convicção da capacidade quase ilimitada dos indivíduos no Novo Mundo tinha cada vez menos interesse em uma teologia que se originara no conceito do poder de Deus que abrangia a tudo. É relevante que quando teólogos do século XX, tais como H. Richard Niebuhr e Joseph Haroutunian, redescobriram a teologia da Nova Inglaterra, voltaram para sua fonte original, Edwards, como manancial das suas introspecções mais valiosas e permanentes.

M. A. NOLL

Veja também EDWARDS, JONATHAN; DWIGHT, TIMOTHY; TAYLOR, NATHANIEL WILLIAM; TEOLOGIA DE NEW HAVEN.

Bibliografia. J. A. Conforti, *Samuel Hopkins and the New Divinity Movement*; F. H. Foster, *A Genetic History of the New England Theology*; J. Haroutunian, *Piety Versus Moralism: The Passing of the New England Theology*; H. R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*; B. B. Warfield, "Edwards and the New England Theology," em *The Works of Benjamin B. Warfield, Vol. IX: Studies in Theology*; A. C. Cecil, Jr., *The Theological Development of Edwards Amasa Park.*

TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO. Ramo das disciplinas cristãs que segue determinados temas através de todos os autores do NT, e que depois funde esses quadros individuais num só conjunto abrangente. Estuda, portanto, a revelação progressiva de Deus em termos da situação vivencial na ocasião da escrita, e depois delineia o fio subjacente que une todos os dados. Essa disciplina enfoca o significado mais do que a aplicação, *i.e.*, a mensagem do texto para seus próprios dias mais do que para as necessidades modernas. O termo usado mais freqüentemente para descrever o estado atual da teologia bíblica é "crise", devido à ênfase cada vez maior na diversidade, e não na unidade, e por não conseguir um mínimo de consenso quanto à metodologia ou ao conteúdo. Isso, porém, é hiperbólico.

Panorama Histórico. Nos séculos que seguiram a era apostólica, o dogma dominava a igreja, e a teologia bíblica foi forçada a aceitar um papel subordinado. A "regra da fé", ou o magistério da igreja, era o princípio orientador. A mudança começou com a reforma, quando *sola Scriptura* substituiu o dogma como a hermenêutica da igreja. O verdadeiro início da "teologia bíblica" aconteceu depois do Iluminismo dentro do pietismo alemão. A mente substituiu a fé como fator determinante, e o método histórico-crítico foi desenvolvido. J. F. Gabler, em 1787, definiu a abordagem em termos puramente descritivos, e depois dele, os críticos passaram a tratar a Bíblia como qualquer outro livro.

Em Tübingen, F. C. Baur desenvolveu em 1864 a "crítica das tendências", que reconstruiu a história do NT segundo o método de Hegel: a tese (a igreja petrina), a antítese (a igreja paulina) e a síntese (a igreja posterior, do século II). Mais tarde, nesse mesmo século, a escola da história das religiões, com Wilhelm Bousset e William Wrede examinou as origens do cristianismo em termos das religiões da circunvizinhança. A partir de então, dizia-se que a base da teologia do NT era a Igreja Primitiva, e não Jesus. A reação conservadora, através de Schlatter e Zahn na Alemanha, do trio de Cambridge (Lightfoot, Westcott e Hort), e dos teólogos de Princeton (Hodge, Machen, Warfield e Vos) argumentava a favor de interdependência entre a teologia bíblica, a exegese e a sistemática.

Karl Barth e a teologia dialética (1919) recuperaram o liberalismo antigo depois do seu colapso que seguiu a Primeira Guerra Mundial. Ele dizia que Deus fala ao homem através da Bíblia. Os Testamentos, portanto, passaram a ser estudados segundo linhas teológicas e não as histórico-críticas. Oscar Cullmann, com sua abordagem da história da salvação, representava a ala conservadora, e Rudolf Bultmann, com sua demitização e sua interpretação existencialista, controlava a facção liberal. Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling desenvolveram, depois de Bultmann, a nova hermenêutica, uma escola influente que considerava a Bíblia como um encontro ou "evento em palavras". Reagiram contra a Bíblia como verdade proposicional e disseram que, nela, o homem é chamado para um novo relacionamento com Deus.

Há várias abordagens mais recentes, tais como a volta de Wolfhart Pannenberg à abordagem histórica como uma disciplina científica e o processo canônico de Brevard Childs, que considera a Bíblia como uma unidade e declara que a teologia bíblica deve começar com a forma canônica final e não com as etapas do desenvolvimento dos livros bíblicos. A característica principal, no entanto, tem sido a desunião. Nenhuma voz obteve ascendência, e nenhum sistema particular domina da mesma maneira como o fizeram Baur, Bousset ou Bultmann no passado. O interesse, no entanto, é maior do que em qualquer período anterior, e várias vozes, especialmente aquelas do partido da crítica canônica, estão trazendo de volta o interesse pela teologia bíblica.

Relacionamento com Outras Disciplinas. *Com a Teologia Sistemática.* Desde o tempo quando a teologia bíblica começou como uma reação contra a dogmática,

sempre tem havido tensão entre as duas. Muitos teólogos, tais como Ernst Käsemann, têm argumentado que a natureza fragmentária dos dados do NT torna impossível unificar as diversas teologias. Há dúvida, porém, quanto a isso (veja abaixo), e há interdependência entre as duas. A teologia bíblica força a sistemática a permanecer leal à revelação histórica, ao passo que a dogmática fornece as categorias para integrar os dados num todo maior. Apesar disso, a organização propriamente dita tem sua origem no texto: as Escrituras devem determinar o padrão ou estrutura dessa integração. A teologia bíblica é descritiva, segue as ênfases individuais dos escritores sacros, e então as coteja para averiguar qual a unidade subjacente. A sistemática lança mão dessa matéria e a transforma em uma declaração confessional para a Igreja; liga o abismo entre o significado no contexto original e a aplicação nos dias de hoje. Ao mesmo tempo, a sistemática fornece o entendimento prévio que orienta o intérprete, de modo que as duas disciplinas interagem entre si num tipo de "círculo hermenêutico" à medida que uma informa e verifica a outra.

Com a Exegese. Dentro da teologia bíblica, há tensão constante entre a diversidade e a unidade, e uma consideração holista da matéria bíblica é um corretivo necessário para a abordagem fragmentada à Bíblia. Dessa forma, a teologia bíblica regula a exegese (Gaffin). Mas a exegese também antecede a teologia bíblica, porque providencia os dados que esta opera. O teólogo correlaciona os resultados da exegese dos textos em particular a fim de descobrir a união entre eles. O círculo hermenêutico, portanto, fica sendo um empreendimento tripartido.

Com a Teologia Histórica. A "tradição" controla não somente o dogma católico romano, como também o pensamento protestante. Todos os intérpretes acham a base dos seus dados dentro da sua comunidade da fé. A teologia histórica torna o teólogo consciente do diálogo contínuo, e assim serve não somente como freio contra a atribuição de idéias posteriores a uma passagem, mas também como armazém de conhecimentos, de onde possam ser tiradas as possíveis interpretações. Essa disciplina também entra no círculo hermenêutico, dentro do qual o texto desafia nosso entendimento prévio, e faz uso das nossas crenças derivadas da tradição, assim como as reforma.

Com a Teologia Homilética. Quase todos os teólogos reconhecem que a teologia não ousa apenas descrever o pensamento dos autores bíblicos no passado. Deve demonstrar a relevância daquelas idéias para as necessidades contemporâneas. Esta é a tarefa da teologia homilética. Naturalmente, ninguém é apenas teólogo ou homilético; num sentido muito real, as duas atividades convergem. Não deixa de ser válido, no entanto, diferenciar os níveis em que operamos, estando conscientes de que a interpretação verdadeira deve harmonizar todos os cinco aspectos — o bíblico, o sistemático, o exegético, o histórico e o homilético. A tarefa em si já foi mais bem explicada pela missiologia: "contextualização". O pregador/missionário leva os resultados das quatro primeiras disciplinas e os comunica no "contexto" atual da igreja/campo missionário.

Áreas Problemáticas Específicas. *A Unidade e a Diversidade.* Muitos teólogos argumentam que os livros bíblicos são circunstanciais e vinculados às contingências históricas irreversíveis; não havia, portanto, nenhuma teologia unificadora. Alguns chegam ao ponto de declarar que não havia nenhuma "ortodoxia" na Igreja Primitiva, mas somente uma série de grupos diferentes que se esforçavam para conseguir o controle. É certo que há diversidades tremendas na Bíblia, posto que a maioria dos seus livros foi escrita para defender a vontade de Deus para o Seu povo, contra várias aberrações. Além disso, há uma grande variedade de expressões — *e.g.*, o tema da "adoção" em Paulo, ou a figura do "novo nascimento" em João. Esse fato não significa,

no entanto, que seja impossível compilar tradições divergentes em um todo conceptual maior (cf. Ef 4.5-6). Através das expressões diversificadas, brilham a fé e uma perspectiva unificada. A chave é lingüística/semântica; com freqüência, as diferenças podem ser entendidas como metáforas que apontam para uma verdade maior. Neste nível, podemos detectar a unidade.

Tradição-História. Muitos teólogos acreditam que as doutrinas e as tradições se desenvolveram por etapas, e que a inspiração deve ser aplicada ao evento originador, às etapas na história subseqüente da comunidade, e à etapa final em que ela foi "solidificada" no cânon. Esse método torna muito difícil a detecção de alguma teologia bíblica, e geralmente leva a uma multiplicidade de interpretações. Há, no entanto, outra maneira, que depende da forma final e que somente procura aquilo que está evidente no texto. Além disso, não devemos permitir que um conceito da tradição substitua a busca de um centro unificador. A especulação da crítica das tradições torna-se uma finalidade em si mesma, com pouca coisa em termos de resultados frutíferos. Mesmo assim, ao ser colocado dentro do contexto do processo inteiro, o método pode ressaltar ênfases individuais, como, por exemplo, nos quatro Evangelhos.

Analogia Fidei e Revelação Progressiva. Quando a unidade é ressaltada em demasia, pode resultar em "paralelomania": trata-se da tendência de aplicar qualquer paralelo (ainda que esteja errado) a um texto. Na realidade, conforme fatos evidenciados entre os próprios reformadores, "a fé" ou o dogma pode controlar a nossa exegese. Uma expressão melhor seria *analogia Scriptura*, "a Escritura interpretando a Escritura". Aqui, também, devemos tomar cuidado e ressaltar a utilização correta dos paralelos, estudando o uso dos termos nas duas passagens a fim de averiguar se os significados realmente coincidem. A revelação progressiva oferece uma ligação entre as idéias aparentemente discrepantes da tradição-história e a *analogia Scriptura.* Devemos seguir o processo histórico da revelação e determinar as continuidades entre as diversas partes.

A História e a Teologia. James Barr diz que a ambigüidade a respeito da relação entre os eventos ligados à revelação e a causalidade histórica, e entre a revelação e o texto bíblico propriamente dito, levanta problemas para a possibilidade da teologia bíblica. A história, no entanto, é necessária para a teologia. Embora haja teologia nas seções narrativas tais como os Evangelhos, esse fato não exclui a existência do âmago histórico. O conceito de Lessing da "fossa feia e larga" entre "as verdades acidentais da história" e "as verdades necessárias da razão" baseia-se no ceticismo filosófico do Iluminismo. Na era pós-einsteiniana, essa posição já não é sustentável. Não há motivo algum para divorciar a teologia da possibilidade da revelação na história. Realmente, há união entre a história e a sua respectiva interpretação, e as abordagens recentes da historiografia demonstram não somente a possibilidade de se ver a revelação de Deus na história, como também a necessidade de fazê-lo. Em Reis-Crônicas ou nos Evangelhos, por exemplo, a história e a teologia são inseparáveis. Conhecemos Jesus conforme Ele foi interpretado para nós pelos evangelistas sacros.

Linguagem, Texto e Significado. Os teóricos recentes fazem um contraste tão grande entre as condições modernas e o mundo antigo que o intérprete parece estar perpetuamente separado do significado que o texto pretendia transmitir. Assevera que um texto, uma vez escrito, torna-se autônomo em relação ao autor, e que o intérprete não pode penetrar atrás dos seus próprios preconceitos para ler de modo "objetivo". O mundo do intérprete não pode interpenetrar o mundo da Bíblia. Gadamer argumenta em favor de uma fusão de horizontes entre o intérprete e seu texto, e Ricoeur fala da dimensão cuja "referência" é o mundo – *i.e.*, a Escritura atrai o leitor para dentro do seu próprio mundo. Abordagens mais recentes, tais como o estruturalismo vão além

do texto para ressaltar a "estrutura mais profunda" por baixo dele — *i.e.*, os padrões universais da mente que falam para toda geração. Declara-se que estamos indo cada vez mais longe do significado original das Escrituras. Porém, esse não é necessariamente o caso. Wittgenstein falava dos "jogos de linguagem" que os idiomas usam, e E. D. Hirsch fala do "gênero intrínseco" do texto — *i.e.*, as regras do jogo de palavras que reduzem as possibilidades e facilitam a interpretação. O significado no texto está disponível ao intérprete, que deve colocar seu entendimento prévio "na frente do texto" (Ricoeur) e entrar no jogo de palavras do próprio texto. Dentro desses limites, o significado original é um alvo possível. Quando reconhecemos que o NT declara verdades proposicionais, a descoberta do significado pretendido no início torna-se um empreendimento necessário.

O AT e o NT. Qualquer teologia bíblica verdadeira deve reconhecer a centralidade do relacionamento entre os dois Testamentos. Mais uma vez, a questão é de diversidade *vs.* unidade. Os seus vários estratos devem ter licença para falar, mas a unidade entre todas essas partes deve ser reconhecida. Vários aspectos exigem essa unidade; a continuidade histórica entre os Testamentos; a centralidade do AT para o NT; o tema do cumprimento das promessas que percorre o NT; a esperança messiânica do AT e seu lugar como "pedagogo" (Gl 3). Muitos teólogos, desde Marcião até Bultmann, têm postulado uma dicotomia total entre os Testamentos, mas isso é soltar o NT do seu ancoradouro histórico e fazê-lo naufragar num mar de irrelevância histórica. Outros elevam o AT acima do NT (A. A. van Ruler) ou adotam uma abordagem puramente cristológica do AT (Hengstenberg, Vischer). Nenhum deles dá pleno valor aos dois Testamentos. Por exemplo, embora uma abordagem completamente cristológica seja uma salvaguarda contra a tendência de reduzir o AT a uma história, longe das promessas e dos cumprimentos, leva a uma espiritualização do AT que nega seu significado original. Eu, portanto, postularia os "padrões de unidade e de continuidade" (Hasel) quando o AT antevê o NT e o NT depende do AT para a sua identidade. Os dois são aspectos válidos da atividade redentora contínua de Deus na história.

A Teologia e o Cânon. Brevard Childs fez da forma final do cânon a ferramenta hermenêutica básica para estabelecer uma teologia bíblica. Crê que as partes da Escrituras devem manter um relacionamento dialético com a totalidade do cânon. Não há, portanto, nenhuma teologia bíblica verdadeira quando somente as vozes individuais das várias partes são ouvidas. Muitos críticos discordam, porém, dizendo que a autoridade e a inspiração bíblicas são dinâmicas mais do que estáticas, e que se centralizam não somente na forma final do texto como também em cada etapa dentro do processo da tradição, antes da forma "final" e depois dela, mesmo até hoje. Childs responde que embora o processo da tradição tenha validade, qualquer teologia genuína deverá depender do próprio cânon, e não dos resultados especulativos da crítica histórica. A preocupação de Childs é válida, mas há certos problemas. Primeiro: tanto a comunidade original como o intérprete atual têm prioridade sobre o autor e o texto. Em segundo lugar, Childs reconhece que, com sua abordagem, o significado original do texto não pode ser recuperado. Muitos críticos do cânon entendem que o significado verdadeiro abrange não somente o sentido canônico como também o sentido do evento/dito original, dos seus desenvolvimentos subseqüentes, e das interpretações atuais. O texto é reduzido a uma única voz numa cacofonia de sons. Em terceiro lugar, muitos outros críticos reduzem as Escrituras a um "cânon dentro do cânon" (*e.g.*, Käsemann). A pessoa escolhe um tema central e ressalta apenas as passagens que se adaptam bem a esse suposto âmago das Escrituras. Deve-se evitar esse reducionismo, e permitir que toda a Escritura fale.

A Autoridade. Pelo fato de a teologia bíblica ser descritiva, porque trata do

"significado original", os estudiosos críticos negam a sua autoridade. A verdadeira autoridade bíblica, declaram, depende da sua "eficácia apostólica" na realização da sua tarefa (Barrett) ou do seu conteúdo (Achtemeier). Na realidade, a autoridade das Escrituras transcende essas coisas; sendo a revelação *de Deus*, tem autoridade proposicional; sendo a revelação de Deus *ao homem*, tem autoridade existencial. O texto é primário, e a autoridade do intérprete é secundária — *i.e.*, deriva a sua autoridade do texto. A teologia como significado interpretado tem autoridade somente enquanto reflete a mensagem verdadeira das Escrituras inspiradas. A separação barthiana entre a Palavra viva e a Palavra escrita, em que essa última tem apenas uma autoridade instrumental, é um modo inadequado, porque deixa de compreender apropriadamente as reivindicações que as Escrituras fazem a respeito de si mesma. A Bíblia é tanto revelação proposicional quanto instrumento dinâmico do Espírito Santo. A autoridade da teologia bíblica tem sua origem não somente no fato de que fala à situação contemporânea (que é a tarefa da sistemática e da homilética) como também no fato de que comunica a verdade divina.

Uma Metodologia Apropriada. *O Método Sintético* segue os temas teológicos básicos por todas as partes das Escrituras a fim de notar seu desenvolvimento através do período bíblico. Sua fortaleza é a ênfase que dá à unidade das Escrituras. Sua fraqueza é sua tendência para a subjetividade: é possível enquadrar a matéria do NT dentro de um padrão artificial.

O Método Analítico estuda a teologia distintiva de seções individuais e nota a mensagem específica de cada uma delas. Sua virtude é a ênfase no significado do autor individual. Sua fraqueza é a diversidade radical, que resulta numa colagem de quadros, sem coesão.

O Método Histórico estuda o desenvolvimento de idéias religiosas na vida do povo de Deus. Seu valor é a tentativa de entender a comunidade dos crentes por trás da Bíblia. Seu problema é a subjetividade da maioria das reconstruções, nas quais o texto bíblico está à mercê do pesquisador.

O Método Cristológico faz de Cristo a chave hermenêutica dos dois Testamentos. Sua virtude é o reconhecimento do verdadeiro centro da Bíblia. Sua fraqueza é a sua tendência de espiritualizar passagens e forçar interpretações que lhes são estranhas, especialmente em termos da experiência veterotestamentária de Israel. Não se deve considerar que tudo no AT ou no NT seja um "tipo de Cristo".

O Método Confessional considera a Bíblia como uma série de declarações de fé que estão além do alcance da história. Seu valor é seu reconhecimento dos credos e da adoração no NT. Seu perigo é sua separação radical entre a fé e a história.

O Método do Corte Transversal segue um só tema unificador (*e.g.*, a aliança ou as promessas) e o estuda historicamente por meio de "cortes transversais" ou amostragens do registro canônico. Sua virtude é a compreensão dos temas principais que ele oferece. Sua virtude é o perigo da seleção arbitrária. Se alguém selecionar o tema central errado, outros temas podem ser forçados a se harmonizarem com ele.

O Método Multíplice (Hasel) combina o melhor dentre os métodos e passa hermeneuticamente do texto para a teoria. Começa com a análise gramatical e histórica do texto, e procura desvendar o significado de vários textos dentro dos seus contextos vivenciais. Aqui, uma análise social também é útil, posto que estuda aqueles contextos vivenciais em termos da matriz social das comunidades da fé. À medida que os dados são coletados por meio dessa tarefa exegética, são organizados pelos padrões básicos de cada livro individual e depois, pelos de cada autor. Já nessa etapa, o intérprete delineou as ênfases ou as forças que entrelaçam as partes. Uma vez catalogadas essas várias tradições (*e.g.*, marcana, joanina, paulina), o estudante procura princípios

básicos de coesão entre elas, e a linguagem metafórica que revela padrões maiores de unidade entre os autores. Devemos procurar a totalidade unificada por trás das declarações da eleição e da vontade salvífica universal, de um lado, ou por trás da escatologia realizada e final, do outro lado. A ênfase que Paulo dá à justificação mediante a fé será unida ao uso que João faz da linguagem do novo nascimento. Essas unidades maiores são anotadas em dois níveis, primeiramente em relação à unidade global e, em segundo lugar, em relação ao progresso da revelação. Finalmente, esses temas são compilados em seções principais e subseções, seguindo um método descritivo (bíblico) ao invés de uma reconstrução artificial. Em outras palavras, os dados, ao invés das pressuposições dogmáticas do intérprete, controlam a operação. A partir daí surgirá um tema unificador central em redor do qual os demais subtemas se reúnem. Dentro dessa unidade maior, os diferentes temas desempenham papéis complementares, porém distintos. A unidade coesiva maior deve resultar da pressuposição do empreendimento teológico, ao invés de tornar-se tal pressuposição — *i.e.*, os textos determinam os padrões.

Temas da Teologia do NT. Estas duas seções finais aplicarão as propostas acima, primeiramente às mensagens teológicas básicas dos autores do NT, e depois, ao problema de um tema central unificador no NT. Visto que há artigos separados nesse volume sobre as teologias de Mateus, Marcos, Lucas, João e Paulo, apresentaremos aqui o restante do corpo do NT, a saber: os temas das Epístolas Gerais e do Apocalipse.

Hebreus foi escrita para um grupo de cristãos judeus, talvez em Roma, que corriam o perigo de "apostatar" devido à perseguição. Como resultado, o autor ressalta o aspecto peregrino da vida cristã (veja Käsemann). O crente deve reconhecer que vive entre dois mundos, a era presente de aflições e a era futura da salvação. A chave é uma fé que faz da esperança uma realidade concreta (11.1) e torna os "poderes do mundo vindouro" uma realidade presente (6.4-5). À luz da superioridade de Cristo sobre a antiga dispensação judaica, o cristão deve apegar-se ao sumo sacerdote "segundo a ordem de Melquisedeque" (7.1-2). Embora muitos tenham considerado que a cristologia centralizada no sumo sacerdócio é o tema principal de Hebreus, é mais provável que o aspecto da peregrinação, arraigado nas passagens de exortação, seja central.

Tiago, provavelmente o primeiro livro do NT a ser escrito, é dirigido a leitores cristãos judeus, talvez na Palestina. A igreja era pobre, sem influência, e estava passando por um período de perseguição em que os judeus ricos estavam confiscando os seus bens (2.6; 5.1-6). O livro é imensamente prático e trata de modo pastoral os crentes fracos e as suas respectivas tendências. Trata de temas sapienciais a respeito das provações e da tentação, das questões sociais, do problema da língua e dos conflitos entre as pessoas, a fim de sublinhar a necessidade de se colocar a fé em ação na vida cristã prática.

1 Pedro emprega muito material derivado de credos ou catecismos — *i.e.*, declarações formais sobre a doutrina cristã composta pelos apóstolos para a Igreja Primitiva — para falar de uma situação posterior de perseguição, e animar uma igreja mista de cristãos judeus e gentios no norte da Galácia. Combina uma perspectiva (*i.e.*, o fim começou e a glória está perto) com uma ênfase ética (*i.e.*, o comportamento exemplar deve resultar da experiência da salvação divina à luz da oposição do mundo). Cristo é o modelo do justo que sofre (3.18), e Sua exaltação é compartilhada por aquele que suporta hostilidade semelhante. No meio deste mundo mau, portanto, o cristão é um forasteiro cuja cidadania está no céu e que se regozija mesmo quando sofre (1.6-7), porque é uma participação na humilhação/exaltação de Cristo.

2 Pedro e Judas são epístolas irmãs escritas para combater ensinos de cunho

gnóstico que rejeitavam o senhorio de Cristo (2 Pe 2.1) e a Segunda Vinda (2 Pe 3.3-4) e que se degeneravam na imoralidade (Jd 4). À luz desses fatos, há uma forte ênfase na primazia do ensino apostólico (2 Pe 1.16, 20-21; 3.2), e na volta de Cristo para julgamento (2 Pe 3.3-4; Jd 5-6). O dia vindouro do Senhor ocupa uma posição central em 2 Pedro, e a condenação daqueles que se opõem a Deus, quer sejam humanos, quer angelicais/demoníacos, ocupa o primeiro plano em Judas. As duas epístolas ressaltam a responsabilidade rigorosa da Igreja de opor-se aos falsos mestres.

Temas Unificadores. Cinco critérios são necessários para a procura de um tema central que envolva as ênfases individuais e as diversas doutrinas do NT: (1) o tema básico deve expressar a natureza e o caráter de Deus; (2) deve descrever o povo de Deus no seu relacionamento com Ele; (3) deve expressar o mundo dos homens como o objeto da atividade redentora de Deus; (4) deve explicar o relacionamento dialético entre os Testamentos; (5) deve levar em conta os outros possíveis temas unificadores e deve realmente unir as ênfases teológicas do NT. Muitos temas propostos encaixam-se a uma ou outra das partes do AT e do NT — *e.g.*, as partes narrativas, poéticas, proféticas, sapienciais ou epistolares — mas não conseguem resumir todas. Esse tema deve equilibrar os demais, sem meramente enaltecer um dos temas acima dos outros.

A Aliança (Eichrodt, Ridderbos) freqüentemente tem sido usada para expressar o relacionamento obrigatório entre Deus e Seu povo. Inclui tanto o contrato jurídico como a esperança escatológica que daí resulta, tanto a dimensão universal do Deus cósmico que cria e sustém, como a comunhão específica que dela provém. O problema é que a aliança não é confirmada ao longo dos Testamentos como o núcleo central. Um tema melhor poderia ser "eleição" que expressa o ato de Deus ou "promessa" como a esperança resultante (veja abaixo).

Deus e Cristo (Hasel) têm sido muito ressaltados em tempos recentes, notando-se o caráter teocêntrico do AT e o caráter cristocêntrico do NT. É muito melhor fazer isso do que ressaltar aspectos como a santidade ou o senhorio ou a soberania de Deus, e melhor do que fazer de Deus ou Cristo o centro, que seria um desserviço ao AT ou ao NT respectivamente. Embora possamos olhar o tema de modo dinâmico para levar em conta a expressão individual de subtemas, este tema também pode ser estreito demais, porque a comunhão do povo de Deus não é uma parte natural dele.

A Realidade ou Comunhão Existencial tem sido ressaltada (Bultmann *et al.*) como o verdadeiro propósito da Bíblia. Os proponentes desse tema argumentam que ele liga os demais temas e expressa a obra dinâmica de Deus entre o Seu povo. De acordo com a forma adotada por muitos para expressá-lo, porém, desconsidera muito facilmente os credos e as proposições contidas nas Escrituras. Embora a comunhão certamente seja um tema primário, não é o tema unificador.

A Esperança Escatológica (Kaiser) é ressaltada freqüentemente, tanto no sentido da promessa como da esperança. A virtude desse tema é que reúne os Testamentos, pois os dois antegozam a consumação futura da atividade de Deus na história. Além disso, unifica os outros três acima, que podem ser considerados como aspectos desta esperança. Sua fraqueza, conforme muitas vezes tem sido notada por vários estudiosos, é a ausência de uma ênfase neste tema em muitas porções das Escrituras, *e.g.*, a literatura sapiencial ou os escritores joaninos. Nesse caso, também, trata-se de uma ênfase importante, mas não do tema unificador.

A História da Salvação (von Rad, Cullmann, Ladd) talvez seja o melhor dos pontos de vista, porque reconhece a atividade redentora de Deus/Cristo em favor da humanidade, em termos da comunhão presente e futura. Mais do que os outros temas anteriores, agrupa dentro de si mesmo cada uma das categorias. Aqueles que se opõem

à história da salvação como o tema unificador argumentam a partir de dois pontos: (1) sua natureza artificial, visto não haver nenhum lugar no AT nem no NT onde é diretamente declarada; e (2) a falta de ênfase nesse tema na totalidade do NT – *e.g.*, adapta-se a Lucas-Atos mas não a João. Qualquer "tema unificador", porém, é artificial pela sua própria natureza, visto ser um princípio derivado dos temas individuais das Escrituras. Além disso, embora não seja "central" em todos os livros, está *por trás* daqueles vários temas e, portanto, pode atar a todos. Todos os temas aqui têm um direito viável, de modo que devemos ver qual dos cinco resume melhor os demais. A história da salvação, portanto, tem maior direito ao título de "tema unificador".

G. R. OSBORNE

Veja também TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO; MARCOS, TEOLOGIA DE; MATEUS, TEOLOGIA DE; LUCAS, TEOLOGIA DE; JOÃO, TEOLOGIA DE; PAULO, TEOLOGIA DE.

Bibliografia. J. Barr, *The Scope and Authority of the Bible*; C. K. Barrett, "What is NT Theology? Some Reflections", *Horizons in Biblical Theology 3;* H. Boers, *What is NT Theology?* B. Childs, *Biblical Theology in Crisis*; R. Gaffin, "Systematic Theology and Biblical Theology," *The NT Student III*, ed. J. H. Skilton; D. Guthrie, *NT Theology*; G. Hasel, *NT Theology: Basic Issues in the Current Debate*; U. Mauer, ed., *Horizons in Biblical Theology: An International Dialogue*; E. Käsemann, "The Problem of a NT Theology," *NTS* 19:235-45; G. E. Ladd, *Teologia do NT*; R. Morgan, *The Nature of NT Theology: The Contributions of William Wrede and Adolf Schlatter*; J. D. Smart, *The Past, Present, and Future of Biblical Theology*; G. Vos, *Biblical Theology*.

TEOLOGIA DE OBERLIN. Fruto de uma forte tradição reavivamentista, perfeccionista e reformista na vida evangélica norte-americana no século XIX. Associava-se estreitamente com a obra de Charles Finney, o reavivamentista norte-americano mais famoso antes da Guerra Civil, e com o corpo docente em Oberlin College, Ohio (fundado em 1833), do qual Finney fazia parte. Mas essa teologia também continha ênfases que eram compartilhadas amplamente no cristianismo norte-americano, entre os presbiterianos da Nova Escola, os metodistas, muitos batistas, membros das Igrejas dos Discípulos e dos Cristãos, e até mesmo alguns unitários.

A teologia de Finney foi formada pela sua própria experiência (uma conversão dramática em 1821) e pela sua aprovação, desde o início, da obra do congregacional N. W. Taylor. Assim como Taylor, Finney chegou à conclusão de que os indivíduos possuíam em si mesmos o poder de escolher Cristo e a vida santa. A evangelização do próprio Finney ressaltava o fato de que, com a ajuda de Deus, um esforço pessoal muito grande levaria à divulgação do evangelho. Já no início do seu ministério explorava, também, os efeitos de tais conversões na reforma da sociedade. Depois de Finney deixar os presbiterianos e aceitar um pastorado na cidade de Nova Iorque, chegou à conclusão de que, segundo suas próprias palavras, "uma forma totalmente mais sublime e estável de vida cristã podia ser atingida, e que ela era privilégio de todos os cristãos". Pouco depois, Finney ficou conhecendo a obra de João Wesley: *Explicação Clara da Perfeição Cristã*, que confirmou sua crença na "inteira santificação". Quando Finney se tornou catedrático de teologia em Oberlin College, em 1835, levou consigo o esboço de uma ênfase teológica distinta. E em 1839, durante um período de reavivamento em Oberlin, a ênfase recebeu articulação distinta como uma teologia de perfeccionismo.

Juntamente com Finney, a teologia de Oberlin era promovida por Asa Mahan, o primeiro presidente da Faculdade, e uma força poderosa para estabelecer essa

teologia; o catedrático Henry Cowles, de Oberlin, e muitos dos estudantes que saíram de Oberlin para evangelizar e reformar os Estados Unidos. A teologia enfatizava a crença numa segunda etapa, mais madura, da vida cristã. Essa segunda etapa levava vários nomes — "inteira santificação", "santidade", "perfeição cristã", ou até mesmo "o batismo no Espírito Santo". Finney entendia que se tratava mais da perfeita confiança em Deus e da dedicação aos Seus caminhos do que da impecabilidade total. Além disso, chegou a entender que esse estado de espiritualidade seria alcançado através do crescimento firme mais do que por uma "segunda bênção" única e dramática. Outros professores davam mais ênfase a uma segunda obra distintiva da graça, e falavam como se o estado dos santificados fosse quase que totalmente sem pecado. Nessas discussões, que também incluíam uma consideração dos papéis relativos do esforço humano e da livre graça de Deus no progresso para a santificação, a teologia de Oberlin demonstrou paralelos notáveis com o desenvolvimento da teologia metodista que remontava até os tempos de João Wesley.

A teologia de Oberlin representava uma parte imensamente importante da crença evangélica do século XIX, não somente por suas convicções influentes, como também por seus efeitos práticos. Finney fora, anteriormente, pioneiro de novas medidas no reavivamentismo (inclusive o "banco para os espiritualmente interessados" e a reunião prolongada). E também tinha encorajado uma solicitude maior para com a reforma de males tais como a escravidão, a intemperança e a injustiça econômica nos Estados Unidos. As ênfases perfeccionistas da teologia de Oberlin ajudaram grandemente seus empenhos reavivamentistas e reformadores. Alguns dos seus exponentes acreditavam, também, que a era milenar estava perto, e essa convicção aumentou também o amplo impacto social dessa teologia.

A teologia de Oberlin manteve um lugar importante em Oberlin, mesmo no século XX. Contribuiu, também, com muitas obras do evangelicalismo moderno, tais como o Movimento da Santidade, mais indiretamente com o pentecostalismo, bem como os movimentos da Vida Mais Sublime e de Keswick.

M. A. NOLL

Veja também FINNEY, CHARLES GRANDISON; PERFEIÇÃO, PERFECCIONISMO; MOVIMENTO DE SANTIDADE (HOLINESS); PENTECOSTALISMO.

TEOLOGIA DO PROCESSO. Movimento contemporâneo de teólogos que ensinam que Deus é dipolar, ou que tem duas naturezas, e que Ele está integralmente envolvido no processo interminável do mundo. Deus tem uma natureza "primordial" ou transcendente, Sua perfeição intemporal de caráter tem uma natureza "conseqüente" ou imanente mediante a qual faz parte do próprio processo cósmico. Esse processo se desencadeia "por épocas", *i.e.*, não segundo o movimento dos átomos nem das substâncias imutáveis, mas pelos eventos ou unidades de experiência criadora que influenciaram uns aos outros na seqüência temporal.

O método da teologia do processo baseia-se mais na filosofia do que na Bíblia ou nas Confissões de Fé, embora muitos dos seus proponentes usem o pensamento do processo como um modo contemporâneo de expressar os ensinos cristãos tradicionais ou de procurar relacionar os temas bíblicos com os conceitos do processo. Além disso, o método enfatiza a importância das ciências na formulação teológica. Sendo assim, a teologia do processo geralmente fica dentro da tradição da teologia natural, e, em especial, associa-se à tradição da teologia empírica nos Estados Unidos (Shailer Mathews, D. C. Macintosh, Henry Nelson Wieman) que defendia a abordagem indutiva

e científica na teologia liberal. Além disso, a teologia de processo tem algum relacionamento filosófico com o pensamento evolucionário de H. Bergson, S. Alexander, C. Lloyd Morgan e P. Teilhard de Chardin. Mas sua verdadeira fonte é a filosofia de Whitehead.

A Influência de Whitehead. Alfred North Whitehead (1861-1947), o famoso matemático-filósofo, procurou um conjunto de conceitos metafísicos que pudesse explicar todos os seres em particular, desde Deus até ao objeto mais insignificante. Através da especulação filosófica em interação com a ciência, desenvolveu seu notável modelo da unidade básica da realidade, que chamou de "ocasião real" ou "entidade real". Todas as coisas podem ser explicadas como processos de ocasiões reais, interrelacionadas entre si, e variáveis quanto ao seu grau de complexidade. Cada ocasião real é um evento momentâneo que é parcialmente "auto-criado", e parcialmente influenciado por outras ocasiões reais.

Cada ocasião ou entidade real é dipolar, e tem funções físicas e mentais. Com seu polo físico a entidade real sente ou "percebe" a realidade física de outras entidades reais, e com o polo mental percebe os "objetos eternos" pelos quais as entidades reais têm definição conceptual. Os objetos eternos são as possibilidades abstratas do universo, e as entidades reais são distintas entre si segundo a maneira de realizarem ou concretizarem essas possibilidades.

Whitehead emprega o termo "perceber" para referir-se à sensação ou captação de dados físicos e conceptuais das entidades reais. Ao perceberem umas às outras, as entidades reais são internamente relacionadas entre si (ao invés de externamente relacionadas, como nas filosofias materialistas ou mecanicistas). Dessa maneira, as entidades não são seres isolados ou independentes, mas estão presentes em outras entidades reais como momentos inter-relacionados de um processo contínuo. Essa característica da percepção ou do sentimento não é um ato consciente nem inteligente a não ser no caso das formas superiores de vida, mas a estrutura dipolar e a função perceptiva estão presentes até certo grau em cada entidade real, por mais elementar ou complexo que seja o seu nível de existência.

A criatividade é outro dos conceitos universais de Whitehead; cada entidade real tem certa medida de liberdade que é expressada num "alvo subjetivo" individual. O processo auto-criador mediante o qual uma entidade real realiza seu alvo subjetivo inclui a unificação das suas muitas percepções do passado e o acréscimo de alguma coisa nova a elas que é a contribuição da própria entidade ao processo cósmico. Quando a entidade real atinge seu alvo subjetivo, alcança a "satisfação", e a partir de então pára de existir como um sujeito que tem a experiência, tornando-se, ao invés disso, o objeto ou o dado das percepções das entidades reais subseqüentes. Sendo assim, a "vida" de uma entidade real no momento, e o processo no mundo deve, ser visto, como uma sucessão de ocasiões ou de experiências momentâneas organicamente relacionadas entre si.

Por isso, àquilo que a filosofia tradicional chamaria de substância durável, Whitehead chama de sucessão ou "caminho" de ocasiões reais com uma característica comum. A mudança é explicada pela contribuição criadora de cada ocasião na série, e a durabilidade é explicada pelas qualidades em comum que são herdadas de ocasiões antecedentes. O fluxo e a estabilidade de todas as coisas são explicados dessa maneira, quer sejam elétrons, rochas, plantas, mamíferos ou homens. O homem é um caminho ou "*nexus*" de ocasiões, com memória, imaginação e sentimentos conceptuais enaltecidos.

Deus é a entidade real suprema, e, como tal, exibe com perfeição todas funções da entidade real. Whitehead argumenta que a coerência metafísica não pode ser obtida

quando se considera Deus como uma exceção às regras; pelo contrário, Ele é a exemplificação maior dos princípios metafísicos segundo os quais todas as coisas são explicadas. Sendo assim, Deus percebe perfeitamente todas as entidades no universo e é parcialmente percebido por elas. Ele exerce, também, a influência suprema sobre todas as entidades reais, e estabelece os limites da sua criatividade e influencia seus alvos subjetivos ao fornecer a cada uma delas um "alvo inicial" ideal. Deus faz isso em virtude do Seu polo mental ou "natureza primordial" em que vê todos os objetos eternos e seus respectivos valores relevantes ao mundo real.

Ao argumentar pela existência de Deus, Whitehead sustenta que sem os objetos eternos não haveria possibilidades ou valores racionais específicos para serem concretizados, e ainda, somente aquilo que é real pode afetar entidades reais. Deve, portanto, existir *alguma* entidade real que capte e avalie todos os objetos eternos e que possa agir como o agente universal e a origem transcendental da ordem e do valor no mundo. Para Whitehead, portanto, sem Deus o processo cósmico não seria um processo ordeiro e criador, mas apenas um caos. Deus, pela Sua natureza primordial, age como o "princípio de limitação" ou a "concretização", e faz com que o mundo seja capaz de tornar-se concretamente determinado, visando certos valores dentro dos limites da liberdade outorgada por Deus.

Deus, por ser dipolar, também tem um polo físico ou a "natureza conseqüente", por meio do qual sente a realidade completa de cada ocasião. (Lembre-se que "físico" não significa substância física, como no materialismo). Ele, na realidade, assume as entidades completas em Sua própria vida divina, fazendo-as objetos da Sua perfeita percepção, e lhes dá "imortalidade objetiva" na Sua existência conseqüente pela Sua avaliação das suas realizações. (Nenhuma entidade real tem imortalidade subjetiva a não ser Deus; os seres vivos finitos continuam a existir subjetivamente somente em virtude de uma sucessão contínua de ocasiões reais.) Além disso, Deus "devolve" ao mundo os dados das entidades "objetificadas" percebidas por Ele, de tal maneira que o processo mundial continua e é enriquecido pelo passado.

Deus, portanto, ao perceber e ser percebido, interage com cada ser no mundo, em cada evento momentâneo na sucessão de ocasiões que se constituem na "vida" daquele ser. Dessa maneira, Deus é radicalmente imanente no próprio processo do mundo, guiando-o em direção a valores e intensidade maiores, não por coerção, mas por persuasão simpática. E embora Deus na Sua natureza primordial transcenda o mundo, Ele, como entidade real, inclui o mundo conseqüentemente dentro de Si mesmo, e sofre e cresce juntamente com ele mediante a criatividade que Ele e o mundo possuem.

As Contribuições de Hartshorne. Embora a filosofia de Whitehead já tivesse chegado à maturidade com a publicação de *Process and Reality* ("Processo e Realidade") em 1929, apenas poucos usavam Whitehead como fonte para o pensamento teológico antes da década de 1950. A maioria dos teólogos nesses anos intermediários preocupava-se com a acensão da neo-ortodoxia, que tendia a rejeitar a teologia natural e a colocar a teologia e a ciência em compartimentos separados. Uma exceção notável foi Charles Hartshorne (1897-), que desenvolveu as implicações teológicas do pensamento de Whitehead e que agiu como o catalisador principal para o movimento da teologia do processo nas décadas de 1960 e 1970.

Assim como Whitehead, Hartshorne interessava-se pela metafísica como o estudo daqueles princípios gerais mediante os quais todas as proposições particulares da experiência devem ser explicadas. Mas Hartshorne era mais racionalista em relação a esse estudo. Para ele, a metafísica trata daquilo que é externamente necessário, ou de "declarações *a priori* a respeito da existência", *i.e.*, declarações necessariamente

verdadeiras a respeito de qualquer estado de coisas, independentemente das circunstâncias.

Hartshorne adotou o sistema metafísico de Whitehead e, com algumas modificações, definiu-o como a alternativa mais coerente e viável. Concordou com Whitehead quanto à primazia do "tornar-se" (que inclui a existência, em contraste com a filosofia clássica), e enfatizou, mais do que o próprio Whitehead, a categoria da sensação como uma qualidade de toda entidade (panpsiquismo).

De acordo com a "lei da polaridade", Hartshorne desenvolveu seu conceito dipolar de Deus, embora de modo um pouco diferente de Whitehead. Rejeitando a noção dos objetos eternos de Whitehead, Hartshorne chamava o polo mental de Deus de a "natureza abstrata" de Deus, que é simplesmente a auto-identidade abstrata de Deus, ou Seu caráter permanente ao longo de todo o tempo. À natureza conseqüente Hartshorne chamava de a "natureza concreta" de Deus, que é Deus na Sua existência real em qualquer determinado estado concreto, com toda a riqueza dos valores acumulados do mundo até ao estado presente. Os atributos da natureza abstrata de Deus são aquelas qualidades divinas que são eterna e necessariamente aplicáveis a Deus independentemente das circunstâncias; ao passo que as qualidades da natureza concreta de Deus são aqueles pormenores da existência de Deus que Ele recebeu mediante Sua interação com o mundo, de acordo com as circunstâncias. Deus, na Sua realidade concreta, é uma "Pessoa viva" *em processo*; Sua vida consiste em uma sucessão eterna de eventos ou ocasiões divinos. (Aqui, também, Hartshorne difere de Whitehead, que considerava Deus como uma única entidade real eterna).

Os opostos polares em Deus, portanto, significam que Deus é necessário segundo Sua natureza abstrata, mas contingente segundo Sua natureza concreta, e, também, que Ele é independente na Sua natureza abstrata mas dependente na Sua natureza concreta. Deus é independente no sentido de que nada pode ameaçar a Sua existência nem fazê-lo cessar de agir segundo Seu caráter amoroso e justo, mas Deus é dependente no sentido de que aquilo que as criaturas fazem afeta a Sua reação, os Seus sentimentos e o conteúdo da Sua vida divina.

Segundo Hartshorne, a perfeição de Deus não deve ser vista exclusivamente em termos de incondicionalidade, necessidade, independência, infinidade e imutabilidade, totalmente contrastadas com a relatividade, contingência, dependência, finitude e mutabilidade das criaturas. Para ele, esse é o grande erro do teísmo clássico (de teólogos tais como Tomás de Aquino), que resultou em problemas de todos os tipos, como a contradição da necessidade de Deus conhecer um mundo contingente, ou o ato intemporal de criar e governar um mundo que é temporal, ou o amor de Deus ao homem, que supostamente envolve Deus na história mas de modo nenhum O torna relativo ao homem nem dependente deste. Hartshorne argumenta que se o processo temporal e a criatividade têm realidade ulterior, o próprio Deus deve estar em processo, em algum sentido, e deve depender das decisões livres das criaturas.

Em oposição ao teísmo clássico, portanto, Hartshorne desenvolve seu teísmo "neoclássico" no qual a perfeição significa que Deus é insuperável no relacionamento social. Se Deus realmente é perfeito amor, logo, sente perfeitamente ou tem compreensão simpática total de toda criatura e responde de modo apropriado para cada criatura em cada evento. Assim, Deus é supremamente absoluto na Sua natureza abstrata, mas supremamente relativo na Sua natureza concreta. Ninguém pode superá-lo na supremacia do Seu relacionamento social com toda criatura. Mas Deus pode superar a Si mesmo — *i.e.*, pode "crescer", e cresce de fato, não para tornar-Se moralmente melhor ou mais perfeito, mas para crescer na alegria e na percepção do mundo, no conhecimento dos eventos reais e na experiência dos valores criados pelo

mundo. (Note que, para Hartshorne, Deus não pode saber de antemão eventos contingentes futuros, de modo que Seu conhecimento, que é completo quanto àquilo que *pode* ser conhecido, não deixa de crescer com o processo do mundo). Dessa maneira, Deus é o "auto-superador que a tudo supera". Deus é mais do que apenas o mundo na sua totalidade (de modo contrário ao panteísmo) porque tem Sua própria identidade transcendente; mas Deus inclui o mundo dentro de Si mesmo (de modo contrário ao teísmo clássico) pelo Seu conhecimento e amor, que são simplesmente Sua percepção perfeita, ou a assimilação dos eventos criativos do mundo. Tal conceito de Deus, portanto, é chamado "panenteísmo" (o ensino de que tudo está em Deus).

Com o conceito panenteísta de Deus, Hartshorne tornou-se um dos principais protagonistas da reasseveração do argumento ontológico no século XX. Ele diz que Anselmo, na idade média, realmente descobriu alguma coisa que era fundamental para as provas teístas, a saber: a idéia da "perfeição" e da sua singularidade entre os conceitos. Mas faltava coerência ao argumento de Anselmo porque dependia de um conceito teísta clássico da perfeição. O conceito neoclássico da perfeição, Hartshorne argumenta, vence a objeção dos filósofos modernos que dizem não ser possível definir a perfeição de modo consistente. A força do argumento de Hartshorne, portanto, é que a perfeição ou "a existência mais perfeita" por definição existe necessariamente, ou é necessariamente não-existente, e visto que somente aquilo que é auto-contraditório é *necessariamente* não-existente, a existência perfeita, se for auto-consistente falar nela, é, na realidade, necessariamente existente.

A maioria dos filósofos ainda sustenta que usar esse argumento é definir a existência de Deus através de uma confusão entre necessidade lógica e necessidade existencial. Mas Hartshorne argumenta que o relacionamento entre a lógica e a existência é única no caso da perfeição; *i.e.*, a perfeição, se realmente é perfeição, existe necessariamente como o fundamento logicamente exigido de toda a existência e de todo o pensamento. Aqui, podemos ver em pleno funcionamento a abordagem metafísica apriorista de Hartshorne e o debate filosófico sobre essa questão ainda continua. Mesmo assim, há filósofos (*e.g.*, até mesmo um não-teísta como J. N. Findlay) que reconhecem que Hartshorne tornou o conceito da perfeição racionalmente concebível, e que reabriu o argumento ontológico que antes parecia encerrado.

O Pensamento Cristão do Processo. Depois de 1960, à medida que a influência da neo-ortodoxia minguava, um número cada vez maior de teólogos apelava a Whitehead e Hartshorne como novas fontes filosóficas de onde tirar uma expressão contemporânea da fé cristã. Começando com a doutrina de Deus, teólogos como John Cobb, Schubert Ogden, Daniel D. Williams e Norman Pittenger procuraram demonstrar que o conceito de Deus, dentro do sistema do processo está mais de acordo com o conceito bíblico de Deus (que está dinamicamente relacionado com a história humana) do que o conceito cristão mais tradicional do teísmo clássico. Argumentaram que o conceito monopolar de Deus como intemporal, imutável, impassível e, em todos os sentidos, independente era mais helenístico do que bíblico. Williams analisou o tema bíblico cristão do amor e argumentou que a metafísica de Whitehead ajuda o teólogo a explicar a ação amorosa de Deus de modos que as noções clássicas de Deus como a própria existência ou como o Predestinador absoluto não permitem. Ogden argumentou que o "novo teísmo" do pensamento do processo, com sua ênfase que afirma o mundo, expressa a relevância da fé cristã ao homem secular que precisa de um fundamento último para sua "confiança inerradicável" no valor final da existência humana. Cobb demonstrou como a filosofia de Whitehead pode ser a base de uma nova teologia natural cristã, teologia esta que, por meios filosóficos, demonstra que a visão peculiar da comunidade da fé cristã ilumina a experiência geral da humanidade.

Os teólogos do processo, pois, começaram a concentrar-se na cristologia, especialmente na década de 1970, embora Pittenger tenha aberto o caminho ao escrever várias obras a partir de um ponto de vista de processo, a primeira delas em 1959. Segundo Pittenger, a singularidade de Cristo é vista na maneira de Ele concretizar o alvo divino para a Sua vida. O pecado é o "desvio do alvo"; o homem no seu alvo subjetivo distorce o alvo original de Deus, ou se desvia dele. Cristo concretizou o alvo ideal de Deus (como o Amante cósmico) com tal intensidade que veio a ser a suprema concretização humana do "amor em ação". A divindade de Jesus não significa que Ele é uma Pessoa eternamente preexistente, mas se refere ao ato de Deus dentro e através da vida de Jesus, que se encarnou e transformou a totalidade da religião de Israel, tornando-Se o exemplo eminente do amor criador de Deus que opera universalmente.

David Griffin falou de modo semelhante, e sugeriu que Jesus concretizou os alvos de Deus de tal maneira que veio a ser a revelação decisiva de Deus; *i.e.* a "visão da realidade" demonstrada nas Suas palavras e ações foi a expressão suprema do caráter e propósito eternos de Deus.

Cobb enfatiza uma cristologia do logos. O logos como a natureza primordial de Deus está presente (encarnado) em todas as coisas na forma de alvos iniciais para as criaturas. Mas Jesus é a encarnação mais plena do logos porque nEle não havia nenhuma tensão entre o alvo inicial divino e Seus próprios propósitos do passado. Jesus percebeu Deus de tal maneira que a imanência de Deus era "co-constitutiva" na Pessoa de Jesus. Cobb sugere, portanto (em contraste com os demais pensadores do processo), que Jesus era diferente de outras pessoas na Sua "estrutura de existência", não somente em grau como também em qualidade.

Lewis Ford enfatiza a ressurreição como a base para uma cristologia. Segundo ele, aquilo que os primeiros discípulos experimentaram não era um aparecimento corpóreo de Cristo, nem mera alucinação, mas uma visão ou um encontro com uma "realidade imperceptível, mas percebida por "meios alucinatórios". Dessa maneira, a ressurreição é de uma modalidade espiritual; é uma nova realidade emergente, o "corpo de Cristo", em que a humanidade é transformada numa nova unidade orgânica pelo espírito vivo de Cristo. Ford também sugere um conceito do processo da Trindade; o Pai é a união transcendente de Deus, que por um "ato não-temporal" criador gera o logos (a natureza primordial) como a expressão eterna da sabedoria e do valor divinos, e o Espírito é a natureza conseqüente no sentido da existência imanente e poder providencial de Deus.

No presente, obras de processo continuam a existir em abundância e tratam de vários conceitos e preocupações cristãos: o pecado e o mal, uma teodicéia, a igreja, os cuidados pastorais, a ecologia, a libertação, e o relacionamento entre a teologia e a ciência, a filosofia e a cultura. Embora a teologia do processo ainda não tenha chegado a ser uma força importante entre os auditórios das igrejas, é muito influente no mundo intelectual dos seminários e dos cursos de pós-graduação, e sem dúvida é a forma mais viável de teologia neoliberal nos Estados Unidos hoje.

Alguns outros escritores de teologia cristã do processo são Bernard Meland, Ian Barbour, Peter Hamilton, Eugene Peters, Delwin Brown, William Beardsley, Walter Stokes, Ewert Cousins, E. Baltazar e Bernard Lee. Embora a teologia do processo tenha se desenvolvido principalmente dentro do protestantismo, agora também influencia pensadores católicos romanos (conforme evidenciam os quatro últimos nomes citados acima). Os pensadores do processo católicos têm lutado não somente com Whitehead como também com Teilhard de Chardin, cujo pensamento está historicamente separado da tradição de Whitehead, mas tem alguma afinidade filosófica com ela.

Avaliação. Segundo os padrões filosóficos ou racionais, a teologia do processo

tem vários aspectos recomendáveis. Primeiro: enfatiza a coerência metafísica; *i.e.*, procura expressar uma visão de Deus e do mundo por um conjunto coerente e claramente definido de conceitos metafísicos. Segundo: integra a ciência e a teologia. A ciência fornece dados e indícios para a teologia e vice-versa; estão juntas na mesma esfera universal de diálogo, a saber: a metafísica do processo. Como conseqüência, e em terceiro lugar, a teologia do processo fornece uma resposta sustentável à acusação de que a linguagem teológica não faz sentido. O teólogo do processo argumenta que se a metafísica descreve aqueles conceitos ou princípios mais gerais pelos quais todas as proposições particulares devem ser explicadas, e se Deus é a exemplificação principal daqueles princípios, logo, falar em Deus é eminentemente significante e básico para a significância de tudo o mais. Quarto: a teologia do processo defende eloqüentemente a teologia natural. Quinto: a teologia do processo dá forma clara e plausível a um conceito dinâmico e pessoal de Deus. Qualidades pessoais tais como a auto-consciência, a criatividade, o conhecimento e o relacionamento social são atribuídas a Deus no sentido mais literal.

Segundo os padrões racionais, a teologia do processo também tem suas fraquezas ou aspectos questionáveis. Primeiro: podemos duvidar se o modelo do processo trata com justiça a identidade própria de uma determinada pessoa em processo. Segundo: a teologia do processo tem alguns problemas em relação à finitude e à temporalidade de Deus — *e.g.*, o problema de relacionar a natureza infinita, intemporal e primordial de Deus, ou o problema de ver unidade de experiência em cada momento da existência de Deus, tendo em vista o ensino da teoria da relatividade, na física, que diz que não há nenhum *presente* simultâneo em todo o universo. Terceiro: há a questão da suficiência religiosa do panenteísmo. O objeto mais digno de adoração é um Deus que precisa do mundo a fim de ser um ente pessoal completo, ou um Deus que é um ente pessoal completo *antes* da existência do mundo?

Além desses problemas filosóficos, há algumas características da teologia de processo que, do ponto de vista da teologia evangélica, são contrárias às Escrituras. Isto inclui um conceito da Trindade que nega as três Pessoas, uma tendência nestoriana ou ebionita na cristologia, uma visão não sobrenatural da Bíblia e das obras de Cristo, a negação da presciência e da predestinação divinas, e um conceito fraco da depravação humana.

D. W. DIEHL

Veja também PANENTEÍSMO.

Bibliografia. J. B. Cobb, Jr., *A Christian Natural Theology*; L. S. Ford, *The Lure of God*; D. Griffin, *A Process Christology*; C. Hartshorne, *The Divine Relativity, The Logic of Perfection* e *Creative Synthesis and Philosophic Method*; S. Ogden, *The Reality of God*; N. Pittenger, *Christology Reconsidered* e *Process Thought and Christian Faith*; A. N. Whitehead, *Process and Reality*; D. Brown, R. James e G. Reeves, eds., *Process Philosophy and Christian Thought*; W. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics;* J. B. Cobb, Jr. e D. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*; N. Geisler, "Process Theology," em *Tensions In Contemporary Theology*, ed. S. N. Gundry e A. F. Johnson.

TEOLOGIA SISTEMÁTICA. Tentativa de reduzir a verdade religiosa a um sistema organizado.

Definição e Relacionamentos. A palavra "teologia" não ocorre nas Escrituras, embora a idéia esteja bem presente. No uso grego secular, *theologia* significava as discussões dos filósofos a respeito de questões divinas. Platão chamava as histórias dos poetas a respeito dos deuses de "teologias", e Aristóteles ensinava uma divisão

tríplice das ciências: a física, o estudo da natureza; a matemática, o estudo dos números e das quantidades; e a teologia, o estudo de Deus. Aristóteles considerava a teologia a maior das ciências, visto que seu assunto, Deus, é a mais sublime das realidades.

Etimologicamente, "teologia" é derivada das palavras gregas *theos* ("Deus") e *logos* ("razão" ou "discurso"), e significa, portanto, discussão racional a respeito de Deus. B. B. Warfield propôs a definição breve clássica: "A teologia é a ciência de Deus e do Seu relacionamento com o homem e o mundo". Com maiores detalhes, a teologia pode ser definida como a disciplina que (1) apresenta uma formulação unificada da verdade a respeito de Deus e Seu relacionamento com a humanidade e o universo conforme a revelação divina os expõe, e que (2) aplica tais verdades a todo aspecto da vida e do pensamento humanos. A teologia sistemática, portanto, começa com a revelação divina na sua totalidade, aplica a mente iluminada pelo Espírito para compreender a revelação, extrai os ensinamentos das Escrituras através de uma exegese histórico-gramatical, respeita provisoriamente o desenvolvimento da doutrina na igreja, coloca os resultados em ordem num conjunto coerente, e aplica os resultados a todo campo do esforço humano.

A disciplina às vezes é chamada "teologia dogmática" (Shedd, Pieper, Bavinck, Barth), sendo que a idéia principal é a verdade estabelecida por alguma autoridade competente. A autoridade que a governa é definida de várias maneiras, tais como as Escrituras inspiradas, os padrões impostos pelos credos ou *o magisterium* da igreja. Outras designações comuns são: teologia cristã (Clark, Headlam, Wiley), e fé cristã (Rahner, H. Berkhof e muitos teólogos holandeses).

Alguns consideram a teologia sistemática como um depósito eterno e inalterável de verdades divinas. Embora as Escrituras sejam invioláveis, novos entendimentos teológicos e reformulações são necessários a cada geração. Primeiro: porque à medida que a linguagem e as formas culturais mudam, o conjunto da verdade cristã deve ser vestido em roupagens contemporâneas a fim de permanecer inteligível; e segundo: porque novas questões e problemas continuam a surgir para desafiar a igreja. Por isso, de tempos em tempos, o texto bíblico precisa, ser reinterpretado e reaplicado ao contexto moderno.

O relacionamento entre a teologia sistemática e outras disciplinas merece ser mencionado. Visto que a filosofia e a teologia ocupam-se igualmente com a análise crítica do sentido dos termos, seguem um processo rigoroso de observação e de raciocínio para chegarem a conclusões, e tradicionalmente têm procurado formular uma cosmovisão coerente, elas devem ser consideradas como disciplinas parcialmente coincidentes. A religião, por outro lado, é definida como um conjunto de crenças, atitudes e práticas que recebem uma expressão institucionalizada específica. Toda religião, simples ou sofisticada, possui *mesmo* uma teologia. A religião, portanto, tem uma abrangência maior do que a teologia. A ética, definida como ciência da conduta religiosa, funciona dentro do arcabouço descritivo da teologia sistemática, e toma por certos os resultados desta. A apologética desenvolve uma defesa arrazoada das pressuposições básicas dos cristãos a respeito de Deus, de Cristo e da Bíblia contra as pressuposições básicas de cosmovisões conflitantes (a metafísica) e de modos diferentes de saber (epistemologias).

A Possibilidade e a Necessidade da Teologia Sistemática. De modo contrário àqueles que asseveram que o conhecimento humano das realidades metafísicas não é provável, o cristão assevera que o conhecimento de Deus é eminentemente viável por várias razões: (1) O Deus que existe revelou-Se num desvendamento relevante diante das Suas criaturas (1 Co 2.10); (2) o homem, criado à imagem de Deus, é um ser racional dotado da capacidade de pensar os pensamentos de Deus após Ele (Tg 3.9); (3) O

crente desfruta da restauração dos seus poderes epistêmicos pela graça da regeneração (Cl 3.10); e (4) o cristão é capacitado para perceber verdades espirituais mediante o dom da iluminação do Espírito Santo (Sl 119.18; 1 Co 2.14-15). Segue-se que somente o cristão orientado pelo Espírito pode praticar a teologia de modo agradável a Deus.

Foi mencionado que a teologia sistemática trabalha com todos os aspectos da revelação divina. Focaliza, portanto, a história da salvação de Deus e Seu povo escolhido, os pronunciamentos de profetas e mestres divinamente escolhidos, e, acima de tudo, a vida, os ensinos, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo — sendo que todos eles são registrados de modo inerrante nas Escrituras. A teologia sistemática também leva em conta os dados transmitidos por meios secundários de revelação, como, por exemplo, a ordem criada (Sl 19.1-6; Rm 1.18-21), o fluxo da história da providência (At 17.26) e os imperativos morais mediados pela consciência (Rm 2.14-15).

Embora a pessoa, e especialmente o crente, possa adquirir conhecimento de Deus e assim construir uma teologia sistemática, não se segue que semelhante conhecimento seja plenamente idêntico ao conhecimento que Deus tem de Si mesmo e do universo (conhecimento unívoco completo). Pelo contrário, o conhecimento parcial que o homem finito recebe do Deus infinito é um conhecimento que lhe vem por intermédio de imagens e símbolos (conhecimento analógico) e de asseverações proposicionais (verdade cognitiva, unívoca). Até mesmo a "linguagem figurada" a respeito de Deus, por exemplo, Deus como "Pai celeste", é um conhecimento verdadeiro e válido, visto que a analogia inclui um centro de verdade unívoca. Em suma, a teologia sistemática declara que Deus pode ser conhecido e que as verdades a respeito de Deus podem ser comunicadas em linguagem coloquial significante.

A igreja empreende a tarefa de construir uma teologia sistemática por três razões principais. (1) A fim de que a igreja seja edificada. O povo de Deus é espiritualmente enriquecido por aqueles ensinos que a teologia sistemática sustenta como fatos em que se deve verdadeiramente crer (2 Tm 3.16). (2) A fim de que o evangelho seja proclamado na sua plenitude. Sem o fundamento de uma teologia sólida não pode haver nenhuma pregação eficaz do evangelho, nem evangelização, alcance missionário ou tradução bíblica eficazes. E (3) a fim de que seja preservado o conteúdo verdadeiro da fé. É a tarefa específica da teologia sistemática expor todo o desígnio de Deus conforme é dado pela revelação divina. Onde a teologia sistemática é menosprezada, abundam numerosas seitas e falsos cultos.

O Método da Teologia Sistemática. Uma forma de se fazer teologia sistemática é o chamado método confessional, mediante o qual os ensinamentos das Escrituras são expostos e proclamados. Sendo assim, teologias confessionais luteranas, teologias confessionais reformadas e teologias confessionais não-ortodoxas têm sido produzidas a partir dos pontos de vista dos sistemas que as desenvolveram. A dificuldade do método confessional é que são dadas poucas razões *pelas quais* certo ponto de vista confessional deva ser aceito como a norma, em contraste com todos os demais. É preferível o método que respeita todos os pontos de vista confessionais como hipóteses a serem testadas pelos critérios da consistência lógica, da coerência com os fatos da revelação e da viabilidade existencial. A tarefa do teólogo é demonstrar que o corpo da verdade que ele formula com base na revelação encaixa-se aos fatos com menos problemas e satisfaz as necessidades humanas em maior grau do que as alternativas. As virtudes desse método são (1) mantém-se um grau maior de receptividade e comunicação com outros, dentro e fora da igreja; e (2) oferece-se uma base lógica para as pessoas aceitarem a doutrina cristã conforme é colocada em contraposição às outras explicações. Em suma, por este método o conteúdo da revelação é exposto de modo

ordeiro para a igreja, e se oferece para o mundo uma prova convincente da validade do evangelho.

Tradicionalmente, a igreja tem considerado a teologia sistemática não somente como um empreendimento científico como também, durante séculos, a rainha das ciências. Kant, no entanto, argumentava que a ciência de Deus é impossível visto não ser possível chegar a um conhecimento de realidades numenais. O positivismo lógico e o liberalismo teológico negam, por vários motivos, que a teologia sistemática seja propriamente uma ciência. Mas a verdade é que a teologia sistemática, como todos os empreendimentos científicos, segue um método fidedigno, a saber: o método de pesquisa que observa, registra dados, formula hipóteses, testa as hipóteses, e finalmente relaciona o corpo de conhecimentos daí resultante com a vida. A teologia sistemática também lida com um *produto*, que é um corpo integrado de informações fidedignas num campo específico. Nesse aspecto, a teologia não é menos ciência do que qualquer das ciências sociais. O importante é que a teologia sistemática não é uma disciplina falsa que lida com opiniões particulares e fábulas, mas uma disciplina com informações exatas obtidas por meios fidedignos.

Ao realizar a sua tarefa, a teologia utiliza os resultados de outros ramos da ciência teológica. A teologia exegética revela o significado de textos bíblicos específicos e assim fornece à teologia sistemática seus blocos de construção básicos. A teologia bíblica expõe a mensagem doutrinária dos livros da Bíblia no seu contexto histórico. A teologia histórica segue as pistas da ciência de Deus por todas as eras da história eclesiástica. Nesse caso, o princípio de organização não é lógico nem tópico, mas cronológico. A teologia sistemática, portanto, incorpora os dados da teologia exegética, bíblica e histórica para construir uma explicação coerente da fé cristã. Segundo a expressão de Ogden: "Deus nos outorga a verdade em fios simples que nós devemos tecer até formarmos um tecido acabado". Finalmente, a teologia prática aplica os resultados da teologia sistemática à pregação, ao ensino e ao aconselhamento.

Os teólogos organizaram os dados da revelação de várias maneiras. Alguns (Schleiermacher, Tillich, Marquarrie) começaram com o homem e sua situação existencial e assim construíram uma "teologia começando de baixo". Outros (a maioria dos ortodoxos e alguns neo-ortodoxos) postulam Deus como o dado primário e assim constroem uma "teologia de cima". Essa última abordagem é preferida, mesmo que seja somente pelo fato que "o homem somente sabe quem ele é à luz de Deus" (Bonhoeffer). Mais especificamente, teólogos tais como Aquino e Calvino organizaram a teologia de acordo com o padrão trinitariano. Outros, tais como Barth, seguem um modelo cristológico e procuram relacionar os dados com a revelação que Deus fez de Si mesmo na Palavra. É mais difícil, nesses dois esquemas, tratar à altura a totalidade da matéria que perfaz a teologia, embora o primeiro deles seja preferível ao segundo. Deve-se dar preferência à ordem lógica esposada por Berkhof, Hodge, Strong e outros, que organiza os dados a partir de Deus e Sua revelação, seguido pelo homem e seu predicamento no pecado, e depois, pela obra salvífica de Deus mediante Cristo, a sociedade dos redimidos, e, finalmente, a consumação e o estado eterno.

B. A. DEMAREST

Veja também DOGMA; DOGMÁTICA.

Bibliografia. L. Berkhof, *Introduction to Systematic Theology*; J. J. Davis, *Theology Primer* e (ed.) *The Necessity of Systematic Theology*; G. R. Lewis, *Decide for Yourself: A Theological Workbook*; J. W. Montgomery, "The Theologian's Craft," *CTM* 39:67-98; J. G. Skilton, ed., *The NT Student and Theology*; B. B. Warfield, "The Idea of Systematic Theology", em *Studies in Theology*.

TEOLOGIA DO SOFRIMENTO DE DEUS. Kazoh Kitamori, teólogo japonês, professor do Seminário Teológico de Tóquio, desenvolveu uma nova teologia japonesa, nativa, no seu livro *Theology of the Pain of God* ("Teologia do Sofrimento de Deus") em 1946, imediatamente depois da Segunda Guerra Mundial, quando o Japão passou por um período de devastação e sofrimento.

Para Kitamori, o significado central do evangelho cristão é a dor de Deus. Kitamori começa com Jr 31.20: "Não é Efraim meu precioso filho? filho das minhas delícias? pois tantas vezes quantas falo contra ele, tantas vezes ternamente me lembro dele; comove-se por ele o meu coração, deveras me compadecerei dele, diz o SENHOR". Aqui, o contexto da passagem é que Deus sofre por Efraim, Seu filho. ARC diz: "... se comovem por ele as minhas entranhas". A palavra chave na frase é o verbo hebraico *hāmâ*, que Kitamori interpreta como "sentir dor". Acredita que Deus sofreu por Efraim e que Deus sofre pelo Seu povo. Para ele, o sofrimento esgota o significado do evangelho cristão. A teologia do sofrimento é a totalidade da teologia cristã.

Há quatro partes que constituem o sofrimento de Deus. Primeiro: o amor de Deus e Seu perdão dos pecadores que merecem a Sua ira e o Seu castigo produzem dor em Deus. Kitamori escreve: "Quando o amor de Deus suporta e vence a Sua ira, nada ocorre, senão o sofrimento de Deus. A solução da ira de Deus deve ser procurada no sofrimento de Deus antes de poder ser procurada no Deus oculto". A segunda parte constituinte é simplesmente o sofrimento e a dor humanas — a fome, a sede, a exaustão, o medo, a rejeição e a dor excrucitante do Jesus histórico na Sua crucificação. Essa dor pode ser curada, redimida e tornada relevante somente quando ela se une com a dor de Deus. O sofrimento do Jesus histórico como o Filho de Deus é expressado no *sofrimento* de Deus. Em terceiro lugar, Deus Pai sofre quando deixa Seu Filho Unigênito amado sofrer e morrer na cruz. Esse sofrimento do Pai é expressado na dor de *Deus*. Em quarto lugar, Deus Se torna imanente na realidade histórica do sofrimento humano. O último sermão de Jesus (Mt 25.31-46) ilustra Sua identificação com aquele que padece fome, sede, enfermidade e cadeias, quando diz: "Em verdade vos afirmo que sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes". Deus não quer que nós O abordemos diretamente, mas indiretamente, mediante o amor ao nosso próximo.

Depois de explicar essas quatro partes que constituem o sofrimento de Deus, Kitamori trata dos relacionamentos entre o sofrimento de Deus e o sofrimento do homem. O sofrimento do homem é a realidade da ira de Deus contra o pecado (Rm 6.23) e é a conseqüência da sua alienação de Deus. O sofrimento do homem também simboliza o sofrimento de Deus; por isso, a ponte de ligação entre Deus e o homem é o sofrimento. Kitamori explica como o amor de Deus se relaciona com o sofrimento de Deus mediante aquilo que chama de "três ordens de amor". A primeira ordem é chamada o "amor de Deus" imediato, cuja característica é ser suave, transbordante e intenso como o amor dos pais. Apesar disso, o pecado do homem estragou o amor de Deus e provocou o "sofrimento de Deus". A terceira ordem do amor é a síntese do amor e do sofrimento de Deus que é expressada na frase "o amor arraigado no sofrimento de Deus", que aparece mais que trinta vezes no referido livro.

Kitamori chega até a fazer a alegação assombrosa de que, devido à influência da filosofia grega e da teologia alemã ao longo dos séculos, a igreja cristã ficou sem descobrir a centralidade do evangelho até que esse cristão japonês descobriu a verdade através da teologia do sofrimento de Deus. Kitamori fez essa descoberta porque o conceito japonês de *tsurasa* (dor, dificuldade) está profundamente arraigado na mente japonesa. Os japoneses acreditam que a profundidade e a inteligência do homem são medidas por sua compreensão de *tsurasa*.

A relevância da teologia do sofrimento de Deus é dupla. Primeiro: Kitamori levou muito a sério as tragédias da Segunda Guerra Mundial e os sofrimentos do povo japonês. Sua tentativa de contextualizar o evangelho na situação vivencial dos japoneses num período crucial foi uma das primeiras tentativas dessa natureza já feitas na Ásia. Além disso, o conceito do sofrimento e da dor é assunto familiar no Japão, onde o ensino budista tradicional do sofrimento (*dukka*) tem prevalecido. Segundo: Kitamori desenvolveu a primeira teologia asiática contextualizada que recebeu muita publicidade no Ocidente. Sua teologia foi pioneira numa corrente de outras teologias asiáticas existentes hoje.

B. R. RO

Veja também TEOLOGIA ASIÁTICA.

Bibliografia. D. J. Elwood, ed., *What Asian Christians Are Thinking*; C. Hargraves, *Asian Christian Thinking*; K. Koyama, *Waterbuffalo Theology*; C. Michalson, *Japonese Contributions to Christian Theology.*

TEOLOGIA DA VELHA ESCOLA. Os presbiterianos da Velha Escola mantiveram a ortodoxia calvinista desde a década de 1830 até à década de 1860. Os teólogos de Princeton, Archibald Alexander e Charles Hodge acreditavam que sua teologia refletia fielmente as crenças reformadas, e que ela devia ocupar uma posição central no presbiterianismo norte-americano. Argumentavam que o calvinismo deles estava historicamente alinhado com a Confissão de Fé de Westminster, com João Calvino, com Agostinho e com a própria Bíblia. O próprio termo "teologia da Velha Escola" indica que seus adeptos queriam manter as doutrinas reformadas tradicionais. Queriam um "calvinismo consistente" e desenvolveram conceitos distintos do confessionalismo, do reavivamentismo e da constituição eclesiástica. Por causa da sua posição quanto a essas questões, a facção da Velha Escola expulsou a Nova Escola da igreja em 1837, por suas divergências com ela.

Por acreditarem que a ortodoxia doutrinária era de importância primária na fé cristã, os homens da Velha Escola desejavam uma subscrição ou submissão rigorosa à Confissão de Fé de Westminster. Vários líderes da Nova Escola, tais como Albert Barnes e Lyman Beecher foram acusados de sustentarem opiniões subcalvinistas ligadas à teologia de New Haven, de Nathaniel W. Taylor. Alexander e Hodge responderam a Taylor em sete artigos na *Princeton Review* (1830-31) que ressaltavam as doutrinas reformadas tais como a imputação do pecado de Adão (Adão era um representante de todos os homens e o pecado dele foi contado contra eles), a expiação vicária de Cristo e a obra regeneradora do Espírito Santo.

Muitos homens da Velha Escola, inclusive Alexander e Hodge, tinham sido grandemente influenciados por reavivamentos quando eram mais jovens, e reconheciam uma necessidade contínua do reavivamento na igreja. Mas criticavam severamente os reavivamentistas que expressavam opiniões de Taylor na sua pregação. Condenavam os excessos emocionais e exigiam que os reavivamentos verdadeiros fossem conduzidos dentro da igreja, orientados pela posição confessional desta acerca da soberania de Deus e da incapacidade humana. A teologia de Charles G. Finney e suas *Lectures on Revivals of Religion* ("Preleções sobre os Reavivamentos da Religião" — 1835) foram criticados do começo ao fim. Hodge preferia o conceito de Horace Bushnell, o treinamento cristão até atingir o reavivamento, como o meio primário de trazer as pessoas à fé em Cristo.

O partido da Velha Escola apoiava, também, o governo eclesiástico presbiteriano por ser mais consistente com um conceito reformado da igreja. Argumentando que a

ordem eclesiástica era uma questão de fé, opuseram-se a um plano de unificação com os congregacionais, e declaravam que o governo eclesiástico presbiteriano fornecia a disciplina necessária para evitar erros na doutrina e na prática, governo este que faltava ao congregacionalismo. Repudiavam, também, o ativismo social de sociedades voluntárias, e preferiam que as atividades educacionais e missionárias fossem realizadas dentro da igreja institucional, onde também poderiam ser orientadas pela confissão da igreja.

Em 1869, as Escolas Nova e Velha tornaram a se unir, principalmente porque, durante o cisma, a teologia da Nova Escola tornou-se mais ortodoxa.

W. A. HOFFECKER

Veja também TEOLOGIA DA NOVA ESCOLA; TEOLOGIA DE NEW HAVEN; HODGE, CHARLES.

Bibliografia. A. Alexander, *Evidence of the Authenticity, Inspiration and Authority ot the Holy Scriptures*; S. J. Baird, *A History of the New School;* A. A. Hodge, *The Life of Charles Hodge;* C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols.; *Princeton Review*, 1837-69.

TEÓLOGOS CAROLINOS. Aqueles teólogos do século XVII cujo nome é derivado do período sob os reinados de Carlos I e II. Na prática, porém, o termo faz referência mais ampla a anglicanos que escreviam principalmente no século XVII. O termo passou a ter uso corrente durante o movimento dos tractarianos no século XIX.

Atraiu-se a atenção para a enorme erudição e a extensa escolaridade desses homens através da publicação da *Library of Anglo-Catholic Theology* ("Biblioteca de Teologia Anglo-católica") em muitos volumes no século XIX. Eram considerados uma exemplificação de um anglicanismo que se apropriara dos valores da reforma, evitara os excessos do puritanismo, e fornecera à Cristandade uma "via média" entre Genebra e Roma.

Entre os personagens principais havia Lancelot Andrewes (1555-1626) e William Laud (1573-1645). Aquele tem fama merecida por causa da sua erudição, pregação e seus escritos devocionais. Andrewes tem sido indicado por T. S. Eliot como um modelo da harmonia de pensamento e de paixão, de forma e de substância que era uma marca do começo do século XVII. Laud estava por demais ocupado com os negócios do Estado para ser classificado juntamente com Andrewes pela erudição, mas seu papel ao fazer valer a uniformidade contra os puritanos deu seu nome à reação da Igreja Alta na ocasião da restauração.

Nos tempos modernos, os poetas chamados metafísicos têm sido muito apreciados: John Donne, George Herbert, Thomas Traherne e Henry Vaughan. As obras desses personagens carolinos são caracterizados por ricas metáforas e por uma forte apreciação dos dogmas cristãos, harmonizados na piedade e na adoração singelas.

C. F. ALLISON

Veja também LAUD, WILLIAM.

Bibliografia. H. R. McAdoo, *The Spirit of Anglicanism*; More and Cross, *Anglicanism*; C. F. Allison, *The Rise of Moralism: The Gospel from R. Hooker to R. Baxter*; T. Wood, *English Casuistical Divinity During the Seventeenth Century.*

TEORIA DA LACUNA. A teoria da lacuna ou da reconstrução é um esquema para conciliar as longas eras geológicas na história da Terra com o relato da criação em

Gênesis. Basicamente, propõe que os dois primeiros versículos em Gênesis 1 descrevem uma condição que durou um período indeterminado de tempo e que antecedeu os seis dias da Criação em Gn 1.3ss. Houve uma criação (1.1), seguida por uma catástrofe (1.2), que por sua vez foi seguida por uma segunda criação (1.3ss.). Todas as eras geológicas necessárias à história pré-adâmica da Terra podem ser achadas entre 1.1 e 1.2, ou durante 1.2.

Expressões antigas desse conceito remontam até Episcópio (morto em 1643), um teólogo que ensinava na Universidade de Leiden na Holanda, e até o cientista J. G. Rosenmuller (morto em 1815). Na Inglaterra, no século XIX, foi esposada pelo teólogo Thomas Chalmers, pelo geólogo William Buckland, pelo estudioso bíblico John Pye Smith e pelo historiador eclesiástico J. H. Kurtz. Nos Estados Unidos, o conceito foi amplamente disseminado por G. H. Pember, Harry Rimmer, e pela primeira edição da *Bíblia de Referências de Scofield* (1909).

Para muitas pessoas hoje, a teoria de que um dia = uma era já substituiu a teoria da lacuna como a melhor explicação para as eras geológicas e Gênesis 1. Outros adotam a teoria da catástrofe pelo dilúvio. Críticas da teoria da lacuna têm surgido de vários círculos, e podem-se achar resumos nas obras de Allis, Ramm e Young, citadas na bibliografia abaixo. Em essência, a crítica envolve (1) a improbabilidade de que um só versículo (Gn 1.1) trate da criação original, ao passo que tantas frases se dedicam a um processo secundário, ou uma segunda criação; (2) a falta de evidências exegéticas sólidas para apoiar a tradução do verbo hebraico "era" em Gn 1.2 como "tornou-se"; (3) o sentido de "sem forma" e "vazia" significando nada mais do que "vazia" e "desabitada"; (4) as complexas teorias de angelologia e demonologia derivadas de Is 14 e Ez 28 e encaixadas em Gn 1.2 não são justificadas; (5) a teoria das lacunas entrega todo o campo da geologia aos geólogos, visto que a Bíblia não faz referência alguma à formação mais antiga da Terra.

A. F. JOHNSON

Veja também EVOLUÇÃO; CRIAÇÃO, DOUTRINA DA.

Bibliografia. O. T. Allis, *God Spake by Moses*; B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*; D. A. Young, *Christianity and the Age of the Earth.*

TERESA DE ÁVILA (1515-1582). Mística espanhola, cujo nome era Teresa de Cepeda y Ahumada, nascida na cidade de Ávila em 28 de março de 1515. Sua madrasta morreu quando Teresa tinha treze anos de idade. Três anos mais tarde, quando sua irmã mais velha se casou, foi mandada para o convento agostiniano em Ávila, mas foi forçada a sair de lá por enfermidade. Depois de uma luta espiritual prolongada, acompanhada de uma fraca saúde, entrou no Convento Carmelita da Encarnação, em Ávila a 2 de novembro de 1535. Ali, foi tratada com deferência por causa de sua personalidade e da posição social da sua família. Em 1555, no entanto, sua peregrinação espiritual tomou um rumo mais sério. Essa segunda conversão, conforme às vezes é chamada, foi marcada pela "oração mental" e por visões extáticas. Alguns dos seus conselheiros espirituais pensavam que suas visões eram diabólicas, mas outros lhe asseguravam que eram realmente da parte do Senhor. Ela achou apoio nos jesuítas, especialmente em seu padre confessor, Baltasar Álvarez. Em 1559, Teresa relatou uma visão notável, chamada a "transverberação do seu coração", em que um anjo com uma lança com ponta de fogo atravessou o seu coração. Tornando-se cada vez mais desiludida com a ordem carmelita à qual pertencia, Teresa sentia-se compelida a iniciar um movimento reformado com as freiras carmelitas que aceitassem uma regra austera. Os seus planos

foram firmemente resistidos por várias forças, inclusive a cidade de Ávila. Amigos ricos, porém, ofereceram o seu apoio. A despeito da resistência sólida, Teresa procurou e recebeu a aprovação do papa Paulo IV. Seu convento seria pequeno, não passando do número de treze, e seguiria a regra preparada pelo Frade Hugo em 1248. Sendo assim, no dia 24 de agosto de 1562, a freira resoluta fundou o convento das Freiras Carmelitas Descalças da Regra Primitiva de São José. Depois de uma visita do Geral das Carmelitas, foi encorajada no seu trabalho e recebeu permissão para formar outras casas de Carmelitas Descalças, não somente para freiras, como também para monges. Com o apoio de Filipe II, conseguiu escapar da Inquisição e passou o restante da sua vida estabelecendo novos conventos por toda a Espanha.

Teresa era uma pessoa notável que combinava a contemplação mística e o ativismo fervoroso com uma carreira literária. Escreveu duas obras autobiográficas: sua *Vida* e o *Livro de Fundamentos*. Dois livros foram escritos para as suas freiras: *A Via da Perfeição* e *O Castelo Interior.* A convicção dela era de que a contemplação devia levar à ação, e não à letargia. A despeito de ter um corpo fraco, acometido por crises contínuas de enfermidades, ela mesma se tornou a personificação dessa convicção. Teresa foi canonizada por Gregório XV em 1622.

W. R. ESTEP, JR.

Veja também MISTICISMO.

Bibliografia. E. A. Peers, *Handbook to the Life and Times of St. Teresa and St. John of the Cross;* "Teresa of Jesus, Saint," *Catholic Encyclopedia*, XIV.

TERMINISMO. A doutrina de que Deus tem determinado eternamente um limite de tempo (*terminus*) na vida do indivíduo, depois do qual já não é da Sua vontade a conversão e a salvação dessa pessoa. Depois daquele limite de tempo, o indivíduo já não poderá arrepender-se nem vir à fé. O terminismo era uma doutrina de alguns pietistas e, portanto, acompanhava a idéia do livre arbítrio humano nas questões espirituais.

A diferença entre o terminismo rigoroso e outras doutrinas é que o limite de tempo é estabelecido por Deus, e não pelo endurecimento do coração promovido pelo próprio indivíduo. O terminismo não é, tampouco, uma questão do pecado contra o Espírito Santo. Teólogos diferentes podem ter combinado esses elementos com o terminismo de várias maneiras. O pietismo de modo geral não era caracterizado por um alto grau de unanimidade doutrinária.

O terminismo, conforme foi expressado pelo pietista J. C. Boese (? — 1700), levou a uma controvérsia entre os pietistas e os luteranos ortodoxos no fim do século XVII e no início do século XVIII. O terminismo é mais bem caracterizado como uma questão específica do pietismo histórico, embora uma idéia semelhante tenha sido sustentada por alguns quacres.

Na história da filosofia, "terminismo" às vezes é usado para referir-se ao nominalismo.

J. M. DRICKAMER

Veja também PIETISMO.

TERRA, IDADE DA. A idade da Terra tem importância teológica por duas razões. Primeiramente, a Bíblia fala a respeito do passado; em segundo lugar, as teorias evolucionistas exigem uma idade que remonta em bilhões de anos.

O livro de Gênesis tem sido usado para estimar a idade da Terra. O arcebispo James Ussher sugeriu que a Terra foi criada em 4004 a.C. Outros, tais como John Lightfoot, chegaram ao ponto de fixar a data e a hora do primeiro dia da criação. Tais estimativas exigem pressuposições: que os dados são completos e exatos; que os dias de Gn 1 foram breves e consecutivos; e que os eventos descritos em Gn 1 começaram pouco tempo depois da formação da Terra.

As genealogias bíblicas não podem ser legitimamente usadas para construir cronologias. As comparações revelam a omissão de nomes (*e.g.*, compare Mt 1.8 com 1 Cr 3.10-12).

Há controvérsia sobre os dias de Gn 1, e há opiniões que variam entre a asseveração de que eram períodos consecutivos de vinte e quatro horas, e a suposição de que eram períodos longos de tempo, não necessariamente consecutivos. As razões para duvidarmos da teoria do dia de vinte e quatro horas incluem: o sétimo dia ainda está em andamento (veja Jo 5.10-19; Hb 4.1-11); o sexto dia ainda está em andamento (Jo 5.17); e o sexto dia, descrito pormenorizadamente em Gn 2, continha mais eventos do que poderiam ter ocorrido num período de vinte e quatro horas. Os proponentes desta última opinião declaram que a palavra hebraica geralmente traduzida como "agora" em Gn 2.23 realmente significa "afinal" (ARA).

Se os dias em Gn 1 realmente eram períodos longos de tempo, ainda parece impossível conciliar a seqüência dos eventos alistados ali com a teoria evolucionista atual. As aves, que apareceram no sexto dia, não poderiam ter sido descendentes dos répteis que apareceram no sexto dia; e se as criaturas marítimas do quinto dia incluíam animais mamíferos, não poderiam ter tido como ancestrais os mamíferos terrestres, criados no sexto dia.

A *Bíblia de Referência de Scofield* popularizou o conceito de um hiato de tempo entre Gn 1.1 e 1.2, citando Jr 4.23-26; Is 24.1; 45.18. Essa teoria do hiato, no entanto, não é aceita pela maioria dos estudiosos bíblicos, porque, sustentam, é inconsistente com a linguagem original, duvidando-se que Satanás tivesse o poder de destruir a criação original de Deus.

A idade da Terra, portanto, não pode ser deduzida de modo inequívoco a partir das evidências bíblicas. A maioria dos cientistas, inclusive alguns que sustentam a inspiração verbal da Bíblia, acreditam que as datas propostas por vários tipos de evidências geológicas são aproximadamente corretas, e que a Terra tem cinco bilhões de idade, ou mais. Outros, duvidando das conclusões da datação radioativa e da geologia histórica, estão convictos de que a Terra tem apenas poucos milhares de anos de idade. Parece, conforme diz Hb 11.3, que é somente pela fé que podemos compreender plenamente os atos criadores de Deus.

M. LA BAR

Veja também TEORIA DA LACUNA.

Bibliografia. J. Block, "Origins and the Bible", *JASA*, 29:64-67; J. O. Buswell, "Warfield and Creationist Anthropology", *JASA* 18:117-20; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*; D. J. Krause, "Apparent Age and Its Reception in the 19th Century", *JASA* 32:146-50; H. M. Morris, *The Genesis Record*; R. C. Newman e H. J. Eckelmann, Jr., eds., *Genesis One and the Origin of the Eart*; P. H. Seeley, "The Antiquity of Warfield's Paper on the Antiquity of Man", *JASA* 18:28-30; J. C. Whitcomb, Jr., *The Early Earth*; J. C. Whitcomb, Jr., e H. M. Morris, *The Genesis Flood*; D. A. Young, *Creation and the Flood* e *Christianity and the Age of the Earth*.

TERRITORIALISMO. A alegação de que o governante de um país tem o direito natural de determinar o tipo de igreja estatal e de controlar os assuntos eclesiásticos do seu povo. Baseia-se nas teorias de Hugo Grotius (1583-1645) e de Cristiano Thomasius (1655-1725), e seu fundamento é a idéia de que o estado se origina no direito natural do povo de formar uma sociedade e, depois, de formar uma igreja dentro daquela sociedade. Sendo assim, já que o estado tem a primazia na idéia e no tempo, tem poder sobre a igreja, poder este que geralmente é exercido através do seu governante.

Na prática, o territorialismo implica em algo bem semelhante ao princípio anterior de *cuius regio, eius religio* ("no país do príncipe, a religião do príncipe"), que foi adotado como a fórmula da Paz de Augsburgo em 1555. É melhor, porém, compará-lo e contrastá-lo com o colegialismo, com o qual tem idéias em comum. As diferenças se acham no grau de poder sobre a igreja: o territorialismo traça linha mais amplas do que o colegialismo. Esse tipo de pensamento foi importante na Europa desde o século XVII até o século XIX.

P. TOON

Veja também COLEGIATURA.

TERTULIANO (c. 155-220). Um dos antigos pais latinos da Igreja. Nasceu com o nome de Quintus Septimus Florens Tertullianus, em Cartago, na atual Tunísia. Filho de pais pagãos, foi mandado para Roma a fim de estudar Direito. Ali, converteu-se ao cristianismo e rejeitou seu modo licencioso de viver. Voltando para Cartago, dedicou-se apaixonadamente à propagação e à defesa do evangelho. Decepcionando-se, finalmente, com a frouxidão da Igreja Romana, rompeu com ela e esposou o ascetismo rigoroso e o entusiasmo do montanismo.

Homem de vasta erudição, empregava as artes retóricas clássicas e citava livremente os autores gregos e latinos, embora repudiasse a dependência da filosofia grega. Passou a escrever cada vez mais em latim popular, e veio a ser o primeiro grande pai latino. Colocou os conceitos das Escrituras em linguagem nova, e boa parte da sua terminologia veio a ser normativa na discussão teológica da Igreja Ocidental. Ele tinha capacidade especial para produzir ditados sábios, o mais famoso dos quais é: "O sangue dos cristãos é a semente da Igreja". Foi Tertuliano quem cunhou o termo "Trindade". Sua postulação de que a Deidade era "uma só substância que consistia em três Pessoas" ajudou a poupar o Ocidente de boa parte da controvérsia cristológica que assolava a Igreja Oriental.

Seu conceito do pecado original também influenciaria profundamente a teologia ocidental. Provavelmente por causa do seu treinamento estóico na juventude, Tertuliano sustentava que a alma era realmente material e que tanto o corpo quanto a alma eram procriados simultaneamente pelos pais da pessoa. A inclinação para o pecado foi, portanto, transmitida por Adão para gerações sucessivas de descendentes.

Existem até hoje cerca de trinta tratados de Tertuliano. Sua *Apologia*, dirigida aos magistrados romanos, defende os cristãos contra acusações caluniosas e exige para eles os mesmos processos jurídicos oferecidos aos demais cidadãos do império. Outras obras tratam de aspectos práticos do viver cristão, das vindicações do montanismo, das faltas do catolicismo primitivo, e de argumentos polêmicos contra os pagãos e os hereges. Esses últimos escritos continham expressões poderosas e inovadoras do dogma cristão que vieram a ser consideradas definitivas para a ortodoxia. Sua obra *Contra Praxeas* tornou-se especialmente famosa por sua afirmação de que Jesus Cristo tinha duas naturezas reunidas numa só Pessoa.

R. C. KROEGER e C. C. KROEGER

Veja também MONTANISMO.

Bibliografia. T. D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*; G. L. Bray, *Holiness and the Will of God: Perspectives on the Theology of Tertullian*; J. Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*; R. A. Norris, Jr., *God and World in Early Christian Thought*; R. E. Roberts, *The Theology of Tertullian*; C. de L. Shortt, *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian*; J. Quasten, *Patrology*, II, 246-319; B. B. Warfield, *Studies in Tertullian and Augustine; ANF*, III, IV.

TESTAMENTO. Termo bíblico derivado da palavra latina *testamentum*. Esta foi usada na Vulgata de Jerônimo para traduzir a palavra hebraica *b^{e}rît*, em alguns casos, como em Nm 14.44, e a palavra grega *diathēkē*, como em 2 Co 3.14. Desde os tempos de Tertuliano, tem sido usada para designar as duas divisões principais das Sagradas Escrituras — o Antigo Testamento e o Novo. É este o uso literário da palavra.

Conforme é usado na teologia bíblica, o termo pode denotar o tempo desde o arranjo dado através de Moisés (Ex 19.5-8; Jr 31.32; Hb 8.9) até à morte de Cristo. É esta a antiga aliança, ou testamento, em contraste com a nova, que começou legalmente com a morte de Cristo, conforme se pode inferir de Lc 22.20 e 1 Co 11.25.

ARA emprega o termo "aliança" regularmente para as palavras originais em hebraico e grego, *b^{e}rît* e *diathēkē*. ARC tem "concerto", "aliança" e, em Hb 9.16-17, "testamento". O testamento romano, para entrar em vigor, precisava da "morte do testador" (veja acima), mas esse não era necessariamente o caso na prática semítica, conforme ilustra a parábola do filho pródigo e outros trechos.

O antigo testamento ou aliança tinha seu tabernáculo ou templo e suas leis cerimoniais e civis, mas quando a morte de Jesus introduziu o novo testamento ou aliança, essas disposições da ordem antiga tornaram-se antiquadas e "prestes a desaparecer". Na realidade, em 70 d.C., o templo desapareceu com a destruição de Jerusalém. Entrementes, a lei moral dos Dez Mandamentos, escritos no Antigo Testamento em "tábuas de pedra" (veja abaixo), mas no Novo Testamento "em tábuas de carne, isto é, nos corações" (2 Co 3.3; cf. v. 6), ainda está em pé e permanece.

M. J. WYNGAARDEN

Veja também ALIANÇA.

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; L. S. Chafer, *Systematic Theology*; G. Vos, *Biblical Theology*; M. J. Wyngaarden, *The Future of the Kingdom.*

TESTEMUNHA, TESTEMUNHO. Propriamente, uma "testemunha" (*martys*) é "quem testifica" (*martyreō*) por atos ou palavras seu "testemunho" (*martyrion*) da verdade. Esse ato de testemunhar é chamado seu "testemunho" (*martyria*). Na antigüidade, assim como no tempo presente, esse era um termo jurídico que designava o testemunho dado a favor ou contra alguém que estava sendo processado em juízo. No uso cristão, o termo veio a significar o depoimento que as testemunhas cristãs dão de Cristo e do Seu poder salvador. Pelo fato de semelhante testemunho freqüentemente importar em prisões e açoites (cf. Mt 10.18; Mc 13.9), exílio (Ap 1.9) ou morte (cf. At 22.20; Ap 2.13; 17.6), a palavra grega acabou sendo transliterada para formar a palavra "mártir" em português, com o significado de quem prefere sofrer ou morrer a negar a sua fé. No NT, porém, o sofrimento era um fator secundário na palavra.

Um estudo completo do testemunho exigiria um estudo da Bíblia inteira. Palavras tais como "pregar", "ensinar" e "confessar" teriam que ser incluídas. Palavras gregas

(em número de quinze) que derivam de "testemunha" (*martys*) são usadas mais de duzentas vezes no NT. O uso mais comum acha-se nos escritos joaninos, onde há setenta e seis ocorrências. Atos tem trinta e nove ocorrências, e os escritos paulinos, trinta e cinco.

Deixando de lado aqueles usos da palavra que se referem ao testemunho do homem ao seu próximo (cf. 3 Jo 12), o testemunho de Deus aos homens (cf. At 13.22), o testemunho do homem contra o seu próximo (cf. Mt 18.16), bem como os usos miscelâneos (cf. Jo 2.25), consideraremos o uso distintivamente cristão das palavras.

Primeiro: há aqueles testemunhos que visam estabelecer a encarnação e a veracidade do cristianismo. No Evangelho de João, onde esse uso é primário, achamos exemplos de todos os testemunhos principais. João Batista "testifica" (*martyreō*) de Jesus como o Salvador que estava para vir ao mundo (Jo 1.7-8, 15, 32, 34; 3.26; 5.32). As obras que Jesus praticava eram testemunho de que Ele veio da parte do Pai (Jo 5.36); esse fato explica o porquê de João chamar os milagres de "sinais" (*sēmeion*). As Escrituras do AT testificam de Jesus (Jo 5.39); esse pensamento está por trás da maioria das citações do AT no NT. Depois da ressurreição, as evidências primárias da veracidade do cristianismo são: o ministério do Espírito Santo (Jo 15.26), o testemunho dos discípulos acerca da ressurreição (At 1.22), e os sinais e maravilhas com que Deus atestava o ministério dos apóstolos e das igrejas (Hb 2.4).

O padrão da atividade missionária e evangelística cristã é fixado no NT. Surgem vários princípios. (1) Testemunhar é a obrigação universal de todos os cristãos (Lc 24.48; At 1.8). O ato de testemunhar não se restringia aos apóstolos nem aos ministros: isso é demonstrado por aquelas referências em Atos que falam do todos os discípulos dando testemunho (cf. At 2.4). Essa é uma das ênfases mais necessárias para o cristianismo moderno. (2) O testemunho a ser dado centralizava-se nos fatos e no significado do ministério terrestre de Jesus (At 10.39-41) e do Seu poder salvífico (At 10.43). As testemunhas primárias eram os apóstolos, que tinham conhecimento pessoal desse ministério desde o seu início (At 1.22). Eles entregaram esse conhecimento para outras pessoas que também testificavam dele (Hb 2.3-4). Estas, por sua vez, deviam confiar essa mensagem a outras pessoas que continuariam a testificar dela (2 Tm 2.2). A mensagem primária era essa "tradição" (*paradosis*; 1 Co 15.1-3) cristã. (3) As testemunhas cristãs deviam ser fiéis, sem levarem em conta sua segurança nem conforto pessoais (Mt 10.48). (4) O testemunho cristão era acompanhado pelo ministério do Espírito Santo e pela manifestação da presença e poder de Deus (Hb 2.3-4).

F. L. FISHER

TESTEMUNHAS DE JEOVÁ. Esse nome foi adotado em 1931 pelo movimento fundado por Charles Taze Russell na década de 1870. Russell nasceu no ano de 1852 em Pittsburgh, Pensilvânia. Era de família congregacionalista, mas reagiu fortemente contra sua criação religiosa. Com a idade de dezoito anos, começou uma classe bíblica em Pittsburgh, e esse grupo cresceu até tornar-se a organização que hoje conhecemos como as Testemunhas de Jeová. Em 1876, Russel tornou-se o pastor do grupo, e em 1879 começou uma revista, *Zion's Watchtower* ("Torre de Sião"), precursora daquela que hoje existe com o nome *Torre de Vigia*. Em 1884, a organização de Russell passou a chamar-se Sociedade de Folhetos Torre de Vigia. Em 1908, Russell transferiu a sede da sua organização para Brooklyn, Nova Iorque. A organização permanece sediada naquele bairro de Nova Iorque desde então.

Em 1886, Russell publicou o primeiro de uma série de sete livros *Studies in the*

Scriptures ("Estudos sobre as Escrituras"). O volume 6 foi publicado em 1904 e o sétimo em 1917, um ano depois da morte de Russell. A publicação do Volume 7 de *Studies in the Scriptures* levou a um cisma na organização. A maioria dos membros seguiu J. F. Rutherford, ao passo que um grupo menor formou a Associação "Aurora" de Estudantes da Bíblia. Esse grupo ainda existe e publica a revista *Aurora*, que tem uma circulação de cerca de 30.000 exemplares. O grupo maior, que seguiu Rutherford, é aquele que hoje é chamado as Testemunhas de Jeová. A revista deles, *A Torre de Vigia*, tem uma circulação mundial de mais de 64 milhões de exemplares.

Depois da morte de Russell em 1916, o juiz Joseph Franklin Rutherford passou a ser o líder da organização. Organizador capaz, desenvolveu o grupo até chegar a ter a estrutura atual. Rutherford escreveu mais de cem livros e, fundamentalmente, formou a teologia do grupo. Aumentou a hostilidade do movimento contra a religião organizada e desenvolveu uma variedade de métodos missionários muito bem-sucedidos. Rutherford, que havia nascido em 1869, morreu em 1942, legando aos seus seguidores uma organização missionária que continuou a crescer a um ritmo notável.

Em 1981, as Testemunhas de Jeová foram abaladas por uma série de cismas, e um grande número deixou a organização. O líder daqueles que se opunham ao grupo sediado em Brooklyn foi o Professor James Penton, um canadense cujos familiares estavam entre os primeiros convertidos de Russell. Penton e aqueles que aderiram aos pontos de vista dele procuravam reenfatizar a doutrina da justificação pela fé e levar o grupo de volta ao seu interesse original pelos estudos bíblicos. A intenção de Penton e de outras Testemunhas que compartilhavam das suas idéias parece ter sido reformar o grupo de dentro para fora. A liderança em Brooklyn rejeitou enfaticamente os argumentos deles e expulsou todos aqueles que apoiavam tais conceitos. Embora essa divisão fosse grave, parece que a maioria das Testemunhas permaneceu dentro da organização oficial, que manteve o controle sobre todos os bens do grupo.

Como organização religiosa, as Testemunhas de Jeová são como muitos grupos típicos do século XIX. Embora sua teologia tenha alguma semelhança com a dos arianos na história da igreja primitiva, trata-se essencialmente de um grupo moderno, fortemente influenciado pelo racionalismo. Assim como muitas outras religiões novas no século XIX, as Testemunhas representam uma forte reação contra a cosmovisão científica. O racionalismo do grupo se vê na sua rejeição das doutrinas da Trindade e dos ensinos tradicionais a respeito da Pessoa e da obra de Jesus Cristo. Sua atitude racionalista para com a Bíblia revela-se na sua interpretação literalista das profecias e na sua incapacidade de reconhecer a natureza simbólica da linguagem bíblica. Sua rejeição das transfusões de sangue reflete essa rejeição da ciência moderna e, também, o literalismo extremado da sua exegese.

Na tentativa de justificar sua interpretação do cristianismo e sua rejeição da ortodoxia, as Testemunhas produziram sua própria tradução da Bíblia — *A Tradução Novo Mundo das Escrituras Gregas Cristãs* e *A Tradução Novo Mundo das Escrituras Hebraicas* — em 1950. Embora essa obra alegue ser uma tradução, as Testemunhas nunca revelaram os nomes dos tradutores, nem comprovaram as suas credenciais de estudiosos competentes. O que se vê na realidade é uma versão da Bíblia nos termos da teologia da organização.

Provavelmente, a melhor introdução à teologia das Testemunhas de Jeová seja seu livro *Seja Deus Verdadeiro.* Além da sua rejeição da doutrina cristã da Trindade, ensina várias doutrinas características. Na opinião deles, a expiação é um resgate, pago a Deus Jeová por Jesus Cristo, que remove os efeitos do pecado de Adão, lança os alicerces de uma nova retidão e capacita os homens para salvarem a si mesmos pelas suas próprias boas obras. Ensinam que Jesus foi ressuscitado como um espírito divino,

após ter oferecido a Deus esse sacrifício vicário. Na morte, os seres humanos dormem até à ressurreição ou, se forem maus, sofrem o aniquilamento. Segundo a opinião deles, Jesus Cristo voltou espiritualmente à terra em 1914, e agora está ocupado na obra de derrubar a organização mundana de Satanás e estabelecer um reino milenar teocrático. Esse reino virá até nós num futuro próximo, por ocasião da batalha de Armagedom. Depois do Armagedom, os crentes verdadeiros serão ressuscitados para uma vida na terra, enquanto um grupo seleto de 144.000 pessoas reinará no céu com Cristo. Além de sustentarem essas doutrinas, as Testemunhas de Jeová rejeitam o ministério profissional e, até recentemente, a idéia de templos (edifícios de igrejas). São pacifistas e conclamam seus membros a não se envolverem com a política mundana.

Hoje, há mais de três milhões de Testemunhas de Jeová no mundo inteiro. Têm uma extensa rede de missionários e operam na maioria dos países. Em alguns lugares, especialmente na África, as Testemunhas sofreram perseguições severas. Em outros, especialmente na América do Norte, têm crescido rapidamente, comparando-se a denominações religiosas de tamanho razoável.

I. HEXHAM

Veja também SEITAS, SECTARISMO.

Bibliografia. W. R. Martin e N. Klawn, *Jehovah of the Watch Tower*; T. Dencher, *The Watch Tower versus the Bible*; J. Penton, *The End Delayed*; A. Hoekema, *The Four Major Cults.*

TESTEMUNHO INTERNO DO ESPÍRITO SANTO. A designação teológica da atividade do Espírito Santo ao concretizar o reconhecimento da autoridade inerente das Escrituras pela fé. Identifica, portanto, uma das muitas facetas da obra iluminadora do Espírito mediante a qual os olhos do coração do pecador são iluminados (Ef 1.17-18) para receberem a Palavra de Deus e para corresponderem a ela. Na descrição sucinta da Confissão de Fé de Westminster: "A nossa plena persuasão e certeza da infalível verdade e divina autoridade [das Escrituras] provêm da operação interna do Espírito Santo, que pela Palavra e com a Palavra testifica em nossos corações" (I.v).

A doutrina do testemunho interno remonta, de alguma forma, até Agostinho e outros teólogos patrísticos. Tornou-se parte integrante da perspectiva protestante geral, e recebeu sua expressão mais clara nas *Institutas* (I.7-9) de João Calvino. Desde Calvino, é conhecido em geral pelo termo latino *testimonium Spiritus sancti internum*, e a doutrina passou a fazer parte das Confissões Reformadas tais como a Francesa (IV), a Belga (V), a Segunda Helvética (I) e a de Westminster (I, v). Naquelas confissões, o testemunho está mais estreitamente ligado ao reconhecimento do cânon e da infalibilidade das Escrituras pelo crente do que nas *Institutas* de Calvino e na minuta que ele pessoalmente entregou ao sínodo que adotou a Confissão Francesa, em 1559. Essa doutrina também é subentendida na Fórmula de Concórdia (2.2), é incluída nas obras de Arminius (I.40), e achou lugar em várias das confissões batistas mais antigas.

Embora essa expressão não seja achada verbalmente nas Escrituras, a doutrina do testemunho interno do Espírito Santo depende do testemunho difuso das Escrituras para a depravação do coração e da mente do pecador, e da necessidade da obra do Espírito Santo que leva tais pecadores à obediência fiel a Cristo e à Palavra. A totalidade de 1 Co 2 é relevante para o caso. Paulo enfatiza que "o homem natural [sem o Espírito — NIV] não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucuras; e não pode entendê-las porque elas se discernem espiritualmente" (2.14). O Espírito, no entanto, capacita tais pecadores para compreenderem "o que por Deus nos foi dado gratuitamente" (2.12) e dá aos crentes "a mente de Cristo" (2.16). Algumas passagens

correlatas são Jo 16.13-15; 1 Ts 1.5 e 1 Jo 2.20, 27.

Calvino e as confissões reformadas fizeram uma distinção entre o testemunho interno do Espírito Santo e três fontes alternativas postuladas pelos católicos romanos, pelos anabatistas e pelo apelo apologético à razão, respectivamente. Os católicos romanos, pelo menos na prática, baseavam a certeza do fiel no tocante à autoridade das Escrituras no testemunho da igreja (cf. *Inst.* I.7.1-3). Do outro lado, os anabatistas alegavam que possuíam uma nova revelação do Espírito que criava essa certeza (cf. *Inst.* I.9). Outros procuravam estabelecer a credibilidade nas Escrituras por meio de argumentos apologéticos desenvolvidos, em grande medida, das matérias extrabíblicas e que apelavam à razão humana para produzir a convicção. Tanto Calvino como as confissões reformadas rejeitam aquela abordagem (*Inst.* 1.8; Belga, V; de Westminster, I, v). Calvino reconhecia que tais "ajudas secundárias às nossas fraquezas" talvez fossem úteis "se acompanhassem aquele testemunho principal e supremo" do Espírito Santo (*Inst.* 1.8.13). Apesar disso, "procedem insipientemente aqueles que desejam que se prove aos infiéis que a Escritura é a Palavra de Deus, pois que, a não ser pela fé, isso se não pode conhecer", e essa fé é o resultado do testemunho do Espírito (1.8.13).

Essa doutrina do testemunho interno não deve ser confundida com o ponto de vista de Barth que considera a Escritura uma testemunha falha da revelação, e que reconhece a revelação autorizada somente num ato presente de Deus, que sempre volta a ocorrer. Deve ser distinguida, também, dos conceitos existencialistas da revelação, bem como das alegações místicas e pietistas da nova revelação. Por outro lado, a doutrina clássica não pode ser usada para excluir o papel da exegese sólida do texto bíblico e dos princípios sadios da hermenêutica para a interpretação da Bíblia.

O testemunho interno do Espírito Santo está relacionado ao texto da Escritura e com a convicção subjetiva do crente, mas distingue-se deles. O testemunho interno está relacionado ao testemunho externo da própria Escritura; não traz nenhuma nova revelação para suplementar a Escritura. A Escritura dá testemunho claro de sua própria inspiração e autoridade: autentica a si mesma (*autopiston*) e é inerentemente autorizada. Não é o testemunho interno do Espírito que torna a Escritura autorizada; pelo contrário, contribui para a convicção do crente de que a Escritura realmente é aquilo que diz ser. Assim, o mesmo Espírito que inspirou a Palavra autorizada desperta aquela convicção e aceitação no coração do pecador através desse testemunho interno "pela Palavra e com a Palavra".

O testemunho interno do Espírito é uma atividade divina e não deve ser confundido com a experiência que o crente tem dele. A atividade do Espírito no coração pecaminoso é a causa; a experiência profundamente arraigada do crente é o resultado subjetivo. A experiência traz a firme convicção, mas não se pode apelar à experiência como evidência da veracidade das nossas convicções; pode ser legitimamente citada apenas como uma explicação de como aquela convicção surgiu dentro do coração da pessoa. O Espírito testifica "pela Palavra e com a Palavra"; portanto, é necessário apelar ao texto bíblico como evidência da veracidade da convicção pessoal. A Palavra e o Espírito cooperam para trazer a convicção subjetiva; não podem ser separados na explicação daquela convicção.

A experiência que resulta do testemunho interno do Espírito Santo é, no entanto, uma convicção firme e não mero sentimento subjetivo. Calvino a descreveu como "uma convicção que não requer razões", como "um conhecimento a que assiste a mais sublimada razão", conhecimento este "em que a mente descansa mais firme e constantemente que em quaisquer razões", (1.7.5). Não é uma experiência restrita apenas a poucos; é uma convicção "que em si experimenta cada um dos fiéis," embora

Calvino acrescente "as palavras ficam muito abaixo de uma justa explicação da matéria" (*Inst.* 1.7.5).

F. H. KLOOSTER

Bibliografia. A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*; J. Murray, "The Attestation of Scripture", em *The Infallible Word*; B. Ramm, *The Witness of the Spirit*; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, III; B. B. Warfield, Calvin and Calvinism.

TETRAGRAMA. A designação das quatro (*tetra*) letras (*grammata*) na Bíblia hebraica que representam o nome do Deus de Israel, *yhwh*. O nome foi a revelação específica de Deus, dada a Moisés e aos israelitas (Ex 6.2-3). Significa que o Deus de Israel, em contraste com as divindades pagãs, está presente junto ao Seu povo para livrá-lo, para cumprir Suas promessas a ele, e para outorgar-lhe as Suas bênçãos. A pronúncia do tetragrama *yhwh* foi perdida porque os judeus evitaram o seu uso por medo de profanar o nome santo (cf. Ex 20.7). Nos tempos do AT, o nome era pronunciado, e às vezes usado em nomes teofóricos, que podem ser reconhecidos em nossas Bíblias pelos prefixos Jo- ou Jeo- (cf. *Jô*natas e *Jeo*rão) e pelo sufixo -ias (Adon*ias*). A pronúncia caiu em desuso depois do exílio, quando os judeus começaram a prestar atenção cuidadosa à prática da Lei. Os tradutores da Septuaginta evitavam o nome sistematicamente, e o substituíam pelo título *Kyrios* ("Senhor"). Esse costume reflete a prática judaica de ler *Adonai* (heb. *ʾ^{a}dōnāy*) "Senhor" ao invés de *yhwh* ou de ler *Elohim* (heb. *ʾ^{e}lōhîm*) ao invés do composto hebraico *yhwh ʾ^{a}dōnāy* a fim de evitar a duplicação de *ʾ^{a}dōnāy*. As vogais de *ʾ^{a}dōnāy* (^{a} — ō — ā) eram colocadas debaixo do tetragrama para lembrar ao leitor que não devia pronunciar *yhwh* mas, em seu lugar, devia ler a palavra como se fosse, *ʾ^{a}dōnāy*. Os cristãos que não sabiam dessa substituição liam as vogais como se realmente pertencessem a *yhwh*, e o resultado foi a forma "YeHoWaH", ou "JeoHoVaH", aportuguesada como Jeová (sendo que o ^{a} de *ʾ^{a}dōnāy* foi reduzido a ^{e} debaixo do *y* de *yhwh*). As traduções da Bíblia geralmente seguem a prática de traduzir o tetragrama por SENHOR (em maiúsculas) para distingui-lo de "Senhor" (*Adonai*). Muitos estudiosos aceitam a opinião geral de que o tetragrama é uma forma da raiz *hyh* ("ser") e que deve ser pronunciado como "Yahweh" ou "Javé" ("Aquele que faz existir"; cf. Ex 3.12, "Eu serei contigo" e "EU SOU o que SOU", ou "Serei quem serei", v. 14). Independentemente da decisão editorial de substituir SENHOR por *yhwh* ou de usar o nome divino "Javé", o leitor deve conservar em mente que SENHOR, Javé, ou *yhwh* é o *nome* de Deus que Ele revelou ao Seu povo antigo. Ao ler o texto do AT, a pessoa deve desenvolver uma sensibilidade para com o uso do nome propriamente dito, em contraste com usos de "Deus" e "Senhor" (Ex 3.15; 6.3; Sl 102.16, 22; 113.1-3; 135.1-6; 148.5, 13). O Messias tem um nome, Jesus, e assim também o Deus do AT revelou-se através do Seu nome *yhwh* e perde-se uma bênção quando não se dá atenção à diferença entre o uso de um título e o próprio nome do Deus de Israel.

> Louvem o nome do SENHOR,
> porque somente o Seu nome é exaltado;
> Seu esplendor está acima da terra e dos céus.

W. A. VAN GEMEREN

Veja também DEUS, NOMES DE.

THOLUCK, FRIEDRICH AUGUST GOTTREU (1799-1877). Teólogo protestante alemão. De origem humilde, revelou grande proficiência em línguas, e graduou-se em estudos orientais em Breslau e Berlim. Aos vinte anos de idade, Tholuck converteu-se do ceticismo e do panteísmo depois de ter sido influenciado por pietistas como Neander e o Barão de Kottwitz, e passou a estudar teologia. Em 1820, começou a dar preleções na Universidade de Berlim, mantendo ao mesmo tempo, cargos na escola de treinamento missionário de Jänicke, numa missão para judeus e na Sociedade Bíblica Prussiana. Sua primeira obra teológica, *The Doctrine of Sin and the Propitiator* ("A Doutrina do Pecado e do Prociador" — 1823), ajudou a refrear a disseminação do racionalismo na Alemanha. Em 1826 foi nomeado catedrático de teologia na Universidade de Halle, a despeito das vigorosas objeções dos racionalistas que ali predominavam, e dentro de poucos anos conseguiu mudar as opiniões do corpo docente. Exceto por um breve período como capelão da embaixada prussiana em Roma (1827-29), passou o restante da sua carreira acadêmica em Halle.

Entre os escritos mais influentes de Tholuck havia comentários de Romanos (1824), de João (1827), do Sermão da Montanha (1833), de Hebreus (1836) e dos Salmos (1843); a reedição das *Institutas*, bem como dos comentários de Calvino sobre os evangelhos e as epístolas, juntamente com um ensaio sobre a sua hermenêutica (*Os Méritos de Calvino como Intérprete das Sagradas Escrituras*), e numerosas coletâneas de sermões, das quais as mais conhecidas em inglês são *Hours of Christian Devotion*, ("Horas de Devoção Cristã"), *Light from the Cross* ("Luz da Cruz") e *Festal Chimes and Sabbath Musings* ("Sinos Festivais e Meditação do Dia do Senhor"). Suas obras posteriores tratavam da história da igreja da Alemanha desde a Reforma.

Forte defensor da erudição bíblica conservadora, Tholuck atacou D. F. Strauss de modo rigoroso em 1837. Como professor e pregador, concentrava-se mais na edificação espiritual do que no lado científico da teologia. Seus vínculos estreitos com o movimento reavivamentista alemão (*Erweckung*), seu ministério pastoral vital entre seus alunos (o mais famoso dos quais foi Martin Kähler) e sua propagação da *Vermittlungstheologie* (sistema que ressaltava a piedade pessoal e esvaziava o dogma confessionalista) fizeram dele, sem dúvida alguma, o teólogo pietista principal do século XIX. Suas obras foram bem recebidas no mundo anglo-saxônico, e ainda hoje são lidas nos círculos pietistas na Alemanha.

R. V. PIERARD

Veja também TEOLOGIA MEDIADORA.

Bibliografia. P. Scharpff, *History of Evangelism; RGG*, V, 854-55; D. S. Schaff, *SHERK*, XI, 420-21; *NIDCC*, 979; *ODCC*, 1369.

THORNWELL, JAMES HENLEY (1812-1862). Destacado teólogo e educador da Igreja Presbiteriana do Sul, nascido no Distrito de Marlborough, Carolina do Sul. Foi educado na Faculdade da Carolina do Sul (atualmente a Universidade da Carolina do Sul), e depois freqüentou o Seminário de Andover, a Universidade de Harvard e o Seminário de Columbia (Carolina do Sul). Convertido ao calvinismo pela leitura da Confissão de Fé de Westminster, foi posteriormente descrito por Charles Hodge de Princeton, durante o calor do debate eclesiástico, como "hiper-hiper-hipercalvinista". Serviu como pastor da influente Primeira Igreja Presbiteriana em Columbia, e chegou a ser presidente da Faculdade da Carolina do Sul, de onde expurgou as fortes influências deístas e unitárias. Depois, Thornwell tornou-se catedrático no Seminário Teológico de Columbia.

Sua teologia, que era o calvinismo tradicional e evangélico, demonstra uma vasta

erudição em filosofia clássica e moderna, bem como em história do pensamento. Thornwell, segundo Thornton Whaling, esforçou-se para formar uma unidade sistemática envolvendo a razão e a fé, a teologia e a filosofia, o dogma e a ética. Como Calvino, sustentava que o tema principal do pensamento religioso é o relacionamento entre Deus e o homem. Whaling demonstra que Thornwell resumia a ciência teológica em termos de "O Governo Moral de Deus nos seus Princípios Essenciais; conforme é Modificado pela Aliança das Obras; e conforme é Modificado pela Aliança da Graça". Embora Thornwell tenha morrido cedo demais para compor uma teologia sistemática, foi um escritor teológico prolífico, e também editou a revista trimestral *Southern Quarterly Review*.

A eclesiologia de Thornwell talvez tenha atraído mais interesse do que a sua teologia. Sustentava uma espiritualidade pura da Igreja, que importava numa separação total entre a Igreja e o Estado, e assim se opôs à sanção eclesiástica dos movimentos de reforma social. De modo contrário a Charles Hodge, não favorecia a introdução de conselhos nem juntas no governo eclesiástico. Era um defensor vigoroso da escravidão como instituição bíblica, e dos direitos do Estado, e foi um fundador da Igreja Presbiteriana do Sul (P.C.U.S.), que se separou da denominação nacional em 1861 por causa da Guerra Civil.

D. F. KELLY

Bibliografia. B. M. Palmer, *Thornwell's Life and Letters; Collected Writings of James Henley Thornwell*, 4 vols.; M. H. Smith, *Studies in Southern Presbyterian Theology*; T. W. Rogers, "James Henley Thornwell", *JCR*, 7:175-205; T. Whaling, "Dr. Thornwell as a Theologian", em *Centennial Address Commemorating the Birth of the Rev. James Henley Thornwell*; E. B. Holifield, *The Gentlemen Theologians: American Theology in Southern Culture, 1795-1860.*

TILLICH, PAUL (1886-1965). Um dos teólogos protestantes mais lidos e influentes do século XX. Tillich nasceu na aldeia de Starzeddel, perto de Guben, na Prússia. Segundo seu próprio relato, os anos da sua juventude tiveram forte influência sobre seu interesse e desenvolvimento teológicos. Seu pai era um ministro luterano que tinha um temperamento conservador e alimentou no seu filho um respeito para com as crenças e os valores tradicionais. Sua mãe, por sua vez, encorajava uma mente aberta e um espírito de aventura intelectual. Conforme ele mesmo disse, portanto, foi criado "na fronteira" entre esses dois temperamentos. Formou um afeto profundo pela vida rural da sua infância, com seu ritmo estável do interior e sua proximidade com a natureza. Quando, porém, a família mudou-se para Berlim, tendo Tillich quatorze anos de idade, ficou igualmente fascinado pela emoção e a vitalidade da grande cidade. Essas experiências iniciais de conservadorismo e abertura, da vida tranqüila de uma área rural e o ambiente de pressão humana de uma capital mundial grande e ativa deixaram uma marca permanente na sua vida e no seu pensamento. Durante toda a sua longa carreira manteve um profundo respeito pela natureza, mesmo quando estava ativamente envolvido nas questões humanas dos seus tempos. E embora apreciasse as crenças e os valores tradicionais, constantemente se esforçava para avançar além deles. Estudou filosofia e teologia, e doutourou-se em Breslau com uma dissertação sobre Schelling. Foi ordenado para o ministério luterano em 1912.

A Primeira Guerra Mundial, na qual serviu como capelão do exército alemão, também teve influência importante no seu desenvolvimento. A guerra ofereceu a Tillich, recém-ordenado, uma experiência vívida do lado inferior destrutivo da natureza humana, bem como a convicção de que os cristãos devem estar envolvidos nos

assuntos da vida ao seu redor. Sua experiência na guerra também o impulsionou a buscar alívio da sua crueldade, e ele o achou nas artes. Sua abertura diante das artes e do contexto cultural maior que lhes deram origem foi um aspecto importante no seu pensamento mais maduro. Se for lícito afixar ao pensamento de Tillich algum rótulo, será a "teologia da cultura".

Passou sua vida profissional ensinando teologia e filosofia. Na turbulência do fim da década de 1920, passou a interessar-se pelo movimento religioso-socialista, e sua oposição aberta a Hitler e aos conceitos políticos e culturais representados por ele causou a sua demissão da cátedra de filosofia na Universidade de Frankfurt em 1933. Não muito tempo depois de sair de Frankfurt, foi para os Estados Unidos. Sua carreira acadêmica nos Estados Unidos durou trinta e três anos, durante os quais escreveu vários livros e ensinou no Seminário Teológico "Union" (Nova Iorque), na Universidade de Columbia, na Universidade de Harvard e na Universidade de Chicago. Tornou-se cidadão dos Estados Unidos em 1940.

Seus interesses e suas pesquisas eram de amplo alcance, e as influências no seu pensamento eram igualmente diversas. Estas incluem o platonismo, o misticismo medieval, o idealismo e o existencialismo. Esta última perspectiva filosófica, que conheceu em profundidade enquanto ensinava em Marburgo, talvez tenha sido o fator que mais influenciou sua obra. A metodologia teológica de Tillich tem sido chamada o "método da correlação", e propõe que a filosofia e a teologia devem desempenhar papéis mutuamente complementares. A tarefa da filosofia é postular problemas e fazer perguntas, ao passo que o desafio da teologia é entrar em diálogo com a filosofia, compreender as suas perguntas e esforçar-se para oferecer respostas.

Talvez a obra mais importante da sua carreira tenha sido sua *Systematic Theology* (1963) em três tomos. Nela, argumenta que Deus deve ser considerado o fundamento da existência, sendo conhecido pelo homem como a preocupação última. É mediante a participação desse fundamento da existência que o homem recebe a sua própria existência. O homem deve enfrentar a inexistência. Quando ele assim fizer, e corajosamente se afirmar diante da inexistência, ele expressará a preocupação última. A "Nova Existência" para o homem é Jesus Cristo. Quando Jesus Se sacrificou na cruz, tornou-Se "transparente" para o fundamento da existência, *i.e.*, o Cristo, a Nova Existência. Jesus Cristo, portanto, é a resposta para a necessidade existencial do homem.

A estrutura e o significado da realidade podem ser compreendidos somente através de mitos ou símbolos, que são sinais que realmente participam da realidade para a qual apontam. *Como* participam dessa realidade não é tão claro como deveria ser. Assim, ficamos com a impressão de que a filosofia da linguagem religiosa de Tillich não somente é de difícil compreensão — talvez seja mesmo impossível compreender. De qualquer maneira, não fica tão claro como seria de se esperar da parte de um teólogo da estatura dele.

Tillich foi um escritor prolífico tanto em alemão quanto em inglês. Suas obras publicadas incluem *Interpretation of History* ("Interpretação da História", 1936); *The Protestant Era* ("A Era Protestante", 1936); *The Courage to Be* ("A Coragem de Ser", 1952); *The New Being* ("A Nova Existência", 1955); *Theology of Culture* ("Teologia da Cultura", 1959) e *Morality and Beyond* ("Moralidade e Além", 1963). *On the Boundary* ("Na Fronteira", 1966) é uma revisão da Parte I de *The Interpretation of History* ("A Interpretação da História"). É um esboço autobiográfico breve, de leitura agradável, que Tillich ofereceu ao público.

J. D. SPICELAND

Bibliografia. C. W. Kegley e R. W. Brettall, eds., *The Theology of Paul Tillich*; J. R. Lyons, ed., *The Intellectual Legacy of Paul Tillich*; W. e M. Pauck, *Paul Tillich; W. e M. Pauck, Paul Tillich: His Life and Thought.*

TINDAL, MATEUS (c. 1655-1733). Deísta inglês, natural do condado de Devonshire. Foi educado na Universidade de Oxford, e em 1678 tornou-se pesquisador bolsista em "All Souls College", Oxford. Tindal defendia o anglicanismo da igreja alta, mas associava-se ao pequeno grupo de deístas naquele movimento. Desenvolveu uma reputação como perito em Direito internacional, e publicou uma obra controvertida: *The Rights of the Christian Church Asserted* ("Asseveração dos Direitos da Igreja Cristã" — 1706). A essa obra acrescentou vários panfletos políticos, que paulatinamente vieram a apoiar a facção dos "whigs" na política.

A maior fama de Tindal, no entanto, veio-lhe como líder deísta, e ele atribuía a si mesmo o rótulo de deísta cristão. Sua reputação para isso foi garantida quando publicou, em 1730, *Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* ("O Cristianismo é Tão Antigo Quanto a Criação, ou o Evangelho é uma Reedição da Religião da Natureza"). Essa obra criticava especialmente as alianças entre a Igreja e o Estado, alianças que, segundo Tindal, corrompiam o cristianismo. Argumentou que o cristianismo primitivo era puro, mas que a política subvertia seus princípios naturais originais, que eram comuns entre os deístas, e Tindal os sustentava freqüentemente em Oxford, embora não fossem bem recebidas ali; mas foi além, acrescentando críticas céticas à Bíblia. Atacou as idéias tradicionais da inspiração bíblica e asseverou que a pessoa racional não precisa basear suas respostas na revelação especial.

Os escritos de Tindal foram muito importantes para resumir o desenvolvimento do deísmo inglês desde os fins do século XVII até a década de 1730. O movimento era atraente para críticos de todas as formas contemporâneas do cristianismo, e provocou muitas respostas (a obra principal de Tindal, segundo se diz, provocou cento e cinqüenta respostas publicadas). Além disso, a combinação do deísmo e das convicções dos "whigs" (a subordinação do Rei ao Parlamento) influenciou as opiniões religiosas de Voltaire bem como as descrições que este fez da vida na Inglaterra. A obra de Tindal, no entanto, também marcou o esgotamento do movimento deísta inglês, porque virtualmente todos os elementos do cristianismo histórico foram sujeitados às críticas negativas. Poucas idéias religiosas positivas permaneceram no deísmo, a despeito das asseverações dos deístas no sentido de os fundamentos do cristianismo serem tão válidos quando a "religião natural" e de qualquer pessoa "em são juízo" poder acreditar naquelas noções básicas. Os críticos do deísmo continuaram a insistir num Deus sobrenatural, na crença na relevação divina, e em muitas doutrinas derivadas dos escritos bíblicos.

R. J. VANDERMOLEN

Veja também DEÍSMO; ILUMINISMO.

Bibliografia. G. R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* e *The Church in the Age of Reason, 1648-1789; NB, XIX;* P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation;* J. Orr, *English Deism: Its Roots and Fruits*; L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*; R. Stromberg, *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England*; N. L. Torrey, *Voltaire and the English Deists.*

TIPO, TIPOLOGIA. Derivação da palavra grega que significa "forma" ou "padrão", que nos tempos bíblicos indicava tanto o modelo original ou protótipo, quanto a cópia resultante. No NT, essa última era chamada o antítipo, e essa palavra era especialmente usada em dois sentidos: (1) a correspondência entre duas situações históricas tais como Adão e Cristo (Rm 5.14); (2) a correspondência entre o padrão celestial e seu equivalente terrestre, *e.g.*, o original divino por trás da tenda/ tabernáculo terrestre (At 7.44; Hb 8.5; 9.24). Há várias categorias – pessoas (Adão, Melquisedeque), eventos (o dilúvio, a serpente de bronze), instituições (festas), lugares (Jerusalém, Sião), objetos (altar de holocaustos, incenso), ofícios (profeta, sacerdote, rei).

Além disso, podemos notar o uso paralelo de figuras de linguagem, juntamente com os tipos, para indicar um exemplo moral a ser seguido. Este último é uma parte importante da ênfase do NT na imitação do padrão divinamente ordenado, exemplificado primeiramente por Cristo (Jo 13.15; 1 Pe 2.21), depois pelo grupo dos apóstolos (Fp 3.17; 2 Ts 3.9), pelos líderes (1 Tm 4.12; Tt 2.7; 1 Pe 5.3) e pela própria comunidade (1 Ts 1.7). Todos os crentes, como tais, devem considerar-se modelos ou padrões da vida que se assemelha à de Cristo.

É importante fazer distinção entre tipos, símbolos e alegorias. O símbolo tem seu significado à parte do seu campo semântico normal, e vai além dele para representar um conceito abstrato, *e.g.*, cruz = vida, fogo = julgamento. A alegoria é uma série de metáforas em que cada uma destas acrescenta um elemento para formar um quadro composto da mensagem, *e.g.*, na alegoria do Bom Pastor (Jo 10) cada parte transmite algum significado. A tipologia, no entanto, lida com o princípio do cumprimento análogo. O símbolo tem uma correspondência abstrata, ao passo que um tipo é um evento ou pessoa real e histórica. Uma alegoria compara dois elementos distintos e envolve uma história ou um desenvolvimento prolongado de expressões figuradas, ao passo que um tipo é um paralelo entre duas entidades históricas; a alegoria é indireta e implícita, o tipo é direto e explícito. A tipologia bíblica, portanto, envolve uma correspondência analógica em que eventos, pessoas e lugares anteriores na história da salvação tornam-se padrões por meio dos quais eventos posteriores, pessoas, etc. são interpretados.

Seu Significado Hermenêutico. Tem-se reconhecido cada vez mais que a tipologia expressa a hermenêutica básica, e até mesmo a atitude ou perspectiva segundo a qual os escritores do AT e do NT entendiam a si mesmos e aos seus antecessores. Cada nova comunidade no desenvolvimento contínuo da história da salvação via-se analogicamente em termos do passado. Isto acontece dentro do AT, bem como no uso que o NT faz do AT. As duas fontes principais, é claro, foram a criação e o Êxodo. A tipologia da criação é vista especialmente em Romanos 5 e no paralelo entre Adão e Cristo, ao passo que a tipologia do Êxodo, ou a tipologia da aliança, predomina nos dois Testamentos. De modo positivo, o Êxodo estava por trás da linguagem figurada da redenção em Is 51-52, bem como nos conceitos salvíficos do NT (*e.g.*, 1 Co 10.1-6). Negativamente, as peregrinações no deserto vieram a ser o modelo para a admoestação futura (*e.g.*, Sl 95.7-8; Hb 4.3-11).

Os pais da igreja combinavam a tipologia com a alegoria, e ligavam aquela com as verdades religiosas gerais expressadas em termos dos conceitos filosóficos gregos. Esse método continuou até à Reforma (com oposição periódica, tais como a da Escola de Antioquia no século IV, ou a dos vitorianos do século XII); os reformadores esposaram um sistema que entendia o AT literalmente, com uma hermenêutica cristológica, *i.e.*, como profecia messiânica de Cristo. Durante o período crítico depois do século XVII, todo o conceito da promessa e do cumprimento foi menos valorizado, e o AT veio a ser experiência religiosa mais do que história. Nas décadas recentes, no entanto, a tipologia corretamente concebida voltou a ser uma ferramenta válida,

baseada na perspectiva bíblica do padrão recorrente dos atos de Deus dentro da história, estabelecendo, assim, a continuidade entre as etapas da história da redenção.

O Debate Contemporâneo. O debate hoje diz respeito à possível distinção entre os tipos inatos e os inferidos. O tipo inato é explicitamente declarado como tal no NT; o tipo inferido não é explícito mas é estabelecido pelo tom geral do ensino do NT, *e.g.*, a Epístola aos Hebreus, que emprega a tipologia como sua hermenêutica básica. Muitos teólogos negam o tipo inferido por causa do perigo da exegese fantasiosa que torce subjetivamente o texto.

Tanto o tipo como o antítipo devem basear-se em paralelos históricos genuínos ao invés de paralelos mitológicos intemporais. A tipologia não deve redefinir o significado do texto nem sugerir uma correspondência artificial, que não seja genuína. Tanto as passagens do AT como as do NT devem ser sujeitadas à exegese antes de se formular paralelos.

Além disso, devemos estudar as correspondências específicas bem como as diferenças entre o tipo e o antítipo. Nisso, a tipologia é semelhante às pesquisas das parábolas, precisando de uma consideração dos pormenores exegéticos das passagens do AT e do NT. De que maneira, por exemplo, a serpente de bronze foi um tipo da morte de Jesus em Jo 3.14-15? Os pormenores periféricos de Nm 21.4-9 faziam parte da tipologia? Sempre haverá uma única lição central, e os pormenores secundários devem ser observados com cuidado antes de serem aplicados à analogia. Notar as diferenças fornece um controle que evita uma interpretação demasiadamente imaginativa e alegórica do tipo.

É bom evitar dogmatizar os tipos. É difícil e extremamente subjetivo estabelecer uma doutrina baseada na tipologia. Até mesmo em Hebreus, a tipologia é utilizada mais para efeito ilustrativo do que para considerações dogmáticas. Portanto, somente quando a tipologia tem um propósito doutrinário direto é que devemos afirmá-la.

Finalmente, não devemos procurar tipos onde o texto não os justifica. Como no caso de todos os estudos exegéticos, queremos descobrir o significado deliberado do autor e não uma interpretação subjetiva generalizada. Conforme foi declarado acima, embora os escritores do NT indubitavelmente usassem tipologia que não está registrada no cânon, não possuímos aquela categoria revelatória suficiente para estender essa abordagem além do próprio texto. Os resultados alegóricos e subjetivos vistos em muitos sermões modernos são testemunhas eloqüentes dos perigos.

G. R. OSBORNE

Veja também INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA.

Bibliografia. E. Achtemeier, *IDB* Supplement, 926-27; D. L. Baker, "Typology and the Christian Use of the OT," *SJT* 29:137-57; E. C. Blackman, "Return to Typology", *CongQ* 32:53-59; J. W. Drane, "Typology", *EvQ* 50:195-210; E. E. Ellis, "How the NT Uses the Old", em *NT Interpretation,* ed. I. H. Marshall; A. M. Fairbairn, *The Typology of Scripture*; F. Foulkes, *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the OT*; L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the NT* e *TDNT*, VIII, 246-59; S. Gundry, "Typology as a Means of Interpretation", *JETS* 12:233-40; H. Hammell, "The OT Basis of Typological Interpretation", *BR* 9:38-50; G. H. Lampe e K. J. Woolcombe, *Essays on Typology*; R. B. Laurin, "Typological Interpretation of the OT", em *Baker's Dictionary of Pratical Theology,* ed. R. Turnbull; H. Müller, *NDITNT*, III, 903-7; N. H. Ridderbos, "Typology", *VoxT* 31:149-50; J. Stek, "Biblical Typology: Yesterday and Today", *CTJ* 5:133-62.

TODO(S). As palavras hebraicas e gregas do AT e do NT respectivamente, representadas por "todo(s)" nas nossas traduções, estão entre as mais freqüentes nas Escrituras. Nenhuma convicção era sustentada mais firmemente pelos hebreus do que

esta: o Deus de Israel criou, sustenta e dirige todas as coisas no céu e na terra, visíveis e invisíveis. Até mesmo Sua escolha especial de Israel não deve ser vista como um ato de exclusividade, mas para que sejam "benditas todas as famílias da terra" através da obediência de Israel à Palavra de Deus (Gn 12.3).

O tema também é expressado em termos da redenção. O saneamento total de todas as conseqüências da queda é a visão fundamental dos profetas. Na restauração de todas as coisas, o lobo se deitará junto ao cordeiro (Is 11.6-7), as nações já não aprenderão a guerra (Is 2.4), e através da nova lei escrita no coração todos conhecerão o Senhor (Jr 31.34).

Os mesmos temas são expressados cristocentricamente no NT. Toda a criação veio a existir por meio de Cristo, o Mediador da criação (Jo 1.3; 1 Co 8.6; Cl 1.16; Hb 1.2). Não somente isso, mas a ordem criada também é sustentada por meio dEle (Hb 1.3; Cl 1.17). O NT também fala da obra redentora de Cristo em termos inclusivos. A totalidade da criação experimentará a reconciliação no Seu sangue (Cl 1.20; cf. Rm 8.21-22; Ef 1.10). A chamada ao arrependimento e à fé estende-se para todas as nações (Mt 28.19-20; Lc 24.47; At 17.30). Finalmente, há a visão do dia em que todo joelho se curvará e toda língua confessará o senhorio de Jesus Cristo. Essa matéria não visa apoiar o universalismo, mas declarar a integralidade do senhorio de Cristo e a abrangência da chamada à fé.

R. W. LYON

TOLAND, JOHN (1670-1722). Deísta inglês, nascido perto de Londonderry, na Irlanda; educado numa escola dos dissidentes em Redcastle, e nos centros do iluminismo em Glasgow, Edimburgo (mestrado em 1690) e Leiden. Terminou sua educação na Universidade de Oxford. A reputação de Toland como pensador controvertido começou quando publicou *Christianity Not Mysterious* ("O Cristianismo Não É Misterioso"). Essa obra foi atacada pelos clérigos bem como pelos membros da Casa dos Comuns do Parlamento. Toland voltou para a Irlanda e foi publicamente defendido por William Molyneaux e John Locke. Toland ganhava o seu sustento editando obras de outras pessoas (Milton, Harrington), publicando panfletos políticos que apoiavam os ideais "whigs" (a subordinação do Rei ao Parlamento), e obtendo o apoio de patrocinadores ricos.

Por causa da controvérsia despertada pela sua obra, Toland tinha uma vida precária. Visitou Hanover, a Holanda, a Prússia e a Áustria à busca de patrocinadores, mas teve pouco sucesso. De maior valor para ele foram seus panfletos políticos contra os jacobitas, que apoiavam o rei católico, e os eclesiásticos da igreja alta, pelos quais recebia sustento financeiro de Harley, Conde de Oxford. A sorte de Toland melhorou com a ascendência dos "whigs" no reinado de George I, a ponto de poder fazer investimentos na Companhia dos Mares do Sul. Morreu em Putney depois de uma breve enfermidade.

Toland tornou-se um dos mais famosos deístas ingleses, e era muito popular entre os escritores na Europa continental. Seus escritos deram ao deísmo inglês uma nova orientação controversial, por rejeitar os mistérios e milagres cristãos que não tinham provas racionais. Essa rejeição implicava numa crítica das idéias ortodoxas a respeito da Trindade e da encarnação, além de sujeitar as Escrituras às críticas dos racionalistas. Segundo Toland, era necessário expurgar o cristianismo daquilo que tinha sido introduzido por judeus e gentios "supersticiosos" convertidos. A religião resultante seria o cristianismo original, simples e puro que se conformaria com o racionalismo moderno. Toland não negou a existência da revelação, mas reduziu-a a um papel deístico. Toland

popularizou as idéias deístas, mas também provocou ampla oposição dentro da igreja inglesa. Finalmente, prevaleceu a posição de John Locke, que rejeitava o ceticismo e confiava na revelação, enquanto o deísmo de Toland permaneceu como a posição de alguns poucos intelectuais.

R. J. VANDERMOLEN

Veja também DEÍSMO; ILUMINISMO.

Bibliografia. J. C. Biddle, "Locke's Critique of Innate Principles and Toland's Deism," *JHI* 37:411-23; G. R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century; DNB*, XIX; P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*; J. Orr, *English Deism: Its Roots and Fruits*; L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*; R. Stromberg, *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England.*

TOLERÂNCIA. A indulgência para com crenças ou condutas diferentes das nossas. O termo é definido de várias maneiras, desde uma atitude de longanimidade ao julgar as crenças e o comportamento dos outros, até uma atitude de respeito para com as opiniões e práticas dos outros quando estão em conflito com as nossas. O problema da tolerância está profundamente arraigado na história das religiões, onde a coerção, a intolerância e a perseguição têm desempenhado um papel de importância. A intolerância religiosa, que geralmente nasce da negação do direito de dissenção na fé ou na prática, é tão antiga quanto a diversidade religiosa.

Ao longo da história da humanidade, a religião e a tolerância não têm sido aliadas naturais. A intolerância, não a tolerância; o conformismo, não o não-conformismo; e a asserção, não a dissenção; têm sido as marcas distintivas da história das religiões. É provável que, em nome da religião, mais perseguições tenham sido promovidas, e mais vidas perdidas do que por qualquer outro motivo isolado. A intolerância religiosa, por sua vez, tornou-se a base do preconceito racial e dos atos de discriminação política e social contra os que não aderem à fé religiosa estabelecida ou não se conforma com ela. Entre as causas da intolerância religiosa há as seguintes: (1) uma religião que é considerada falsa e/ou perigosa para a comunidade religiosa prevalecente; (2) uma religião que é considerada conflitante com os costumes e os valores morais de uma determinada sociedade; (3) uma religião que é julgada subversiva pelo fato de seus ensinos ameaçarem o padrão da autoridade política ou a política social corrente; e (4) uma religião que, segundo se acredita, é estranha para a cultura na qual está sendo promulgada, ou que é identificada com uma potência estrangeira.

A Tolerância na História. Os interesses supremos das tradições religiosas têm, em certo sentido, excluído a tolerância de opiniões contrárias quanto à fé e a prática. Por causa do desejo de exigir conformidade a fim de unificar o império ou a nação, as diferenças religiosas ou as expressões de dissenção eram tratadas com intolerância, que veio a ser a base da perseguição. Falando de modo geral, a diversidade era repudiada por representar uma ameaça à união e à solidariedade da tribo, do estado, do império ou da nação. A negação da tolerância costuma ser caracterizada pelos seguintes aspectos: (1) a absolutização das formulações de uma fé específica e a necessidade de defendê-la; (2) o medo das conseqüências da tolerância de um erro moral ou religioso; (3) a repulsa das opiniões e práticas não ortodoxas; e (4) a hostilidade intensa para com aqueles que são não-conformistas diante das normas de fé e prática religiosa aceitas legal e socialmente.

Essas características profundamente embutidas nos relacionamentos entre as religiões e as nações ao longo da história das religiões têm estado manifestamente presentes nas ondas de perseguições intensas que aconteceram no decorrer dos

séculos nos relacionamentos entre os cristãos e os judeus e o judaísmo, na confrontação entre o islamismo e o cristianismo, e nos embates entre o catolicismo e o protestantismo.

Durante vários milhares de anos, a história da religião tem sido marcada pela intolerância, que claramente não se restringiu a uma única época ou a uma só religião. Exemplos icluem: a perseguição dos adeptos de Amom por Akhenaten (Amenofis IV), dos cananitas pelos israelitas, de Jesus e dos cristãos primitivos pelos romanos, dos budistas pelos xintoístas, dos sufis pela ortodoxia islâmica, dos hereges e dos judeus pelos cristãos, dos protestantes pelos católicos e dos católicos pelos protestantes, dos anabatistas por Martinho Lutero, dos sectários religiosos pelas igrejas protestantes oficializadas (no Velho Mundo e no Novo), de "bruxas" e quacres pelos puritanos na antiga Massachusetts e, quando a religião oficial se une com o poderio político, dos dissidentes religiosos pelos literalistas religiosos, como no Irã dos nossos dias.

Enquanto as religiões eram tribais ou nacionais no seu caráter, a tolerância de outra religião dentro daquela tribo ou nação não poderia nem sequer ser considerada, visto que outra religião ameaçaria a união do grupo, que tinha de ser preservada a fim de sustentar a solidariedade do Estado. Embora uma tolerância externa, *i.e.*, o reconhecimento de outros deuses e religiões identificados com outros povos, não constituísse problema no mundo antigo, a veneração de deuses estrangeiros ou as críticas e as dissenções no tocante à religião da própria tribo ou nação da pessoa não eram toleradas. Até mesmo na Grécia antiga, que era uma cultura relativamente liberal e sincretista, Sócrates foi obrigado a beber uma taça de veneno por ter subvertido a fé nos deuses gregos e na religião do estado, ameaçando, assim, a união do Estado Grego. Por esse motivo, Platão escreveu: "Se uma pessoa for comprovadamente culpada de impiedade, não por mera leviandade infantil, mas de algo que os adultos podem cometer... que seja castigada com a pena de morte".

Os romanos perseguiam os cristãos, não porque a fé cristã fosse destituída de verdades religiosas e de ensinos morais, mas porque os cristãos se recusavam a adorar o imperador de Roma. O cristianismo era, por essa razão, uma ameaça à união romana, à instituição do *Imperium Romanum*. Sendo assim, na aliança com Roma, após ser aceita por Constantino no Edito de Milão em 313 d.C., o cristianismo tornou-se perseguidor das religiões rivais dentro do Império Romano, visto que, de novo, as religiões rivais ameaçavam a união do império. Templos não-cristãos eram destruídos, e a pena da morte era imposta àqueles que continuassem a oferecer sacrifícios aos deuses pagãos.

O conceito do Estado cristão prevaleceu por toda a Idade Média. Com o estabelecimento do Santo Império Romano por Carlos Magno em 800, o conceito chegou ao último limite da sua aplicação. Ser cidadão do Império era ser membro da Igreja, e ser membro da Igreja era o fundamento da cidadania do Império. Inimigos da Igreja, tais como hereges e sectários, eram considerados inimigos do Império. Os não-cristãos, tais como os judeus, eram, portanto, forasteiros sem qualquer cidadania real, sendo tratados como proscritos, sem dignidade humana nem direitos civis.

Agostinho, Bispo de Hipona, tinha fornecido um fundamento teológico para a intolerância. Realmente, durante mais de mil anos, o texto adotado por Agostinho: "Obriga a todos a entrar" (Lc 14.23), foi usado como autorização para a Igreja empregar a força contra os hereges e os infiéis, visto que a liberdade para errar é a derradeira destruidora da alma. Agostinho justificou teologicamente que o Estado tinha direito de suprimir heresias e cismas. Onde falhava a persuasão, a perseguição podia ser usada, como no caso dos donatistas, "para efetivar, com a ajuda do terror dos juízes e das leis", escreveu Agostinho, "a preservação deles, para que não incorram na pena do

castigo eterno". Embora Agostinho se opusesse à pena de morte, via a perseguição como um dever da Igreja na sua defesa da verdade contra o erro. "Persigo abertamente", declarou, "porque sou filho da Igreja".

Por aceitar o Estado cristão, a Reforma Protestante não trouxe nem a tolerância religiosa, nem a separação entre a Igreja e o Estado. Nos países protestantes, aqueles que não aceitassem a autoridade da igreja oficializada eram excluídos, também, da comunidade política com a qual a igreja se identificava. O protestantismo não era tolerado nos países católicos, e o catolicismo não era tolerado nos países protestantes. Os não-conformistas eram perseguidos como hereges da Igreja e traidores do Estado. A noção do Estado cristão, inclusive o padrão europeu de uma igreja oficial, foi transplantada para o Novo Mundo, onde os puritanos na Nova Inglaterra e os anglicanos na Virgínia negavam o direito de dissenção.

A Tolerância nos Tempos Modernos. O conceito de tolerância, arraigado no conceito da "liberdade de consciência", uma expressão de origem moderna, subiu lentamente à tona. Os avanços mais importantes em direção à tolerância tiveram sua origem, não nas confissões de fé, nos concílios nem nos sínodos das igrejas, mas nas constituições, nos poderes judiciários e nos palácios de justiça. Embora a Reforma Protestante não adotasse a tolerância em si, realmente representava uma revolta contra a autoridade no desmembramento final de uma cristandade unida, do *mundus Christianus*, e fomentava o surgimento de novas nações-estado e de um novo espírito nacional em todas as partes da Europa continental e da Grã-Bretanha. A autoridade eclesiástica ou religiosa foi enfraquecida de tal maneira que nunca se recuperou. A liberdade religiosa veio a ser proclamada como um direito natural bem como divino. O espírito de tolerância foi grandemente acelerado em princípio e na prática através dos relacionamentos internacionais, que resultaram na ratificação de tratados entre estados, e do surgimento de sociedades pluralistas que resultaram dos governos constitucionais e da migração de muitas comunidades grandes e étnicas.

Desde a adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, a tolerância religiosa tem sido reconhecida como parte integrante do direito internacional.

J. E. WOOD, JR.

Bibliografia. J. E. E. D. Acton, *The History of Freedom and Other Essays*; R. Bainton, *The Travail of Religious Liberty*; M. S. Bates, *Religious Liberty: An Inquiry*; S. W. Cobb, *The Rise of Religious Liberty in America*; W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*; H. Kamen, *The Rise of Toleration*; J. Lecler, *Toleration and the Reformation*; J. Locke, *Epistola de Tolerancia: A Letter on Toleration;* G. Mensching, *Tolerance and Truth in Religion*; F. Ruffini, *Religious Liberty.*

TOMÁS DE AQUINO (1225-1274). Teólogo italiano e doutor da igreja, nasceu em Roccasecca perto de Aquino, na Itália. Foi instalado num mosteiro beneditino aos cinco anos de idade, mas posteriormente foi removido à força pela sua família e arrolado na nova universidade secular em Nápoles (1239) onde se juntou aos dominicanos. Um pouco depois de 1245 começou seus estudos sob a orientação de Alberto Magno no Convento de São Tiago em Paris. Em 1248, Aquino e Alberto abriram uma escola em Colônia. Aquino voltou para Paris em 1252 para ensinar na universidade. De 1259 a 1268 ensinou nas *Curiae* papais na Itália, onde ficou conhecendo o tradutor William Moerbeke. A controvérsia averroísta latina chamou-o de volta a Paris (1268-72). Seus derradeiros anos foram passados em Nápoles, ensinando numa casa dominicana. Morreu em Fossanova a caminho do Concílio de Lyon, em 7 de março de 1274.

Aquino foi canonizado em 1326, proclamado doutor da igreja em 1567,

recomendado para estudo pelo papa Leão XIII (*Aeterni Patris*) em 1879, e declarado patrono das escolas católicas em 1880.

Escritos Principais. Cerca de noventa e oito obras são creditados a Tomás, embora nove delas sejam de autenticidade duvidosa. Seus escritos foram produzidos em ritmo firme desde 1252 até o ano da sua morte. A maior e mais influente das suas obras foi *Summa Theologica*, uma apresentação sistemática da doutrina cristã em termos filosóficos. Seu sistema foi declarado o ensino oficial da Igreja Católica por Leão XIII.

Seu Pensamento. As opiniões de Aquino abrangem a maioria das categorias filosóficas e teológicas.

A Fé e a Razão. Como Agostinho, Aquino acreditava que a fé era baseada na revelação de Deus nas Escrituras. O apoio para a fé acha-se nos milagres e nos argumentos prováveis. Embora a existência de Deus possa ser comprovada pela razão, o pecado obscurece a capacidade de o homem saber, de modo que a fé (e não as provas) de que Deus existe é necessária para a maioria das pessoas. A razão, porém, nunca é a base da fé em Deus. Exigir razões para a fé em Deus realmente diminui o mérito da nossa fé. Os fiéis, porém, não devem deixar de raciocinar *a respeito da sua fé e a favor* dela. Há cinco maneiras de demonstrar a existência de Deus pela razão. (1) Do movimento para um Motor Imóvel, (2) dos efeitos para uma Causa Primeira, (3) da existência contingente para a Existência Necessária, (4) dos graus da perfeição para um Ser Perfeitíssimo, e (5) da ordem na natureza para um Ordenador. Há, no entanto, mistérios (*e.g.*, a Trindade, a encarnação) que não podem ser conhecidos pela razão humana, mas somente pela fé.

Epistemologia. Aquino sustentava que todo o conhecimento começa na experiência. Temos, porém, uma capacidade para o conhecimento que é inata e apriorística. Os princípios elementares tornam possível a certeza a respeito da realidade: (1) a identidade — ser é ser, (2) a não-contradição — ser não é não-ser, (3) o meio termo excluído — ser ou não-ser, (4) a causalidade — o não-ser não pode causar o ser, e (5) a finalidade — todo ser age visando alguma finalidade. Portanto, não existe na mente nada que não estava primeiramente nos sentidos — *exceto a própria mente* com sua capacidade de saber através dos princípios elementares. Esses princípios elementares, uma vez entendidos, são auto-evidentes.

Metafísica. Assim como Aristóteles, Aquino acreditava que a função do sábio era conhecer a ordem. A ordem que a razão produz nos seus próprios atos é a *lógica*. Aquela que ela produz mediante os atos da vontade é a *ética*. A ordem que a razão produz nas coisas externas é a *arte*. Mas a ordem que a razão contempla (mas não produz) é a *natureza*. Quando a natureza é contemplada no âmbito dos sentidos, estudam-se as *ciências físicas*. A natureza estudada no âmbito daquilo que é quantificável é a *matemática*. Mas a natureza estudada no âmbito do ser é a *metafísica*.

O centro da metafísica de Aquino é a distinção real entre a essência e a existência em todos os seres finitos. Aristóteles tinha distinguido entre a realidade e a potencialidade, mas aplicava essa distinção somente à forma e à matéria, e não à ordem da existência. Aquino argumentou que somente Deus é ser puro, realidade pura, sem nenhuma potencialidade. Assim, a premissa central do pensamento tomista é: "o ato na ordem em que o ato é ilimitado e singular, a não ser que seja unido à potência passiva". Só Deus é ato puro (ou atualidade) sem forma. Os anjos são potencialidades completamente concretizadas (formas puras), e o homem é uma composição de forma (alma) e matéria (corpo) com concretização progressiva.

Deus. Somente Deus é existência (a qualidade de "Eu sou"). Tudo o mais *tem* existência. A essência de Deus é idêntica à Sua existência, existir é da essência dEle.

Deus é um ser necessário. Ele não pode *não* existir. Nem é possível que Deus Se altere, visto que Ele não tem potencialidade para ser outra coisa senão aquilo que é. Semelhantemente, Deus é eterno, visto que o tempo subentende uma mudança de antes para depois. Mas sendo o *EU-SOU*, Deus não tem "antes" ou "depois". Deus também é simples (indivisível), visto que não tem potencial para a divisão. E Ele é infinito, visto que um ato puro, como tal, é ilimitado, e não tem potencialidade para limitá-lo. Além desses atributos metafísicos, Deus também é moralmente perfeito e infinitamente sábio.

Analogia. Deus é conhecido pela analogia. O conhecimento unívoco (totalmente idêntico) de Deus é impossível, visto que o nosso conhecimento é limitado e Deus é ilimitado. O conhecimento equívoco (totalmente diferente) de Deus é impossível, visto que a criação assemelha-se ao Criador (Sl 19.1; Rm 1.19-20); o efeito assemelha-se à sua causa eficiente. Pelo fato de haver grandes diferenças entre Deus e as criaturas, a *via negativa* é necessária. Devemos entender somente a perfeição em questão (a bondade, a verdade, etc.), sem o aspecto finito do seu significado, quando a aplicamos a Deus. Assim, o atributo terá a mesma definição para as criaturas e o Criador, mas terá uma aplicação ou extensão diferente, posto que as criaturas são finitamente boas, ao passo que Deus é infinitamente bom. Logo, antes de podermos aplicar apropriadamente o termo "bom" a Deus, devemos negar o aspecto finito segundo o qual achamos a bondade entre as criaturas, e aplicar o *significado* a Deus de modo ilimitado.

A Criação. Deus criou o mundo do nada (*ex nihilo*). Embora Aquino acreditasse que uma criação eterna fosse logicamente possível, visto não haver nenhuma razão lógica que impeça que uma causa eterna cause eternamente, ele acreditava que as Escrituras ensinam um início do universo. O tempo não existia antes de Deus criar — somente a eternidade. Deus não criou *no* tempo; pelo contrário, com o mundo houve a criação *do* tempo. Não existia tempo, portanto, antes de o mundo começar.

O Homem. O homem é uma unidade hilemórfica de alma e de corpo. Adão foi criado diretamente por Deus no princípio, e Deus cria diretamente cada alma nova no ventre da sua mãe. A despeito dessa união entre a alma e o corpo, não há identidade entre eles. A alma sobrevive a morte e aguarda a reunião com o corpo na ressurreição.

A Ética. Assim como há princípios elementares do pensamento, também há princípios elementares da ação, chamados "leis". Aquino distingue quatro tipos. A lei *eterna* é o plano segundo o qual Deus governa a criação. A lei *natural* é a participação das criaturas racionais nessa lei eterna. A lei *humana* é uma aplicação específica da lei natural a uma comunidade local. E a lei *divina* é a revelação da lei de Deus através das Escrituras e da igreja.

As virtudes dividem-se em duas classes: a natural e a sobrenatural. Aquela inclui a prudência, a justiça, a coragem e a temperança, que fazem parte da lei natural. As virtudes sobrenaturais são a fé, a esperança e o amor.

N. L. GEISLER

Veja também NEOTOMISMO; TOMISMO.

Bibliografia. V. J. Bourke, *Aquinas' Search for Wisdom* e *Thomistic Bibliography: 1920-1940;* M. D. Chenu, *Toward Understanding St. Thomas*; G. K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*; K. Foster, *The Life of St. Thomas Aquinas*; É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*; M. Grabmann, *The Interior Life of St. Thomas Aquinas*; J. Maritain, *St. Thomas Aquinas, Angel of the Schools*; A. Walz, *Saint Thomas Aquinas, A Biographical Study*; R. J. Deferrari, *A Complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, Latin-English Dictionary of Thomas Aquinas, etc.*, e *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on Summa Theologica and Select Passages of His Other Work*; P. Mandonnet e J. Destrez, *Bibliographie thomiste; Reportoire bibliographique.*

TOMÁS DE KEMPIS (c. 1379-1471). Monge e escritor espiritual alemão. Tomás Hemerken (Hãmmerlein ou "martelo pequeno") partiu de Kempen, perto de Krefeld no baixo Reno, c. 1392 para freqüentar a escola em Deventer, na Holanda. Ali, teve contato com Florent Radewijns (c. 1350-1400), um dos fundadores dos Irmãos da Vida Comum. Em 1399, Tomás entrou no mosteiro de Agnietenberg (Monte de Sta. Inês perto de Zwolle), que era afiliado à congregação de cônegos regulares (monásticos) agostinianos de Windesheim. Passou a maior parte da sua vida no Monte de Sta. Inês, onde foi ordenado sacerdote (1413-14), e serviu como superintendente assistente e diretor dos noviços. Foi um copista prolífico.

Tomás escreveu ou compilou mais de trinta obras, que podem ser classificadas nas seguintes categorias: (1) vários volumes de sermões monásticos; (2) biografias dos fundadores da *Devotio Moderna* (Gerard Groote, Florent Radewijns e outros) que visavam a edificação dos noviços; (3) uma crônica do seu mosteiro que inclui muitas informações históricas e biográficas a respeito da *Devotio Moderna*; e (4) numerosas obras sobre a vida espiritual (*e.g., Da Exaltação do Espírito [De elevatione mentis]; o Solilóquio da Alma;* várias *Orações e Meditações sobre a Vida e a Paixão do Senhor; Do Remorso Profundamente Sincero; Vale de Lírios; Jardim de Rosas; Do Treinamento dos Monges [De disciplina claustralium]).* Como outros líderes na reforma monástica de Windesheim, o empenho de Tomás visava métodos práticos para levar à devoção genuína e à observância sincera da regra monástica.

Tomás de Kempis é mais famoso, porém, pela sua compilação dos quatro tomos da *Imitação de Cristo.* Embora sua autoria tenha sido discutida por longo tempo, o consenso geral dos estudiosos desde os fins da década de 1950 a atribui a Tomás. Transmitida, traduzida e lida em grande escala igualmente por católicos e protestantes, a *Imitação* expressa uma ênfase contemplativa e monástica na vida interior e nas suas disciplinas. Sendo assim, diferentemente da espiritualidade semi-monástica dos Irmãos da Vida Comum, que procuravam viver vidas devotas no meio das cidades movimentadas, o ensino espiritual da *Imitação* enfatiza a fuga das distrações e dos perigos do mundo. Adverte contra a confiança em nossa própria prudência e conclama ao conhecimento de nós mesmos, à contínua autocrítica, e as outras virtudes monásticas tradicionais. Critica, também, a teologização especulativa, e prefere o estudo que inflama o coração com amor a Deus. O primeiro tomo é uma coletânea (*rapiarium*) de meditações espirituais; o segundo e o terceiro tomo, o coração da *Imitação*, oferecem conselhos sobre o crescimento nas virtudes tais como a humildade, a paciência e a obediência, e sobre as flutuações da vida interior. O quarto tomo dedica-se à piedade eucarística.

D. D. MARTIN

Veja também IRMÃOS DA VIDA COMUM; DEVOTIO MODERNA; ESPIRITUALIDADE.

Bibliografia. J. P. Arthur, *et al., Works of Thomas à Kempis*; R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism; DTC,* XV; F. Vandebroucke, *The Spirituality of the Middle Ages*; A. Hyma, *The Christian Renaissance*; J. E. G. de Montmorency, *Thomas à Kempis: His Age and Book*; J. van Ginneken, *The Following of Christ or the Spiritual Diary of Gerard Groote.*

TOMISMO. A escola de filosofia e teologia que segue o pensamento de Tomás de Aquino. Desenvolveu-se em várias fases e passou por períodos de apoio e descuido.

Quando Aquino morreu, não deixou nenhum sucessor direto, mas seu sistema foi adotado por vários indivíduos, em especial por muitos dos seus confrades na ordem

dominicana e por seu próprio antigo professor, o eclético Alberto Magno. Mesmo assim, ainda havia muita oposição ao seu aristotelismo da parte das autoridades eclesiásticas, e em 1277, em Paris e Oxford, várias proposições derivadas dos ensinos de Tomás foram condenadas. Foi primariamente devido aos esforços dos dominicanos que o sistema de Aquino não somente acabou sendo reabilitado, como também ele mesmo foi canonizado em 1323.

A partir desse período, o tomismo tornou-se uma das várias escolas concorrentes da filosofia medieval. Em especial, destacava-se do agostinianismo clássico por sua dependência de Aristóteles, eminentemente por insistir numa antropologia unificada mediante a qual a alma é a forma do corpo. Aquilo que São Tomás era para os dominicanos, Duns Scotus veio a ser para os franciscanos, e o scotismo debatia com o tomismo sobre questões como o livre arbítrio e a analogia da existência. Finalmente, o tomismo, juntamente com as duas outras escolas mencionadas, sustentou um realismo moderado em contraste com o nominalismo. Ao mesmo tempo, os seguidores de São Tomás não mantiveram uniformidade, mas adotaram traços individuais, comentaristas específicos, em termos de movimentos nacionais. Essa tendência é ilustrada de modo mais interessante pelo dominicano Meister Eckhart (c. 1260-1328), que desenvolveu um misticismo que passaria a caracterizar a vida teológica alemã durante mais de um século.

Uma figura central do tomismo em desenvolvimento foi Tomás de Vio Cardinal Cajetan (1469-1534). Sua alta posição eclesiástica contribuiu para tornar autoritativas as suas exposições de Aquino. A versão cajetana do tomismo tem vários aspectos distintivos. Entre eles há a sua análise da analogia; argumenta que esse conceito é mais bem compreendido como a proporcionalidade entre um atributo e duas essências, do que como a predicação de um atributo que é primário em uma essência e derivado na segunda essência. Além disso, Cajetan pensava mais em termos de essências abstratas do que seus antecessores, que concentravam a sua atenção nas substâncias existentes. Em terceiro lugar, levantava dúvidas quanto à comprobabilidade tanto da existência de Deus como da imortalidade da alma.

O tomismo veio a ser a escola principal do pensamento católico no século XVI. Vários fatores contribuíram para a sua ascendência. A ordem jesuíta (aprovada em 1540), conhecida pelos seus ensinos agressivos, alinhou-se a Aquino; e também o Concílio de Trento (primeira convocação em 1545) que, deliberadamente, redigiu muitos dos seus pronunciamentos na fraseologia tomista.

O tomismo entrou triunfantemente no século XVII, mas saiu destituído de poder e de originalidade. João de São Tomás (1589-1644) é um representante típico do começo daquele século. Foi um professor e intérprete criativo do pensamento de Aquino; foi um oficial cuidadoso e compassivo da Inquisição Espanhola; e um conselheiro íntimo do Rei Filipe IV. Nele, portanto, as estruturas intelectuais, teológicas e políticas do tomismo são trazidas ao centro. Mas a primazia do tomismo continha as sementes do seu próprio desfalecimento. Por falta de concorrência, o tomismo tornou-se demasiadamente auto-suficiente para enfrentar a ascensão do racionalismo e da ciência empírica nos seus próprios campos. O tomismo não queria adaptar-se; e, portanto, as únicas alternativas que sobraram foram a obscuridade ou a filosofia não-tomista. Como conseqüência, embora o tomismo permanecesse vivo especialmente nos círculos dominicanos, era, no século XVIII, essencialmente uma força esgotada.

Mas no início do século XIX, houve outra mudança abrupta na sorte do tomismo. Os pensadores católicos começavam a perceber cada vez mais que havia nas obras de Tomás respostas viáveis às questões da atualidade que não tinham recebido respostas de outra fonte. Em especial, as questões da dignidade humana diante do

industrialismo crescente reavivaram o tomismo. Dramaticamente, as escolas voltaram à autoridade de Aquino. Já nos tempos de Vaticano I (1869-70), os princípios tomistas tinham voltado à moda. E o tomismo triunfou em 1879 quando o papa Leão XIII, em *Aeterni Patris*, chamou a igreja de volta a São Tomás. O resultado foi o movimento conhecido como neotomismo, que persiste muito além da primeira metade do século XX.

W. CORDUAN

Veja também CAJETAN, TOMÁS DE VIO; NEOTOMISMO; ESCOLASTICISMO; TOMÁS DE AQUINO.

Bibliografia. V. J. Bourke, *Thomistic Bibliography: 1920-1940;* É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*; H. John, *Thomist Spectrum*; T. L. Miethe e V. J. Bourke, *Thomistic Bibliography: 1940-1978.*

TRABALHO. Em todas as partes da Bíblia há muitas referências ao trabalho, sendo que as palavras usadas para designá-lo são divididas em duas classes. Há o termo que não tem nenhuma implicação moral nem física, como, por exemplo, quando Deus trabalha na Criação, ou quando há uma referência geral aos trabalhos do homem nesta vida. *M^e^lā'kâ* (Gn 2.2; Ex 20.9; 1 Cr 4.23; Ag 1.14) e *ma^a^šeh* (Gn 5.29; Ex 5.13; Pv 16.3; Ec 1.14) em hebraico e *ergon* em grego são as palavras usuais empregadas com esse propósito. Há, no entanto, outras palavras — *y^e^gîa'* (Gn 31.42; Dt 28.33; Sl 128.2; Is 55.2; Ez 23.29) e *'āmāl* (Sl 90.10; Ec 1.3; 2.10; Jr 20.18) no AT, e *kopos* no NT (Mt 11.28; Jo 4.38; 1 Co 4.12; 15.58; 1 Ts 1.3; 2 Ts 3.8) que subentendem canseira, luta e tristeza.

O trabalho e a labuta nunca são considerados maus em si mesmos; pelo contrário, são considerados a ocupação mental do homem no mundo. Mesmo no seu estado de inocência, o homem, como o ápice da Criação, o representante de toda a Criação diante de Deus (Gn 2.15ss.), recebeu o trabalho para realizar como parte da sua existência normal. Esse fato é contrário a boa parte do pensamento moderno que adota a atitude de que o homem deve considerar o trabalho como coisa maligna que precisa, se possível, ser evitado.

A Bíblia repete continuamente, ao mesmo tempo, que o pecado do homem corrompeu e degradou o trabalho. Gn 3.17-18 declara especificamente que o trabalho, por causa do pecado, muda de caráter e se torna a causa da desintegração física final do homem. Parece ser essa a razão pela qual o trabalho, em trechos subseqüentes da Bíblia, freqüentemente incorpora a idéia da fadiga. De fato, é esse o tema de Eclesiastes, onde o pregador declara que todo o trabalho que o homem realiza debaixo de sol é vaidade. O homem, sendo pecador, trabalha visando exclusivamente alvos mundanos, e o resultado é um senso de frustração e desespero, porque ele acabará desaparecendo desta terra e seu trabalho com ele (Ec 2). Somente quando ele interpretar o seu trabalho à luz da eternidade é que sua compreensão desse fato irá mudar.

Porém, mesmo o homem pecaminoso possui grandes dons e capacidades com que pode subjugar e usar o mundo físico. Em Ex 31.1ss.; Jz 3.10 (cf. também Is 45); e muitos outros lugares é declarado que o Espírito Santo dá essas capacidades aos homens. Além disso, é declarado que certos personagens no AT receberam dons especiais de Deus que os qualificariam para realizar o seu trabalho: os Juízes, Saul e até mesmo o rei pagão Ciro (Jz 3.10; 1 Sm 10.6-7; Is 45). Os escritores do NT subentendem o ponto de vista do AT, mas o ressaltam especificamente em conexão

com os dons e as capacidades que os membros da igreja possuem (1 Co 12; Ef 4.11ss.). Além disso, enfatizam continuamente que Deus chama todos os homens para trabalhos e posições na vida por meio dos quais devem servi-lO. Embora essa doutrina apareça no AT, como no caso de Ester (Et 4.13-14), o apóstolo Paulo a repete com grande freqüência nos seus escritos (Ef 6.5ss.; 1 Tm 6.1-2; Fm).

O trabalho, no entanto, mesmo quando um homem é ricamente dotado, não poderá ser outra coisa senão algo vazio em última análise, a não ser que ele reconheça que o seu verdadeiro propósito é glorificar a Deus. Paulo deixa bem clara essa doutrina ao falar tanto aos servos como aos senhores (Ef 6.5ss.; 1 Tm 6.1-2), resumindo tudo nas suas instruções aos cristãos: "sede fervorosos de espírito, servindo ao Senhor" (Rm 12.11) e na sua exaltação: "Fazei tudo para a glória de Deus" (1 Co 10.31).

Na prática, esse conceito de trabalho significa que o cristão sempre deve considerar o seu trabalho como uma tarefa divinamente determinada, na qual, ao cumprir a sua vocação, está servindo a Deus. Dele é exigido, portanto, que seja honesto e diligente em tudo quanto fizer, quer seja empregado, quer seja patrão. É essa a lição central na Parábola dos Talentos (Mt 25.15). Se ele for empregado, terá de ser fiel e obediente, fazendo todas as coisas como ao Senhor (Ef 6.5ss.), ao passo que, se for patrão, Deus colocará sobre ele a responsabilidade de tratar os empregados com justiça e consideração. Deve pagá-los adequadamente e não defraudá-los do seu salário, "porque digno é o obreiro do seu salário" (Lv 19.13; Dt 24.14; Am 5.8ss.; Lc 10.7; Cl 4.1; Tg 5.4-5). Todo o trabalho honesto, portanto, é honroso e deve ser realizado como uma comissão divina para a glória eterna de Deus (Ap 14.13).

W. S. REID

Veja também VOCAÇÃO.

Bibliografia. J. Calvino, *Institutas da Religião Cristã*; 3-7; A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*; J. Murray, *Principles of Conduct*; P. Marshall *et al.*, *Labor of Love: Essays on Work*; G. Baum, *The Priority of Labor*; G. Wingren, *Luther on Vocation*; K. Barth, *Church Dogmatics*, III/4, 595ss.; J. Ellul, "Work and Calling", *Kat*, Fall/Winter, 1972; H. C. Hahn e F. Thiele, *NDITNT*, III, 1147ss.; A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*.

TRADIÇÃO. O processo mediante o qual as verdades religiosas normativas são transmitidas de uma geração para outra. A tradição, por si, acha-se em todas as comunidades religiosas, em forma oral ou escrita, tendo seu conteúdo num cânon fechado, ou num organismo vivo. Até mesmo os protestantes evangélicos, por mais inclinados que ainda sejam para desconsiderar este fato, devem reconhecer que a tradição antecedeu e formou o cânon das Escrituras registradas, e que seu próprio modo de entender as Escrituras e, conseqüentemente, sua própria vida comunitária, foram moldadas por tradições específicas, consciente ou inconscientemente. Esse artigo tratará do significado de "tradição" nas Escrituras, e depois examinará os modos como a tradição tem sido entendida e empregada nas comunidades cristãs primitiva, ortodoxa, católica romana e protestante.

A maioria dos estudiosos entendem que o AT registra numerosas tradições a respeito de pessoas, lugares, eventos e ritos que são cruciais para completar o relato de como Deus lida com Seu povo escolhido. O ato de transmiti-las é raramente ordenado ou mencionado de modo específico (Dt. 6.20-25; 26.5-9; Js 24.2-13), mas o próprio texto o pressupõe totalmente. Como essas tradições foram passadas adiante? Como e quando os textos escritos vieram a existir? E como o cânon foi finalmente formado? Em parte, isto ainda é questão de especulação, embora os cristãos e judeus

conservadores continuem a ver em primeiro lugar a Palavra de Deus fielmente entregue ao Seu povo ao longo das gerações. Os textos de Qumran comprovaram a existência de tradições textuais hebraicas diferentes, inclusive uma que está mais perto daquela que foi usada para a LXX grega. O cânon judaico não foi fechado senão em data muito avançada (90 d.C.), o que também resultou em duas versões diferentes, das quais uma teve origem na Palestina, e a outra na Diáspora; a primeira acabou sendo aceita pelos protestantes e a segunda (com os livros deuterocanônicos ou apócrifos) pelos católicos. A Bíblia hebraica padronizada é do começo do século X, quando os judeus na Babilônia estabeleceram os textos e pontuaram as vogais num texto conhecido como o massorético, que significa, literalmente, "tradicional".

Já no século III a.C., se não antes, os rabinos judeus tinham produzido uma interpretação "tradicional" do texto bíblico, chamada a Mishnah, da qual os escribas e os fariseus tornaram-se zeladores e professores. A obra continuou crescendo até ser codificada nos séculos IV e VI d.C. como o Talmude, que forneceu até aos tempos modernos a interpretação judaica tradicional (e, portanto, obrigatória) do AT.

No NT, a palavra que significa "tradição" (*paradosis*) é, de modo geral, usada negativamente por Cristo e positivamente pelos apóstolos. Cristo repudiava "tradições humanas" (Mt 15.3; Mc 7.9, 13), que eram, por certo, partes da Mishnah. Ele as considerava distorções ou até mesmo contradições da lei de Deus. Mas os apóstolos, às vezes seguindo o estilo dos rabinos, transmitiam e explicavam a tradição evangélica que tinham recebido do Senhor. Freqüentemente em declarações de fórmulas citadas em seu texto (Rm 1.1-4; 6.7; Fp 2.5-11; 1 Ts 4.14-17; 1 Tm 3.16), Paulo repete essa tradição e exorta seu rebanho a recebê-la e guardá-la (1 Co 11.2; 2 Ts 2.15; Cl 2.6ss.). Às vezes, essa tradição é o próprio coração do evangelho (esp. 1 Co 15.1-9), ao passo que em outros trechos diz respeito a questões do culto, como a ceia do Senhor (11.3) ou questões éticas como o divórcio (7.10). Nos escritos que alguns críticos consideram posteriores, essa tradição chega a ser chamada o "depósito da fé" recebido (1 Tm 1.10; 6.20; 2 Tm 1.12, 14; Tt 1.9). O poder do testemunho apostólico, conforme Cullmann e Bruce têm argumentado, é que aquilo que foram chamados a transmitir não era dos homens, mas de Deus (Gl 1.1).

A questão sobre como o testemunho apostólico veio a ser escrito e formado o cânon dos textos inspirados é muito complicada e controvertida. Os críticos se ocupam em dissolver o texto em várias fontes contraditórias ou até mesmo indignas de confiança, enquanto os críticos da redação às vezes fazem os textos refletir mais a igreja do fim do século I (que chamam de "catolicismo primitivo") do que os eventos anteriores e originais. Mas recentemente, os estudiosos mais conservadores conseguiram vitórias consideráveis ao ressaltarem o lapso de tempo envolvido, relativamente curto, e o empenho do NT para manter a tradição verdadeira (Lc 1.1-4). Não se nega com isso que as tradições a respeito de Jesus, e especialmente dos Seus ditos, logo receberam variações nas comunidades cristãs e que um texto tal como o Evangelho de Tomé, embora seja necessariamente gnóstico, talvez contenha o eco de alguns ditos autênticos. Até uma data avançada no século II, o AT continuou sendo o único texto autorizado dos cristãos primitivos, mas as necessidades das igrejas e os ataques dos hereges levaram a uma formação relativamente rápida do cânon do NT antes do fim do século II, e à sua fixação na primeira metade do século IV. O critério essencial era que esses escritos continham *tradição apostólica* autêntica.

Mesmo antes de o cânon do NT ter sido fixado, os primitivos pais da Igreja apelavam aos seus livros e aos ditos de Cristo (houve uma exegese deles feita por Papias, perdida). Mas também viam a tradição apostólica preservada de outras maneiras. Freqüentemente apelavam para uma "regra de fé" ortodoxa, um tipo de

resumo do evangelho possivelmente relacionado aos credos batismais primitivos e que mais tarde tornaram-se credos plenamente desenvolvidos e documentados; essa regra não foi originalmente fixada por escrito, não era algo contrário às Escrituras nem totalmente fora delas. Apelavam, também, à "sucessão apostólica", o ensino público (em contraste com a sabedoria secreta dos gnósticos) naquelas igrejas onde bispos ficavam na linhagem direta dos seus fundadores apostólicos, especialmente a Sé de Roma, "fundada" por Pedro e Paulo. E prepararam, entre os séculos I e IV, toda uma série de manuais anônimos (Didaquê) que professavam conter os ensinos dos apóstolos, especialmente quanto às questões do culto e da ética. Esses ensinos não eram contrastados com as Escrituras; pelo contrário, constituíam-se nos meios pelos quais a igreja viva continuava o seu testemunho.

Uma vez fixado o cânon do NT e completada a Bíblia inteira, os grandes pais da Igreja dos séculos IV e V fizeram uma distinção mais clara entre a tradição e as Escrituras, mas não de modo antitético. A tradição era entendida como a reflexão enriquecedora e interpretativa acerca do depósito original de fé contido nas Escrituras. Tratava-se preeminentemente da interpretação cristológica do AT. Mas incluía, também, os escritos dos "pais" anteriores, considerados produtos da orientação do Espírito e usados para apoiar a fé verdadeira; as decisões dos bispos reunidos em concílios sob a égide do Espírito; e vários ritos que se tornaram parte central da prática da fé. Uns poucos pais (notavelmente Basílio) reconheciam que certas questões não eram prescritas nas Escrituras de modo claro, ou sequer remotamente, e as atribuíam separadamente à tradição apostólica; *e.g.*, orar voltando-se para o Oriente, batizar crianças, fazer imersão tríplice, jejuar em determinados dias, e coisas semelhantes. Para tais coisas serem contadas como tradição apostólica autêntica, os pais (*e.g.*, Agostinho e Vincente de Lerins no Ocidente) exigiam que fossem reconhecidas e praticadas na totalidade da Igreja. Apesar disso, determinar aquilo que constituía a tradição autorizada veio ser uma questão que acabou levando o Oriente e o Ocidente a palmilhar caminhos separados.

A Igreja Ortodoxa Oriental veio a definir a tradição como a totalidade do testemunho da igreja, baseada nas Escrituras, mas expressa principalmente nos sete concílios ecumênicos, nos escritos dos pais e no culto litúrgico. Em princípio, as Escrituras continuaram sendo fundamentais, e a igreja vivia com o testemunho delas; na prática, o peso da tradição tornou-se predominante, e a igreja tendia a estagnar ao fixar-se naquilo que tinha sido feito entre os séculos IV e VII. Fora das Escrituras, os concílios ecumênicos representavam a maior autoridade para a definição da tradição.

Durante a maior parte da Idade Média, o ponto de vista ocidental diferia apenas levemente, e dava ênfase um pouco maior nas Escrituras como algo fundamental, e ênfase cada vez maior no papado (e não nos concílios) como o porta-voz normativo para a tradição apostólica. Mas no século XIV, o reconhecimento de que certas doutrinas (*e.g.*, a pobreza absoluta de Cristo, ou a concepção imaculada de Maria), não podiam ser comprovadas pelas Escrituras, nem sequer de modo remoto, juntamente com a sofisticação cada vez maior dos teólogos quanto às suas fontes literárias, inspirou vários deles a postular a tradição como uma *fonte* separada e não escrita, transmitida pela sucessão apostólica, especialmente através de um papado infalível. A revolta protestante contra toda a tradição transformou essa opinião, a despeito dos protestos, na posição oficial da igreja no Concílio de Trento. As verdades e a disciplina do evangelho estão contidas nas Escrituras e *também* nas tradições não escritas dadas à igreja por Cristo ou pelo Espírito através dos apóstolos, e merecem *igual* respeito. O Concílio Vaticano I completou essa linha de pensamento quando declarou que o ofício didático da igreja estava centralizado num papado infalível.

Desde o século XVI, tem havido dissenção entre os católicos, e esse fato tem recebido bastante atenção nesses últimos 150 anos. Uma escola romântica, associada a Möhler na Alemanha e Newman na Inglaterra, preferia falar da "tradição viva" na qual a compreensão e a plenitude se desenvolviam através dos séculos, ao invés de falar de uma fonte distintamente separada. Geiselmann, notando que Trento rejeitava uma formulação preliminar "em parte... em parte", argumentou a favor da "suficiência material" das Escrituras, querendo dizer que elas continham o depósito da fé por inteiro, no seu todo ou em forma germinal; e, em várias formas, essa idéia tem sido muito influente entre os católicos contemporâneos. Ainda outros (Congar) referem-se a uma única tradição apostólica sendo transmitida na igreja através das Escrituras escritas, bem como através do ensino, da disciplina e dos ritos. O Concílio Vaticano II, embora não rejeitasse pronunciamentos anteriores sobre a tradição como uma fonte de informações, deu muito mais ênfase às Escrituras, e declarou que as Escrituras e a tradição formam uma unidade através da qual os fiéis são levados a um pleno conhecimento da vontade de Deus.

Os protestantes quase sempre têm rejeitado a tradição em princípio, embora necessariamente tenham permitido que reaparecesse na prática em alguma outra forma. Lutero rejeitou as tradições eclesiásticas como distorções do evangelho verdadeiro achado somente nas Escrituras, e assim ele, bem como quase todos os protestantes desde então, fez uma separação radical entre a autoridade apostólica e a tradição eclesiástica, sendo que esta última veio a ser considerada meramente humana. Calvino confrontava abertamente a questão da interpretação, e insistia que o Espírito age juntamente com a Palavra para iluminar os crentes — este fato era reconhecido também pelos católicos, mas era submetido à supervisão rigorosa da igreja. A Palavra, segundo asseveravam todos os reformadores, fez com que a Igreja existisse, e não vice-versa, e aquela Palavra era "perspícua", e não precisava de nenhuma tradição apostólica para interpretá-la corretamente. Enquanto os anglicanos e os luteranos mantinham muitos ritos e costumes "não contrários às Escrituras" (os luteranos suecos até declaravam estarem ainda dentro da sucessão apostólica), os calvinistas e as igrejas livres posteriores procuravam fundamentar todas as práticas eclesiásticas e devocionais no ensino bíblico.

Na prática, a maioria dos grupos de protestantes formavam tradições quase tão obrigatórias como as dos católicos, e estabeleciam conjuntos semelhantes de autoridades: concílios ecumênicos, credos confessionais, legislação sinodal, ordens eclesiásticas e teólogos (esp. fundadores) de uma igreja específica. Aquelas igrejas livres, especialmente nos Estados Unidos, que declaram-se firmar somente nas Escrituras e não reconhecer nenhuma autoridade tradicional são, em certo sentido, as menos livres, porque nem sequer têm consciência das tradições que moldaram seu modo de entender as Escrituras. Há, porém, uma nítida diferença entre os protestantes e os católicos. Todos os protestantes insistem que essas tradições sempre devem ser testadas à luz das Escrituras, e que nunca poderão possuir uma autoridade apostólica independente superior ou paralela às Escrituras. Nos anos recentes, as pesquisas eruditas sobre a formação das Escrituras e o curso da história da igreja têm inspirado os protestantes a uma maior reflexão e honestidade em relação ao problema da tradição. A Palavra de Deus não opera num vácuo, como um texto isolado; ela ganha vida mediante o Espírito no contexto dos crentes reunidos que compõem a igreja de Cristo. A pregação é, na realidade, a forma protestante principal de perpetuar tradições, *i.e.*, interpretações e aplicações autorizadas da Palavra. Os protestantes, portanto, devem, no mínimo, ter alguma compreensão de como foram formadas as diversas tradições de pregação, e depois passar a considerar as práticas devocionais, as formas

de governo eclesiástico, e as formas do culto. Os protestantes nunca concederão autoridade apostólica a estas coisas, pois ela reside somente no testemunho apostólico escrito e inspirado, mas poderão enriquecer grandemente sua própria compreensão a continuidade daquele testemunho ao examinar o modo como a Igreja tem feito isso ao longo dos séculos.

J. VAN ENGEN

Bibliografia. H. Berkof, *Christian Faith*; F. F. Bruce, *Tradition Old and New*; R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*; O. Cullmann, *La Tradition*; Y. Congar, *Tradition and Traditions; LTK*, X, 290-99; *DTC*, XV, 1252-1350; *RGG*, VI, 966-84; *NCE*, XIV, 223-28; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*.

TRADIÇÃO BATISTA, A. Há um falso conceito popular a respeito dos batistas – é pensar que sua preocupação principal é a administração do batismo. As convicções dos batistas baseiam-se primariamente na natureza espiritual da igreja, e a prática do batismo dos crentes surge apenas como corolário desse fato, à luz dos ensinos do NT. A posição teológica adotada pelos batistas pode ser apresentada da seguinte maneira.

A Membrezia na Igreja. De acordo com a crença batista, a igreja é composta daqueles que nasceram de novo pelo Espírito Santo e foram conduzidos a uma fé pessoal e salvífica no Senhor Jesus Cristo. Conhecer a Cristo de modo vivo e direto, portanto, é considerado condição básica para alguém ser membro da igreja. Negativamente, esse conceito envolve a rejeição do conceito que equipara uma igreja a uma nação. Ser membro da igreja de Cristo não se baseia no acidente nem no privilégio do nascimento num país cristão ou numa família cristã. Os batistas, portanto, repudiam o conceito anglicano ou presbiteriano ao apagarem da definição da igreja a expressão "juntamente com os seus filhos". De modo positivo, esse conceito da afiliação à igreja indica que as pessoas entram voluntariamente na igreja e que somente os crentes podem participar das suas ordenanças. Todos os membros são iguais em condição, embora haja variedades de dons entre eles.

A Natureza da Igreja. Em contraste com as igrejas do tipo institucional ou territorial, a convicção batista é expressada no conceito da "igreja reunida". Os membros da igreja são reunidos por Deus para formarem uma comunhão de vida e serviço sob o senhorio de Cristo. Seus membros comprometem-se a viver segundo as Suas leis e a entrar na comunhão criada e mantida pelo Espírito Santo. A Igreja, considerada dessa maneira, é percebida mais claramente na sua manifestação local. Sendo assim, embora a igreja invisível consista de todos os redimidos, no céu e na terra, no passado, presente e futuro, pode-se afirmar, na verdade, que sempre que os crentes estão vivendo juntos na comunhão do evangelho e na soberania de Cristo, ali está a igreja.

O Governo da Igreja. Cristo é o único Cabeça da Igreja, e os batistas primitivos lutavam sinceramente a favor daquilo que chamavam "os direitos soberanos do Redentor". A igreja local é autônoma, e esse princípio de governo às vezes é chamado "a ordem congregacional das igrejas". Os batistas acreditam na competência da congregação local para governar seus próprios assuntos, e, por causa da importância teológica da igreja local em contraste com os sistemas conexivos (episcopal e presbiteriano) de governo eclesiástico, os batistas não falam da denominação como "a Igreja Batista", mas como "as igrejas batistas" em uma determinada área. A ordem congregacional das igrejas – *i.e.*, o governo da igreja através da mente da congregação local – não deve ser equiparada com o conceito humanístico da democracia. A democracia é um conceito demasiadamente baixo e pequeno. A crença batista é que

a igreja deve ser governada, não por uma ordem de sacerdotes, nem por tribunais superiores ou centrais, mas pela voz do Espírito Santo nos corações dos membros em cada assembléia local. Em uma ordem de governo eclesiástico rigorosamente democrática, haveria um governo da igreja *pela* igreja, mas a posição batista reconhece que Cristo governa a igreja *através da* igreja. Da igualdade de posição de todos os membros da igreja e do reconhecimento da diversidade dos dons, seguem-se duas coisas. Em primeiro lugar, o reconhecimento de que todo membro tem um direito e um dever no governo da igreja local, e, em segundo lugar, a igreja aceita de bom grado a orientação dos seus líderes escolhidos.

Geralmente, as igrejas batistas são consideradas independentes no seu governo, mas não se gloriam na independência por si só. A independência de uma igreja batista diz respeito ao controle estatal, e no século XVII os batistas da Inglaterra estavam nas primeiras fileiras daqueles que lutavam por essa liberdade. Os batistas sempre reconheceram o grande valor da associação entre as igrejas, e associações de igrejas batistas têm caracterizado a vida batista ao longo dos séculos. No entanto, toda associação desse tipo é voluntária, e não se deve cometer o engano de tomar por certo que a União Batista, a Convenção Batista ou a Aliança Mundial Batista são uma extensão da comunidade batista.

As Ordenanças da Igreja. Considera-se, normalmente, que são duas: o batismo dos crentes e a ceia do Senhor, embora fosse mais apropriado falar em três e incluir a ordenança da pregação. Os batistas normalmente têm preferido usar a palavra "ordenança" ao invés de "sacramento" por causa de certas idéias sacerdotais que a palavra "sacramento" tem acumulado. A palavra "ordenança" indica a autoridade de Cristo que subjaz a prática. Os batistas consideram a ceia do Senhor de um modo um tanto zuingliano. O pão e o vinho são os símbolos divinamente dados da graça salvífica do Senhor, "mas o valor do culto acha-se muito mais no simbolismo da totalidade do que nos elementos propriamente ditos" (Dakin). Henry Cook escreve: "Por simbolizarem fatos que constituem o âmago do Evangelho, elas [as ordenanças] despertam na alma crente sentimentos tais de reverente temor e amor e oração que Deus pode, mediante o Seu Espírito, comunicar a Si mesmo numa experiência vitalizante e enriquecedora da Sua graça e poder". Os batistas reconhecem que as ordenanças são, portanto, um meio de graça, mas não de modo diferente da pregação. Essa posição tem sido resumida dizendo-se que as ordenanças são um meio especial de graça, mas não um meio de graça especial. Também faz parte da posição batista sobre esse assunto, que o batismo dos crentes e a ceia do Senhor são ordenanças eclesiásticas, ou seja: são atos congregacionais e não individuais. A mediação sacerdotal é repugnante aos batistas: ela diminui a glória de Cristo, que é o único Sacerdote.

O Ministério da Igreja. O ministério é tão amplo quanto a comunidade da igreja, mas para efeitos de liderança eclesiástica o termo "ministério" tem sido reservado para aqueles que têm a responsabilidade de supervisão e instrução. Os batistas não crêem numa ordem ministerial no sentido de uma casta sacerdotal. O ministro batista não tem "mais" graça do que aquele que não é ministro; não fica mais próximo de Deus, em virtude da sua posição oficial, do que o membro mais humilde da igreja. Entretanto, há dons diversos, e reconhece-se que o dom do ministério é fruto da graça de Deus, conforme o próprio Paulo deu a entender em Ef 3.8. Os pastores e diáconos são escolhidos e nomeados pela igreja local, embora, freqüentemente, sua nomeação seja feita no contexto mais amplo da comunhão das igrejas batistas.

O ministro batista vem a sê-lo em virtude de um chamado interno de Deus que, por sua vez, recebe confirmação pelo chamado externo de uma igreja. O

reconhecimento desse chamado de Deus é dado num culto de ordenação, e sustenta-se que essa ordenação não confere qualquer tipo de graça superior ou ministerial, mas apenas reconhece e regulariza o ministério dentro da própria igreja. A importância da ordenação acha-se no fato de que a própria igreja prega através do ministro; e, embora a ordenação não vise aprisionar a atividade do Espírito Santo dentro do quadro de pregadores eclesiasticamente ordenados, atribui-se bastante importância à autorização devida àqueles que devem falar em nome da igreja.

O Ecumenismo da Igreja. Talvez pareça que a idéia da unidade é estranha aos batistas, tendo em vista sua forte posição de independência e sua doutrina de autonomia da igreja, mas isso não acontece. Tudo depende do significado de unidade. Para os batistas, unidade pode significar uma de três coisas: a união orgânica, que geralmente é vista desfavoravelmente; a cooperação com outras denominações, que é encorajada dentro de limites; e a cooperação com outros batistas, que é aceitável quase sem reservas. Examinemos de modo breve cada uma delas.

As organizações batistas são, em grande medida, empreendimentos voluntários e cooperativos que não têm nenhuma força legal para obrigar os seus membros. Isto faz parte do espírito batista, que permite a coexistência da liberdade e da ação conjunta. É por isso que as denominações (e há muitas delas) não existem como unidades, mas são simples coletâneas de igrejas batistas. Não foi surpresa nenhuma, portanto, quando por ocasião da inauguração da Consulta sobre a União das Igrejas na década de 1960, os batistas não deram boa recepção à idéia de afiliarem-se, especialmente enquanto alguma forma de episcopado e de reconhecimento da sucessão apostólica (*i.e.*, a estrutura eclesiástica autoritativa) fosse exigida deles. Somente as Igrejas Batistas Norte-Americanas revelaram algum interesse, mas quando um levantamento geral de dados revelou que menos de 20 por cento dos membros se interessavam pela participação integral, todos os planos de união foram efetivamente deixados. A união orgânica com outras denominações, em se tratando de abrir mão dos aspectos distintivos batistas, está simplesmente fora de questão.

A cooperação com outros grupos é um problema diferente. Já no período colonial norte-americano, os batistas cooperavam com os quacres e os católicos romanos na proteção da liberdade religiosa. Em 1908, a Convenção Batista do Norte foi um dos membros fundadores do Conselho Federal de Igrejas; tem apoiado ativamente tanto o Conselho Mundial de Igrejas quanto o Conselho Nacional de Igrejas. Os batistas também são ativos na Sociedade Bíblica dos Estados Unidos e em numerosas organizações cívicas e sociais. Deve-se notar, entretanto, que nem todos os batistas favorecem essa forma de cooperação; os batistas do norte são mais dispostos a cooperar do que os do sul dos EUA. Na realidade, esse fato tem sido motivo de tensão entre vários grupos batistas. Mas a maioria dos batistas considera apropriada a cooperação com não-batistas.

A cooperação com outros batistas é fortemente encorajada. Entre os vários grupos batistas existe um profundo senso de camaradagem que tem raízes históricas, teológicas e psicológicas. Embora existam entre eles diferenças bastante notáveis de estilo e expressão, os batistas têm conseguido cooperar em grupos supra-regionais (tais como a Convenção Batista Norte-Americana e a Convenção Batista do Sul) e na Aliança Mundial Batista, uma organização internacional que declara ter mais de 33 milhões de membros em 138 países. O que une todos eles é o propósito declarado da Aliança, expressar "a união essencial do povo batista no Senhor Jesus Cristo, transmitir inspiração à fraternidade, e promover o espírito de comunhão, serviço e cooperação entre os seus membros".

E. F. KEVAN

Veja também LANDMARQUISMO; BATISMO DOS CRENTES.

Bibliografia. A. C. Underwood, *History of English Baptists*; H. W. Robinson, *Baptist Principles*; H. Cook, *What Baptist Stand For*; A. Dakin, *The Baptist View of the Church and Ministry*; O. K. e M. Armstrong, *The Baptists*, 2 vols.; S. L. Stealey, ed., *A Baptist Treasury*; W. S. Hudson, *Baptists in Transition*; T. Crosby, *The History of the English Baptists*, 4 vols.

TRADIÇÃO LUTERANA, A. Esse termo, ou "luteranismo", é empregado para referir-se à doutrina e às práticas autorizadas nas Igrejas Luteranas, e como um termo geral para essas igrejas em todas as partes do mundo. O nome "luterano" não foi escolhido, mas aplicado inicialmente pelos inimigos de Martinho Lutero no início da década de 1520. Foi somente quando Lutero sentiu que a identificação era entendida como o reconhecimento da veracidade do seu ensino que ele sugeriu: "Se estiverdes convictos de que o ensino de Lutero está de acordo com o evangelho, ...então não deveis descartar a Lutero tão completamente, a fim de não descartardes juntamente com ele os seus ensinos, que nem por isso deixais de reconhecer como o ensino de Cristo".

Este ensino de Lutero — forjado na sua descoberta de que a justiça de Deus não é uma justiça que julga e exige, mas a justiça dada por Deus pela graça — achou sua expressão sistemática nas fórmulas incorporadas ao *Livro da Concórdia*. Todos esses documentos, com exceção da Fórmula da Concórdia, foram escritos entre 1529 e 1537 por Lutero e Philip Melanchthon. Refletem a ênfase na justificação pela graça e a correção de abusos na vida da igreja, enquanto, ao mesmo tempo, "conservam" a tradição católica da igreja (mediante um compromisso explícito com os credos antigos, com as formas tradicionais de adoração, governo eclesiástico, etc.). Durante os anos que seguiram a morte de Lutero em 1546, conflitos teológicos afligiam cada vez mais os seus seguidores. A Fórmula da Concórdia, composta da Síntese dos Artigos Disputados e da Sólida Declaração de alguns Artigos da Confissão de Augsburgo, procuraram resolver aquelas disputas em termos do ensino autêntico de Lutero. A subscrição desses escritos "simbólicos" do *Livro da Concórdia* como exposições verdadeiras das Sagradas Escrituras tem marcado historicamente a posição doutrinária do luteranismo.

Suas Doutrinas. Geralmente, as doutrinas distintivas da teologia luterana têm sido relacionadas com os *leitmotifs* ("temas principais") da Reforma: *sola Scriptura, sola gratia, sola fide.*

A teologia do luteranismo é, logo de início, uma teologia da Palavra. Seu princípio de *sola Scriptura* afirma a Bíblia como a única norma da doutrina cristã. A Escritura é a *causa media* por meio da qual o homem aprende a conhecer a Deus e a Sua vontade; a Palavra é a única e exclusiva fonte da teologia. O luteranismo empenha sua lealdade "aos escritos proféticos e apostólicos do Antigo e do Novo Testamento como a fonte pura e cristalina de Israel, que é a única pela qual todos os ensinadores e ensinamentos devem ser julgados e avaliados" (Fórmula da Concórdia, Síntese). Sem dúvida, a autoridade da Escritura tinha sido enfatizada antes de Lutero e da Reforma. Quando, no entanto, o luteranismo se referia à Bíblia como a Palavra divina trazida ao homem através dos apóstolos e profetas, falava com uma nova convicção da primazia da Palavra. Lutero reconhecia que a autoridade da Escritura era válida até mesmo quando ela recebia oposição do papa, dos concílios ou da tradição.

O modo luterano de entender esse princípio deve ser distinguido da bibliolatria. O luteranismo histórico via as Escrituras como o fundamento orgânico da fé. É a fonte da teologia num sentido instrumental. Não é a causa da existência da teologia; tal conceito

realmente seria uma deificação ou adoração de um livro. Pelo contrário, Deus é a causa primeira da teologia; Ele é o *principium essendi* — seu fundamento, seu princípio e seu fim. A Escritura é o *principium cognoscendi* porque é pela Escritura que a teologia é conhecida e compreendida. Além disso, o conceito luterano da Bíblia deve ser distinguido de uma orientação legalista. Cristo está no centro da Bíblia. Para entender a Palavra de Deus, é essencial aceitar pela fé as promessas do evangelho. Havendo falta de fé, as Escrituras não poderão ser entendidas corretamente.

A segunda doutrina distintiva do luteranismo é a da justificação. Segundo Lutero, há dois tipos de justiça: uma justiça externa e uma justiça interna. A justiça externa, ou civil, pode ser adquirida através da conduta justa ou das boas ações. A justiça interna, porém, consiste em pureza e perfeição do coração. Conseqüentemente, não pode ser atingida por meio de ações externas. Esta justiça vem da parte de Deus, como uma dádiva da Sua graça paternal. É essa a origem da justificação. A base da justificação é Cristo, que mediante a Sua morte pagou a indenização pelos pecados da humanidade. A Apologia da Confissão de Augsburgo define a justificação como segue: "absolver um homem culpado e pronunciá-lo justo, e fazer assim por causa da justiça de outra pessoa, a saber, de Cristo". Dessa maneira, Deus absolve o homem de todos os seus pecados, e faz isso, não porque o homem é inocente; pelo contrário, Deus nos justifica e declara o homem justo por causa de Cristo, por causa da Sua justiça, da Sua obediência à lei de Deus, e do Seu sofrimento e morte. Quando Deus justifica, Ele não somente perdoa os pecados, Ele também atribui ao homem a perfeita justiça de Cristo. Deus declara os pecadores justos, à parte do mérito ou da obra humana, por causa de Cristo (a justificação forense).

Em relação a esse ensino há a terceira marca distintiva do luteranismo: *sola fide*. A fé é o meio pelo qual a justificação é atribuída ao indivíduo. O evangelho, segundo confessava o luteranismo, tornou a fé o único meio pelo qual o homem podia receber a graça de Deus. Na tradição escolástica medieval, os teólogos falavam da fé como algo que podia ser adquirido mediante a instrução e a pregação (*fides acquisita*). Essa fé era distinguida da fé infundida (*fides infusa*), que é um dom da graça e que subentende a aceitação de toda a verdade revelada. O luteranismo repudiava essa distinção. A fé que vem através da pregação coincide com aquela que justifica; toda ela é um dom gratuito de Deus. A fé justificadora não é um mero conhecimento histórico do conteúdo do evangelho; é a aceitação dos méritos de Cristo. A fé, portanto, é a confiança na misericórdia de Deus por causa de Seu Filho.

O luteranismo tem se recusado persistentemente a ver a própria fé como uma "obra". Fé é receptividade, é aceitar Cristo e tudo quanto Ele tem feito. Não é a realização do homem que efetiva a sua justificação diante de Deus. A fé é, pelo contrário, aquilo que aceita o veredicto da justificação pronunciado por Deus: "A fé não justifica por ser uma obra tão boa, e uma virtude que agrada tanto a Deus, mas porque apega-se ao mérito de Cristo e o aceita segundo a promessa do santo Evangelho" (Fórmula de Concórdia, Declaração Sólida).

O artigo da justificação pela graça mediante a fé foi um desafio à tradição católica romana, que asseverava que a fé agradava a Deus somente quanto era acompanhada por boas obras e aperfeiçoada pelo amor. No Concílio de Trento em 1545, o conceito luterano foi condenado e a Igreja Romana medieval reiterou a sua doutrina de que a justificação é um estado de graça em que as boas obras humanas possuem mérito. Para o luteranismo, não se pode separar a fé das obras; entretanto, devem ser distinguidas entre si. A justificação pela fé refere-se ao homem no seu relacionamento com Deus (*coram Deo*). A justiça das boas obras refere-se ao homem em relação ao seu próximo (*coram hominibus*). Estas não devem ser confundidas a ponto de o homem

procurar ser justo aos olhos de Deus por suas boas ações, nem de tal maneira que procure ocultar o pecado por debaixo da graça. No que diz respeito à justificação propriamente dita, portanto, as boas obras devem ser claramente distinguidas. Mas a fé não pode existir à parte das obras. Onde houver fé em Cristo, o amor e as boas obras a acompanham.

De uma maneira ou de outra, as três doutrinas fundamentais do luteranismo — *sola Scriptura, sola gratis, sola fide* — determinam a forma de outros ensinos distintivos. Por exemplo, a posição do luteranismo quanto ao livre arbítrio do homem é entendida à luz da doutrina da justificação. O homem é completamente destituído de livre arbítrio no tocante à "esfera espiritual" (aquela que diz respeito à salvação). A salvação depende exclusivamente da vontade divina onipotente da graça. O homem não tem liberdade para praticar o bem no sentido espiritual. Assim também, o modo luterano de entender a ceia do Senhor deve ser visto à luz do princípio de *sola Scriptura*. O luteranismo tem lutado consistentemente contra toda e qualquer negação da presença essencial e real do corpo e do sangue de Cristo na ceia. Um elemento importante da interpretação bíblica luterana é que se entendem literalmente as palavras de comando e promessa a não ser que haja algum motivo compulsório para agir de modo diferente. Se as palavras da instituição na ceia devem ser entendidas figuradamente, simplesmente porque parecem ser conflitantes com a razão ou com o bom senso (*e.g.*, o axioma reformado que diz que o finito não é capaz de chegar ao infinito), podemos agir da mesma maneira com qualquer mandamento ou promessa de Deus. O luteranismo, portanto, tem insistido na doutrina da "presença real" com base nas palavras claras de Cristo. Além disso, o conceito luterano da graça contribuiu para a manutenção do batismo de crianças. O batismo expressa a participação do cristão na morte e na ressurreição de Cristo. O batismo, assim como o evangelho, é poderoso para conferir com as suas promessas, a própria fé que requer, e em cada caso o Espírito Santo opera através dos instrumentos que Ele escolheu, a saber, o batismo e o evangelho. Dentro do pensamento luterano, operar a fé nas crianças através da promessa evangélica ligada à água do batismo não é mais difícil para Deus do que fazê-lo nos adultos alienados dEle, mediante a proclamação do evangelho na pregação.

Sua História. Essas doutrinas do luteranismo foram sujeitas a uma história variegada nos séculos que se seguiram após a era da Reforma. No século XVII elas eram elaboradas em moldes escolásticos. A ortodoxia luterana, cujo período clássico começou por volta do ano 1600, foi uma extensão da tradição representada pelos escritos confessionais luteranos. Foi, no entanto, profundamente influenciada pelo neo-aristotelismo que tinha conseguido um lugar nas universidades alemãs. Essa filosofia escolástica alemã acentuou a tendência intelectual que caracterizava a ortodoxia luterana e deu ensejo a um tratamento marcadamente científico e metafísico das questões teológicas. Apesar disso, a metodologia escolástica não levou à renúncia da ênfase que o luteranismo dava à Bíblia. As obras dogmáticas do período ortodoxo baseavam-se no princípio de *sola Scriptura*. Havia um esforço para sistematizar uma forma objetiva de teologia (teologia definida como o "ensino a respeito de Deus e das coisas divinas"). A revelação, conforme codificada na Bíblia, fornecia o ponto de partida para os teólogos ortodoxos. Os representantes principais desse período do luteranismo incluíram Johann Gerhard, Nikolaus Hunnius, Abraham Calov e David Hollaz.

O período da ortodoxia luterana cedeu lugar ao movimento pietista na última parte do século XVII. O pietismo foi uma reação contra aquilo que era visto como um intelectualismo árido dos teólogos ortodoxos. A obra de Philipp Jakob Spener: *Pia desideria*, pedia um movimento de reforma dentro do luteranismo. Segundo Spener, a experiência é a base de toda a certeza. Por isso, a experiência pessoal dos piedosos é

o fundamento da certeza para o conhecimento teológico. Esse conceito levou os pietistas a criticarem as questões tratadas pelos pais ortodoxos, bem como as suas bases filosóficas tradicionais. Para os luteranos pietistas, os fenômenos espirituais interiores e as experiências individuais evocavam o maior interesse. Visto que Spener e seus seguidores tomavam por certo que o conhecimento teológico não poderia ser adquirido à parte da experiência da regeneração, suas exposições teológicas tratavam principalmente dos eventos religiosos empíricos.

No século XVIII, o racionalismo teológico apareceu na Alemanha. Christian Wolff argumentava, utilizando o princípio da "razão suficiente" de Leibniz, que a aprendizagem deve ser baseada em conceitos claros e distintos, e que nada deve ser apresentado sem provas. O pensamento de Wolff teve um grande impacto sobre a atividade teológica. A harmonia entre a fé e a razão era tomada por certa, e o conhecimento natural de Deus levou à idéia da revelação especial, ao passo que as provas racionais da veracidade da Escritura demonstravam que a Bíblia é a fonte dessa revelação. Embora Wolff pretendesse defender a doutrina tradicional, a conseqüência do seu método era a aceitação da razão como uma autoridade final. Esta conclusão foi estendida por Johann Semler, que aplicou um método histórico-crítico à Bíblia e a encaixou totalmente na estrutura do desenvolvimento humano.

Muitos luteranos viam a influência do racionalismo por trás da União Prussiana de 1817. Frederico Guilherme III proclamou a união dos luteranos e dos reformados numa só congregação na sua corte, para celebrar o tricentenário da Reforma, e fez um apelo para que houvesse uma união semelhante em todas as partes da Prússia. A união foi o estímulo para um reavivamento do confessionalismo luterano, que reagia contra a indiferença doutrinária cada vez maior em algumas partes do luteranismo alemão, bem como contra o interesse crescente pela crítica bíblica que ameaçava remover os alicerces doutrinários da igreja de Lutero. Personagens de destaque no esforço para restaurar o luteranismo histórico foram C. P. Caspari, E. W. Hengstenberg e C. F. W. Walther. Walther participou de uma emigração de saxões para os Estados Unidos em 1838, para escapar do legado teológico do racionalismo e da União.

Além da Alemanha, onde dois terços da população haviam aceitado o luteranismo até o fim do século XVI, a expansão do luteranismo pela totalidade da Suécia, Dinamarca e Noruega deixou igrejas nacionais cujas forças têm perdurado. A partir dessas nações, luteranos migraram para os Estados Unidos e o Canadá. Os primeiros luteranos na América do Norte remontam ao século XVII. Em Delaware, luteranos suecos tinham feito povoações já em 1638. Na Geórgia, quase cem anos mais tarde, um grupo de luteranos refugiados de Salzburg estabeleceu-se de modo permanente. Colônias de luteranos também povoaram o norte do Estado de Nova Iorque e a Pensilvânia antes da Revolução. Henry Melchior Muhlenberg organizou o primeiro sínodo de luteranos em solo norte-americano.

O luteranismo contemporâneo parece ter entrado numa época de unificação. As várias ondas de imigrantes para a América do Norte levaram a uma proliferação de agremiações luteranas. Tem havido, no entanto, várias fusões entre esses grupos, que agora fazem parte, principalmente, da Igreja Luterana na América do Norte (1962), da Igreja Luterana Norte-americana (1960) e da Igreja Luterana — Sínodo de Missouri (1847). A Federação Mundial Luterana, fundada em 1947, cultiva a união mundial e a assistência mútua entre as cinqüenta ou mais igrejas a ela filiadas. O luteranismo mundial constitui-se na maior das denominações que surgiram da Reforma, e tem cerca de setenta milhões de membros, dos quais entre nove e dez milhões moram nos Estados Unidos e no Canadá.

J. F. JOHNSON

Veja também LUTERO, MARTINHO; REFORMA PROTESTANTE; PIETISMO; CONCÓRDIA, FÓRMULA DA; CONCÓRDIA, LIVRO DA; MELANCHTHON, PHILIP; SINERGISMO; MONERGISMO; ADIÁFORO, ADIAFORISTAS; MUHLENBERG, HENRY MELCHIOR; WALTHER, CARL FERDINAND WILHELM.

Bibliografia. W. Elert, *The Structure of Lutheranism*; E. W. Gritsch e R. W. Jenson, *Lutheranism*; B. Hagglund, *History of Theology*; C. P. Krauth, *The Conservative Reformation and Its Theology*; R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 2 vols.; T. G. Tappert, ed., *The Book of Concord*; R. C. Wolf, ed., *Documents of Lutheran Unity in America*; E. C. Nelson, ed., *The Lutherans in North America.*

TRADIÇÃO ORTODOXA, A. A tradição teológica, geralmente associada às igrejas nacionais do oeste mediterrâneo e europeu, e principalmente ao Patriarcado de Constantinopla, cuja característica distintiva consiste na preservação da integridade das doutrinas ensinadas pelos pais dos sete concílios ecumênicos dos séculos IV a VIII. Durante o período medieval, as igrejas de tradição ortodoxa usavam principalmente a língua grega; nos tempos modernos, têm sido predominantemente eslavas.

A Natureza da Teologia Ortodoxa. Os dois primeiros concílios, Nicéia I (325) e Constantinopla I (381), deitaram os alicerces da teologia ortodoxa através da adoção da declaração conhecida pelo nome de Credo de Nicéia. Essa fórmula estabeleceu o princípio primário do trinitarismo ao declarar a igualdade essencial entre Deus Filho e Deus Pai, especificamente na refutação do arianismo.

O terceiro concílio, em Éfeso (431), rejeitou o nestorianismo ao afirmar que em Cristo a divindade e a humanidade se uniram numa única Pessoa, o Verbo que Se fez carne. No seu sentido primário essa afirmação determinou a premissa da cristologia ortodoxa; fixou, também, a premissa para o desenvolvimento da doutrina a respeito de Maria. Porque Cristo era Deus encarnado, a Virgem era "Mãe de Deus" (*Theotokos*); não era simplesmente mãe de um ser humano comum. Como conseqüência dessa declaração, a ortodoxia expressava alta consideração por Maria, e postulava sua virgindade perpétua e sua vida sem pecado, mas mantinha ceticismo com relação aos dogmas católicos posteriores da imaculada conceição e da assunção.

Os três concílios posteriores, Calcedônia (451), Constantinopla II (553) e Constantinopla III (680), confrontaram a heresia do monofisismo nas suas várias formas, e definiram ainda mais a cristologia Ortodoxa, que declara que na única Pessoa de Cristo há duas naturezas, a humana e a divina, inclusive duas vontades.

O sétimo concílio, Nicéia II (787), no meio das discussões a respeito do iconoclasmo, definiu a doutrina das imagens que representam Cristo e os santos, e exigiu que os fiéis venerassem, mas não adorassem, a elas. Em conseqüência desse concílio, cujos decretos não foram aprovados pelo papado romano (embora não estivessem em conflito com o ensino católico), a divergência entre a ortodoxia e a teologia cristã ocidental tornou-se cada vez mais marcante. De modo especial, os ícones pintados vieram a ser símbolos da ortodoxia, porque, unidos, corrigem a doutrina e corrigem a adoração — os significados gêmeos da palavra — e essa percepção levou à designação da restauração final dos ícones nas igrejas bizantinas no primeiro domingo da Quaresma em 843 como o "triunfo da ortodoxia". Para a ortodoxia, a imagem artística reiterava a verdade de que o Deus invisível tornara-se visível no Filho de Deus encarnado, que era a imagem perfeita de Deus; a imagem canalizava a presença da Pessoa retratada para quem a contemplava, assim como o Verbo encarnado havia trazido Deus aos homens.

Desde Nicéia II, nenhum concílio genuinamente ecumênico foi possível, devido à

deserção (segundo conceito ortodoxo) da Sé Romana, e, portanto, não foi possível nenhuma nova declaração absolutamente definitiva do dogma ortodoxo. Deriva deste fato a identidade auto-consciente da ortodoxia como a igreja dos sete concílios, e seu senso de missão na preservação da fé dos pais antigos da Igreja. Mas a teologia ortodoxa não estagnou nos séculos subseqüentes, pois as circunstâncias que se alteravam e os desenvolvimentos das teologias dos outros desafiavam os pensadores ortodoxos a refinar e reformular seus conceitos da fé pressuposta pelos decretos patrísticos. Tais formulações adquiriram bastante autoridade através das aprovações enunciadas nos concílios locais ou do prolongado mútuo consentimento dentro da ortodoxia, embora não tenham a autoridade canônica dos Decretos Ecumênicos que a ortodoxia considera divinamente inspirados e, portanto, infalíveis. Quando uma declaração recebe aceitação generalizada entre as igrejas ortodoxas, adquire a categoria de "livro simbólico".

A dimensão teológica do cisma com o catolicismo ocidental baseava-se primariamente no fato de a ortodoxia rejeitar a alegação de Roma que o seu bispo era o único sucessor de Pedro, com a conseqüente prerrogativa de definir o dogma. Embora concedesse certa primazia de honra ao papado, a ortodoxia considerava que todos os bispos que ensinavam a sã doutrina eram igualmente sucessores de Pedro; derivou daí o conceito de que somente os concílios episcopais genuinamente ecumênicos possuíam o poder de obrigar as consciências dos fiéis. É por isso que a ortodoxia tem resistido àquelas doutrinas vistas como inovações romanas.

O mais célebre ponto de controvérsia entre a ortodoxia e a teologia ocidental surgiu por causa da inclusão da cláusula *filioque* no Credo de Nicéia, algum tempo depois do século VIII. Além de rejeitar essa alteração não-conciliar nos decretos dos pais, a ortodoxia via na asseveração de que o Espírito Santo "procede do Pai e do Filho" a pressuposição de dois princípios originários dentro da Deidade, negando, assim, a integridade da Trindade. A maioria dos pensadores ortodoxos poderia aceitar uma formulação mediante a qual o Espírito procede "do Pai através do Filho, ou com o Filho", de acordo com o principal mestre ortodoxo medieval, João de Damasco. Mas, até que um concílio ecumênico agisse, tal idéia continuaria sendo mero "ensino teológico" (*theologoumena*).

Nas demais questões doutrinárias em que podem ser identificadas inovações católicas, a ortodoxia tem sido menos severa nas suas denúncias do que na questão da cláusula *filioque*. A respeito do estado das pessoas depois da morte, a ortodoxia rejeita a noção do purgatório como um lugar distinto do céu e do inferno. Ao mesmo tempo, aceita a existência de um período intermediário de dor temporária, durante o qual a penitência pelos pecados é feita pelas pessoas destinadas para o céu; além disso, a plena bem-aventurança, até mesmo para os santos, não é conseguida senão depois do juízo final de Cristo. As orações em favor dos mortos, portanto, podem ser eficazes. Seguindo a resolução ocidental do dogma da presença real na eucaristia, os escritores ortodoxos adotaram a tradução literal de "transubstanciação" para o grego (*metousiōsis*). Mas numa distinção que tinha relevância tanto teológica quanto litúrgica, a ortodoxia insistia que o milagre da transformação não ocorria através da enunciação das palavras do celebrante: "Este é o meu corpo", mas mediante a invocação do Espírito Santo na *epiclesis*: "Envia o Teu Espírito Santo... para fazer com que o pão fique sendo o corpo do Teu Cristo". Essa diferença indica que a ortodoxia tem maior sensibilidade para com o Espírito do que geralmente tem sido evidenciado no ocidente.

A ortodoxia concordou com o catolicismo na aceitação de sete sacramentos, embora não insistisse na relevância absoluta do número. Os dois sacramentos que eram claramente evangélicos, o batismo e a comunhão, juntamente com a confirmação

(chamada crisma pela ortodoxia e administrada imediatamente após o batismo), ocupava um lugar superior aos demais. Os escritores ortodoxos criticavam regularmente a falha do Ocidente por não empregar a imersão com o modo apropriado do batismo, embora a maioria reconhecesse a validade da aspersão em nome da Trindade. Os ortodoxos batizam por tríplice imersão, e batizam tanto adultos como crianças. O fato de a ortodoxia empregar o pão levedado na eucaristia, ao invés das hóstias asmas do Ocidente, era mais uma questão litúrgica, embora recebesse significado teológico mediante a explicação de que a levedura significava o júbilo no evangelho em contraste com o regime "mosaico" da prática católica.

A doutrina da igreja sustentada pela ortodoxia distingue-a mais claramente de todas as demais teologias. Segundo essa doutrina, a igreja visível é o corpo de Cristo, a comunhão dos fiéis dirigida por um bispo e unida pela eucaristia, onde Deus habita. A igreja, como tal, é considerada infalível, embora seus membros sejam pecadores falíveis. Essa igreja verdadeira é, pela sua própria definição, a Igreja Ortodoxa, "una, santa, católica e apostólica", e da qual as demais igrejas estão separadas. Isso quer dizer que a Igreja consiste naqueles fiéis que permanecem em comunhão com a concórdia dos patriarcados históricos: Jerusalém, Antioquia, Constantinopla e Roma, e em submissão a eles. (Quando Roma separou-se da concórdia, Moscou assumiu lugar na pentarquia, embora o lugar de Roma permaneça reservada para ela, caso queira renunciar à sua obstinação.)

A infalibilidade da igreja confirma a autoridade da tradição em pé de igualdade com a Escritura. Além disso, a tradição estabeleceu tanto o cânon quanto a interpretação daquela Escritura e, portanto, tem precedência lógica sobre ela. No entanto, como determinar com exatidão o que a tradição ensina, continua sendo uma pergunta parcialmente aberta para a ortodoxia, porque não se reconhece nenhum cargo eclesiástico individual que tenha autoridade definitiva sobre toda a igreja, como tem o papado para o catolicismo romano. Em princípio, a igreja fala autorizadamente através dos concílios episcopais; mas essa alegação apenas faz a questão recuar mais um passo, porque levanta a discussão sobre aquilo que valida determinadas reuniões de bispos como genuínas para que não sejam concílios de "salteadores" (como se costuma designar o Concílio de Constantinopla em 754). Afinal de contas, a ortodoxia confia que o Espírito Santo habita na igreja e, da Sua própria maneira misteriosa, guia e preserva Seu povo em toda a verdade. Essa confiança produz, na prática, certa medida de liberdade dentro de uma situação que, de outra forma, seria um tradicionalismo sufocante.

A História da Teologia Ortodoxa. A história da ortodoxia pode ser dividida em dois períodos: o bizantino e o moderno. Durante o milênio do Império de Bizâncio até 1453, a teologia ortodoxa amadureceu em estreita associação com ela. Os imperadores convocavam concílios, segundo o exemplo de Constantino I e o Concílio de Nicéia, e pronunciavam-se sobre questões teológicas, o que dava alguma base, embora fraca, para se falar em "cesaropapismo" na era bizantina. Durante esse período, surgiram três ênfases distintivas da ortodoxia: a teologia como apofasismo, o conhecimento como iluminação, e a salvação como deificação.

Baseando-se principalmente no escritor do século VI, Dionísio o Pseudo-areopagita, os escritores ortodoxos insistiam que Deus na Sua natureza está além de todo o entendimento. Os seres humanos nada podem saber a respeito do Ser divino e, portanto, todas as declarações teológicas devem ter forma negativa ou apofática: Deus é imutável, infinito, não pode ser movido, etc. Até mesmo uma afirmação que parece ser positiva tem significado apenas negativo; por exemplo, dizer: "Deus é Espírito" realmente é afirmar Sua incorporalidade. A teologia, portanto, não é uma

ciência de Deus, que é impossível, mas só da Sua revelação. Aquilo que é conhecido não é necessariamente a verdade sobre Deus, mas é aquilo que Deus resolve revelar, embora, nesse sentido, seja conhecimento verdadeiro.

Essa teologia da negação elevou a experiência espiritual a um nível pelo menos igual ao da racionalidade como um princípio epistemológico na teologia. Máximo Confessor, o mestre principal da ortodoxia no século XII, afirmou: "Uma mente perfeita é aquela que, mediante a fé verdadeira, e com suprema ignorância, conhece o supremamente Inconhecível". O conhecimento de Deus vem da iluminação, a visão interior da luz verdadeira, porque "Deus é luz". Dessa percepção derivou o fascínio característico da ortodoxia pela transfiguração de Jesus, quando a luz da Sua divindade foi revelada aos apóstolos de modo supremo. Fomentou, também, o hesicasmo, em que a visão que o místico tinha da Deidade tornou-se um empreendimento teologicamente relevante. Por isso, aquilo que é chamado teologia ortodoxa também é designado, com igual validez: "espiritualidade ortodoxa". O sintetizador principal desse aspecto da ortodoxia foi Gregório Palamas no século XIV.

O conceito ortodoxo de salvação como deificação servia de base para a metodologia contemplativa subentendida no conceito iluminativo. Somente os "puros de coração" vêem a Deus, e a pureza vem somente através da graça divina na dispensação da redenção. Aqueles que são redimidos pela encarnação, e que o NT designa como "filhos de Deus" e "coparticipantes da natureza divina", são deificados; ou seja, tornam-se deuses criados, em contraste com o Deus incriado. "Deus Se fez homem a fim de que nós fôssemos feitos Deus", disse Atanásio de Alexandria; e Máximo Confessor declarou: "Tudo quanto Deus é , com exceção da identificação com a Sua natureza, a pessoa se torna quando é deificada pela graça". Com esse conceito personalista da salvação, a ortodoxia divergia da ênfase jurídica que o Ocidente herdou de Agostinho de Hipona, a quem a ortodoxia não podia aceitar confortavelmente como um doutor da igreja. A teologia ortodoxa considerava que o homem é chamado para conhecer a Deus e para compartilhar da Sua vida, para ser salvo, não pela atividade externa de Deus, nem pelo conhecimento de verdades proposicionais, mas por meio de sua própria deificação.

Em suma, o período bizantino estabeleceu o maior misticismo, intuição e corporativismo da ortodoxia, em contraste com a orientação filosófica, escolástica e forense do Ocidente.

Depois de 1453, os dois eventos que mais influenciaram a evolução da ortodoxia foram a queda do Império Bizantino e a divisão do cristianismo ocidental. O fim do patrocínio imperial aumentou a autonomia do episcopado e promoveu a contribuição russa à tradição ortodoxa; a teologia da reforma ofereceu à ortodoxia a possibilidade de fazer uma seleção entre várias expressões alternativas da doutrina cristã. Sem dúvida, esses desenvolvimentos tendiam a colocar a ortodoxia em posição defensiva, no papel de reator mais do que de agente, de modo que freqüentemente parecia ser a ala reacionária do cristianismo. Mesmo assim, o contínuo vigor da ortodoxia foi evidenciado nos escritos de vários teólogos, e o ecumenismo do século XX abriu novas possibilidades para uma contribuição ortodoxa à teologia.

Melanchthon fez a primeira tentativa inicial protestante de aproximação com a ortodoxia quando enviou uma tradução grega da Confissão de Augsburgo para o patriarca Joasafe de Constantinopla, convidando-o a achar nela uma interpretação fiel da verdade cristã. O sucessor do patriarca respondeu mais de vinte anos depois, condenando numerosos "erros" protestantes, inclusive a justificação somente pela fé, *sola Scriptura*, a rejeição dos ícones e da invocação dos santos, a predestinação agostiniana e *filioque*.

Uma reação bem diferente à Reforma veio do patriarca eleito em 1620, Cirilo Lucaris, que compôs uma confissão que articulou um sistema essencialmente calvinista. A obra de Cirilo revelou ser uma aberração na história da ortodoxia; foi formalmente condenada por um sínodo de Constantinopla depois da sua morte em 1638, e por um sínodo patriarcal em Jerusalém trinta e quatro anos mais tarde. Mas fez surgir duas declarações importantes de doutrina ortodoxa. Na primeira, a liderança russa apareceu quando o metropolitano de Kiev, Pedro Mogila, compôs a sua confissão, uma refutação total a Cirilo, afirmando o corpo de doutrina tradicional da ortodoxia. A obra de Mogila foi aprovada, com emendas, pelos patriarcas orientais em 1643. A segunda foi a confissão do patriarca Dosíteo de Jerusalém, aprovada pelos sínodo de 1672.

Esses dois documentos continuavam sendo a definição padrão da ortodoxia no período moderno. Eles alinharam a ortodoxia com o lado católico na maioria das suas disputas doutrinárias com a teologia reformada — *e.g.*, o relacionamento entre a tradição e as Escrituras, a veneração de santos e imagens, o número e o significado dos sacramentos, a fé e as obras na salvação. Simpatizavam com os protestantes em apenas duas questões: a autoridade papal e o cânon das Escrituras. A ortodoxia continuava a resistir tanto aos protestantes quanto aos católicos no seu mútuo acordo quanto a *filioque* e ao modo agostiniano de entender o pecado original. A ortodoxia rejeita o pecado original; o homem nasce mortal e morre por causa disso, e não o contrário, conforme o Ocidente costuma declarar a questão.

Mas a relevância da concordância da ortodoxia com o catolicismo ou com o protestantismo era mais aparente do que real, visto que os respectivos princípios de autoridade diferiam fundamentalmente. Para a ortodoxia, a autoridade dogmática permanecia arraigada dentro da comunidade da igreja, representada pela sucessão episcopal a partir dos apóstolos, e não na supremacia do papado nem na exegese evangélica das Escrituras, pois, para a mente ortodoxa, essas duas coisas representavam o domínio do racionalismo, do legalismo e do individualismo sobre a verdadeira comunhão entre os fiéis na sua crença e adoração. Para designar esse princípio de comunidade, os teólogos russos modernos forneceram a palavra definitiva, mas intraduzível, *sobornost'* (*sobor* = "catedral, concílio, sínodo", aproximadamente, "comunhão"). "*Sobornost'* e á alma da ortodoxia", declarou o teólogo leigo do século XIX, Alexis Khomiakov.

Depois da metade do século XIX, os desenvolvimentos mais criativos dentro da ortodoxia surgiram dos escritores russos como Vladimir Solovyev, Nikolai Beryaev, Sergei Bulgakov, Georges Florovsky, e dos professores dos seminários russos em Paris e Nova Iorque, notavelmente Alexander Schmemann e John Meyendorff. As obras deles são demasiadamente recentes para serem incorporadas à essência da ortodoxia, mas testificam a contínua vitalidade da sua tradição. Esses homens, cada um da sua própria maneira, têm trabalhado ativamente pela reunificação da cristandade. A mensagem do seu testemunho ecumênico é que se pode conseguir a união genuína, não com base no denominador comum menor entre as igrejas cristãs, mas na concordância baseada na totalidade da tradição comum contida nos concílios ecumênicos e conservada autenticamente somente pela ortodoxia.

P. D. STEEVES

Bibliografia. John of Damascus, *Writings*; G. Maloney, *A History of Orthodox Theology Since 1453; V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church*; J. Meyendorff, *Byzantine Theology*; J. Pelikan, *The Christian Tradition* III, The Spirit of Eastern Christendom; *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church, NPNF*; XIV; P. Schaff, ed., *The Creeds of Christendom*, II, 445-542; A. Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*; N. Zernov, *Eastern Christendom*; K. Ware, *The Orthodox Way*.

TRADIÇÃO REFORMADA, A. O termo "reformado" é usado para distinguir a tradição calvinista das tradições luterana e anabatista. A tradição reformada tem suas raízes na teologia de Ulrich Zuínglio, o primeiro reformador em Zurique, e de João Calvino de Genebra que, nos seus comentários bíblicos e panfletos, mas especialmente nas *Institutas da Religião Cristã*, desenvolveu uma teologia protestante. Os ensinos de Calvino têm sido seguidos por muitos indivíduos e grupos provenientes da Reforma até hoje, mas nem sempre têm seguido a mesma linha de pensamento ou desenvolvimento. Sendo assim, dentro da tradição reformada, os calvinistas, embora basicamente concordem entre si e se assemelhem de muitas maneiras, têm certas diferenças produzidas por circunstâncias históricas e até mesmo geográficas. Essas diferenças resultaram em várias linhas ou correntes dentro da tradição.

A Reforma e a Tradição Reformada. A primeira linha de desenvolvimento na tradição reformada é aquela que o noroeste da Europa: a Suíça, a França, a Holanda e a Alemanha têm em comum, e que também teve influência desde o leste da Hungria ao sul da Itália, na igreja dos valdenses. As igrejas reformadas nas primeiras áreas mencionadas foram muito ativas na produção das primeiras confissões de fé e catecismos que até hoje são mantidos como padrões de doutrina em muitas das igrejas. Calvino redigiu o primeiro catecismo reformado em 1537 e o reescreveu em 1541. Essa obra foi traduzida para vários idiomas e teve ampla influência. Mais importante ainda foi a Confissão de Heidelberg, que continua sendo um documento confessional padrão na maioria das igrejas reformadas da Europa. As Confissões Helvéticas (1536, 1566), a Confissão Gaulesa (1559) e a Confissão Belga (1561) também expuseram uma posição doutrinária calvinista.

Do outro lado do Canal da Mancha, nas Ilhas Britânicas, o calvinismo era a influência dominante na Reforma. Embora a Igreja da Inglaterra tenha sido obrigada pela rainha Elizabeth a manter uma liturgia e forma de governo semi-romanista, o calvinismo era a teologia subjacente, conforme era expressada nos Trinta e Nove Artigos, que foram uma versão reescrita dos Quarenta e Dois Artigos do Arcebispo Cranmer (1553). As *Institutas* de Calvino também forneceram aos estudantes teológicos ingleses sua instrução teológica básica, século XVII adentro. Os puritanos, que consistiam em independentes e presbiterianos, e que eram calvinistas mais coerentes, procuraram a eliminação de todos os vestígios do catolicismo romano da igreja oficial. Ao mesmo tempo, um número considerável de protestantes, influenciados pelo anabatismo, embora aceitassem o sacramento, também aceitaram a maioria das doutrinas reformadas. Por causa da sua crença na doutrina da predestinação, eram conhecidos como batistas "rigorosos", distintos dos batistas "do livre arbítrio" que rejeitavam a doutrina. Esses grupos não-conformistas foram responsáveis pela composição da Confissão de Fé de Westminster, com os Catecismos, a Forma do Governo Eclesiástico e o Manual do Culto, que vieram a ser os padrões normativos das igrejas presbiterianas de língua inglesa. A Igreja Presbiteriana na Escócia, a Igreja da Escócia, que originalmente tinha usado a Confissão Escocesa (1560) e o Catecismo de Genebra, adotou os Símbolos de Westminster em 1647, depois de o parlamento inglês, dominado pelos independentes, ter recusado sua adoção como os símbolos da Igreja da Inglaterra.

Os Séculos XVII e XVIII. A partir do século XVII, nas colônias européias e britânicas em todas as partes do mundo foram fundadas igrejas reformadas e presbiterianas pelos colonizadores que emigraram para Massachusetts, Nova Iorque, África do Sul, Austrália, Nova Zelândia e outros lugares. Embora freqüentemente recebessem pouco apoio das igrejas de origem, pelo menos no início, não deixaram de desenvolver igrejas próprias, seguindo, geralmente, as tradições doutrinárias,

litúrgicas e governamentais da situação eclesiástica de onde vieram. A maioria das igrejas presbiterianas aceitam os documentos de Westminster como seus símbolos subordinados, enquanto aquelas que seguem a tradição reformada européia sustentam as confissões e os catecismos dos grupos de onde surgiram.

A história da tradição reformada não tem sido, de modo algum, pacífica ou livre de controvérsias. Em certas ocasiões, os problemas que surgem exigem que aqueles que sustentam a posição reformada reexaminem e defendam suas crenças básicas. Um dos melhores exemplos dos desenvolvimentos mais influentes foi o que começou com o teólogo holandês Jacobus Arminius, que rejeitou as doutrinas de Calvino a respeito da graça. Em 1610, seus seguidores propuseram uma reclamação contra os seus oponentes, e assim a questão foi levada a um ponto crítico. O resultado foi um sínodo realizado em Dordrecht na Holanda em 1618, composto de teólogos de vários países, que condenaram os ensinos arminianos e asseveraram: (1) a depravação total do homem; (2) a eleição divina incondicional; (3) a expiação de Cristo limitada aos eleitos; (4) a graça divina irresistível; e (5) a perseverança dos eleitos até ao fim. Os arminianos foram forçados a sair da Igreja Reformada, mas estabeleceram suas próprias organizações e tiveram ampla influência, formando a base para o metodismo wesleyano e outros grupos cristãos não-reformados e anti-reformados. Os cânones do Sínodo de Dort constituem-se em uma das três Formas de União, que são os padrões doutrinários da maioria das Igrejas Reformadas Holandesas, sendo que as outras duas formas são a Confissão Belga e o Catecismo de Heidelberg.

Na Inglaterra e Escócia houve um conflito um pouco diferente. Nas tentativas dos puritanos de realizar uma Reforma completa na Igreja da Inglaterra, acharam-se em oposição a Elizabeth e aos seus dois sucessores, Tiago I e Carlos I. Tendo influência no Parlamento, conseguiram opor-se à monarquia, mas, finalmente, isso levou à guerra. A causa real ou o estopim da guerra surgiu na Escócia, onde Carlos I tentou forçar os presbiterianos a aceitarem o sistema episcopal. Resistiram, e quando Carlos quis levantar um exército na Inglaterra, os puritanos no Parlamento fizeram-lhe tantas exigências que ele tentou intimidá-los pela força. O rei foi derrotado, preso e executado pelo Parlamento em 1649. Durante os nove anos que se seguiram, Cromwell governou o país, mas pouco depois da sua morte, Carlos II, filho de Carlos I, herdou o trono, seguindo as políticas do seu pai na Inglaterra e na Escócia. Embora os puritanos na Inglaterra fossem forçados a se submeterem, os escoceses, tomando armas contra Carlos, sustentaram um tipo de guerrilha. Os pactuantes, assim chamados porque tinham entrado num pacto para defenderem "A Coroa Real de Jesus Cristo", continuaram a sua oposição quando o irmão de Carlos, Tiago, um católico romano, tornou-se rei, e não depuseram suas armas senão quando Tiago foi forçado a deixar o trono britânico sendo sucedido por Guilherme, Príncipe de Orange, em 1688.

Embora a tradição reformada tenha tido seus conflitos, também exerceu uma influência muito positiva no mundo. No século XVIII, foi um dos centros principais do reavivamento evangélico. Na Escócia, o movimento tinha começado antes de 1700, através da influência de Thomas Boston e os *Marrow Men* ("Homens da Essência"), que receberam esse nome porque tinham sido grandemente influenciados pela obra puritana *The Marrow of Modern Divinity* ("A Essência da Teologia Atual"). O reavivamento associado com o trabalho desse grupo acabou fundindo-se com o reavivamento evangélico na Inglaterra pela influência de George Whitefield. Ao mesmo tempo, nas colônias na América do Norte, Jonathan Edwards estava envolvido no Grande Despertamento que também foi ligado ao movimento inglês através de Whitefield. Em todos esses casos, a teologia calvinista era a influência subjacente.

A Tradição Reformada nos Tempos Recentes. O reavivamento da pregação e

do poder evangélicos não cessou aí, porque através da influência escocesa foi levado para a Europa continental, em 1818, quando Robert Haldane visitou a Suíça num circuito evangelístico. Ele exerceu grande influência sobre homens como César Malan e Merle d'Aubigne, e através deles o reavivamento evangélico espalhou-se para outras partes da Europa. Na Holanda, teve um impacto notavelmente forte e resultou nos trabalhos de Groen van Prinsterer, Herman Bavinck e Abraham Kuyper. Kuyper foi o fundador da Universidade Livre de Amsterdã, o líder do movimento que se separou da igreja estatal para formar a Gereformeerde Kerk e, em 1901, como líder do Partido Anti-revolucionário, foi eleito primeiro ministro. Como resultado do trabalho de Kuyper, aconteceu um reavivamento do calvinismo não somente nos círculos eclesiásticos como também em muitos outros aspectos da vida holandesa, que tiveram influência muito além da Holanda.

Nas Ilhas Britânicas, a mesma tradição reformada estava produzindo frutos semelhantes. Um dos eventos eclesiásticos mais importantes foi o êxodo de grande parte da Igreja da Escócia para formar a Igreja Livre da Escócia. Embora a causa imediata fosse a oposição ao direito de os patrocinadores imporem ministros sobre as congregações, fundamentalmente a causa foi o fato de a Igreja da Escócia ter deixado, em muitos aspectos, a sua posição reformada, e aqueles que queriam manter essa posição insistiam que deveriam ter o direito de escolher seus próprios ministros. Quando esse direito lhes foi negado, retiraram-se e formaram sua própria denominação. Mas não foi apenas na esfera eclesiástica que os de convicção reformada foram ativos. A Revolução Industrial na Grã-Bretanha provocara mudanças grandes, com a exploração generalizada dos operários. Para ir contra essa situação, homens como Anthony Ashley Cooper, Sétimo Conde de Shaftesbury na Inglaterra, o Rev. Thomas Chalmers na Escócia, e outros, esforçaram-se para promover leis que protegessem os operários, os mineiros e aqueles que tinham defeitos físicos. Muitos desses líderes eram calvinistas firmes, e mais tarde, naquele mesmo século, muitos homens com as mesmas opiniões cristãs tornaram-se membros do Parlamento Britânico e foram responsáveis por outras leis visando a melhoria das condições das classes operárias.

Essa prática reformada de envolvimento social e político foi levada para os Estados Unidos, onde pessoas de tradição reformada participaram largamente de questões desse tipo. Muitos membros das igrejas presbiterianas e reformadas eram participantes do movimento de abolição da escravatura, e mais recentemente destacaram-se na luta pelos direitos civis e movimentos similares. Infelizmente, na África do Sul, a tradição reformada envolveu-se no apoio às políticas da *apartheid* racial, mas essa situação já está se alterando à medida que alguns elementos reformados dentro do país, e as igrejas reformadas estrangeiras, através de agências como o Sínodo Ecumênico Reformado, pressionam as igrejas da África do Sul para mudarem as suas atitudes para com as políticas do governo.

A tradição reformada sempre tem favorecido enfaticamente a educação dos membros da igreja. A insistência de Calvino no treinamento catequético dos jovens, e o estabelecimento daquilo que agora é a Universidade de Genebra, foram imitados na Escócia por João Knox nas medidas educacionais no *Primeiro Livro de Disciplina*, na Holanda pelo estabelecimento de instituições como a Universidade de Leiden, e na França pela fundação de vários seminários. De modo semelhante, nos Estados Unidos, essa tradição educacional foi responsável pela fundação de universidades como Harvard e Yale. Mais recentemente, "Calvin College" em Grand Rapids, Michigan, "Redeemer College" em Hamilton, Ontário, e instituições semelhantes indicam que a tradição reformada na educação ainda está funcionando e desempenhando um papel importante no desenvolvimento de cidadãos cristãos cultos.

Durante a última parte do século XIX e por todo o século XX, a importância da erudição cristã tem sido cada vez mais ressaltada. Embora sempre tenha havido estudiosos reformados, Abraham Kuyper estimulou forte interesse nesse campo, que foi seguido em outros países. Estudiosos atuais de destaque incluem Herman Dooyeweerd, D. H. Th. Vollenhoven, J. H. Bavinck, e outros na Holanda, especialmente na Universidade Livre de Amsterdã; James Orr na Escócia; J. Greshma Machen e Cornelius Van Til nos Estados Unidos; Pierre Marcel na França; e muitos outros que se dedicaram ao desenvolvimento de uma abordagem reformada em muitos campos de erudição.

A partir de 1850, outro desenvolvimento notável tem sido o esforço das várias igrejas reformadas e presbiterianas para cooperarem entre si de muitas maneiras. Em 1875, foi organizada a Aliança Mundial das Igrejas Reformadas, unindo igrejas de sistema presbiteriano, que existe até hoje. Entretanto, visto que algumas das igrejas na Aliança se afastaram de uma posição teológica verdadeiramente reformada, como evidenciam as novas confissões e práticas que não parecem ser reformadas, algumas denominações reformadas, especialmente agremiações recém-formadas, recusaram-se a se filiarem a essa Aliança (WARC). Como resultado, na década de 1960, um novo grupo, o Sínodo Ecumênico Reformado, foi estabelecido para garantir que fosse mantido um testemunho plenamente reformado. Imediatamente antes disso, algumas organizações não-eclesiásticas tinham chegado a se formar. Em 1953, em Montpellier, na França, sob a liderança de Pierre Marcel, foi fundada a Associação Internacional para a Fé e Ação Reformadas, e mais recentemente, nos Estados Unidos, foi organizada a Associação Nacional de Igrejas Presbiterianas e Reformadas. Dessa maneira, os cristãos reformados estão cooperando cada vez mais para expor o evangelho diante do mundo. O resultado é que a tradição reformada está exercendo uma influência não somente no mundo ocidental, como às vezes muito mais poderosamente em lugares como a Coréia do Sul, a Indonésia e a África.

A tradição reformada tem formado uma parte importante da cultura ocidental, influenciando muitos aspectos diferentes do pensamento e da vida. Paulatinamente, no entanto, boa parte da sua contribuição tem sido secularizada, e as raízes religiosas foram descartadas e rejeitadas. Não se pode deixar de pensar, portanto, que a condição do mundo ocidental nos dias de hoje é o resultado dessa rejeição, sendo que o egoísmo domina e já não há espaço para se fazer todas as coisas "para a glória de Deus".

W. S. REID

Veja também CALVINO, JOÃO; ZUÍNGLIO, ULRICH; DORT, SÍNODO DE; CALVINISMO; EDWARDS, JONATHAN; WHITEFIELD, GEORGE; KUYPER, ABRAHAM.

Bibliografia. J. Bratt, ed., *The Heritage of John Calvin*; W. S. Reid, ed., *John Calvin: His Influence in the Western World*; W. F. Graham, *The Constructive Revolutionary*; J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism.*

TRADIÇÃO WESLEYANA, A. No sentido mais amplo do termo, a tradição wesleyana identifica o ímpeto teológico daqueles movimentos e denominações (e seu nome é Legião) que têm raízes em uma tradição teológica cujo enfoque original se encontra em João Wesley. Embora sua herança primária permaneça dentro das várias denominações metodistas (Metodista Wesleyana, Metodista Livre, Igreja Metodista Episcopal Africana, Metodista Episcopal Africana de Sião, Episcopal Metodista Cristã e Metodista Unida), a tradição wesleyana tem sido refinada e reinterpretada também

como catalisador para outros movimentos e denominações — *e.g.*, Charles Finney e o movimento da Santidade; Charles Parham e o movimento pentecostal; Phineas Bresee e a Igreja do Nazareno.

No sentido mais restrito da expressão, a tradição wesleyana tem sido associada com o arminianismo, geralmente em contraste com o calvinismo reformado. Essa associação pode ser enganosa. Historicamente, os calvinistas receiam que os wesleyanos tenham-se desgarrado para bem perto do pelagianismo. Do outro lado, os wesleyanos receiam que os calvinistas tenham-se desgarrado para bem perto do antinomismo. Na realidade, nenhuma dessas duas dúvidas é necessariamente verdadeira. Calvino não foi nenhum antinomista, Arminius e Wesley não foram pelagianos. A justificação pela fé é essencial nas duas tradições. Embora o livre arbítrio seja uma questão em disputa entre essas duas tradições, em muitos aspectos não estão muito distantes uma da outra. Por exemplo, Wesley declarou que ele e Calvino diferiam muito pouco entre si no tocante à justificação. A santificação, e não o livre arbítrio, traça a linha mais distintiva de separação. A boa teologia, para Wesley, era equilíbrio sem meio-termo. Esse equilíbrio é mais bem evidenciado no modo de Wesley entender a fé *com* as obras, a justificação *com* a santificação. Aqueles que esposam essa tradição gostam de pensar que essa é a característica peculiar deles.

Características Wesleyanas. Numa só frase, a tradição wesleyana procura estabelecer a justificação pela fé como a porta de entrada para a santificação ou "santidade bíblica". Considerada separadamente, a justificação pela fé forma o alicerce. O próprio Wesley, num sermão chamado "Justificação pela Fé" tenta definir o termo com exatidão. Primeiro: declara aquilo que a justificação não é. Não é ser tornado realmente justo e reto (isso é santificação). Não é ser inocentado das acusações de Satanás, da Lei, nem mesmo de Deus. Temos pecado, logo, a acusação contra nós procede. A justificação dá a entender o perdão, a remissão dos pecados. Deus justifica, não os retos, mas os ímpios. Aqueles que são justos não precisam de arrependimento, de modo que não precisam de perdão. Esse perdão ou remissão vem pela fé. Então, Wesley passa a declarar aquilo que a fé é, e aquilo que ela não é. Não é aquela fé que o pagão tem, nem a dos demônios, nem sequer a dos apóstolos enquanto Cristo permanecia na carne. "É uma *evidência* ou *convicção* divina e sobrenatural, 'das coisas não vistas', que não podem ser descobertas por nossos sentidos físicos". Além disso, "a fé justificadora subentende a fé e confiança seguras de que Cristo morreu pelos *meus* pecados, amou a *mim* e Se sacrificou por *mim*" (*Obras*, V, 60-61). Essa fé é recebida mediante o arrependimento e a nossa disposição para confiarmos em Cristo como Aquele que pode livrar-nos de todos os nossos pecados.

Tendo a justificação pela fé como o fundamento, a tradição wesleyana passa a edificar sobre ela uma doutrina de santificação. A doutrina é desenvolvida da seguinte maneira. O homem e a mulher foram criados à imagem da própria eternidade de Deus. Eram retos e perfeitos. Habitavam em Deus e Ele habitava neles. Deus exigia a obediência plena e perfeita, e eles (no seu estado original) tinham capacidade para realizar essa tarefa. Mas então desobedeceram a Deus. A sua justiça foi perdida. Foram separados de Deus. Nós, como seus descendentes, herdamos uma natureza corruptível e mortal. Tornamo-nos mortos, mortos no espírito, mortos no pecado, mortos para Deus, de modo que, em nosso estado natural, corremos para a morte eterna. Deus, no entanto, não seria derrotado assim. Enquanto nós éramos ainda pecadores, Cristo morreu pelos ímpios. Carregou sobre Si os nossos pecados, a fim de que pelos Seus açoites fôssemos sarados. Os ímpios, portanto, são justificados pela fé no sacrifício pleno, perfeito e suficiente. Entretanto, esse não é o fim do processo. É apenas o início. Em última análise, para o wesleyano verdadeiro, a salvação é

completada pela nossa volta à justiça original. Essa obra é realizada pelo Espírito Santo. Embora sejamos justificados pela fé somente, somos santificados pelo Espírito Santo — o Espírito que nos torna santos.

A tradição wesleyana insiste em afirmar que a graça não é contrastada com a lei, mas com as obras da lei. Os wesleyanos nos lembram que Jesus veio para cumprir a lei, e não para destruí-la. Deus nos criou à Sua imagem perfeita, e quer que essa imagem seja restaurada. Ele quer levar-nos de volta a uma obediência plena e perfeita através de um processo de santificação. À medida em que continuamente obedecemos ao impulso do Espírito, Ele desarraiga aquelas coisas que ameaçam separar-nos de Deus, de nós mesmos e daqueles que estão ao nosso redor. Embora não sejamos justificados *pelas* boas obras, somos justificados *para* as boas obras. É certo que nenhuma boa obra antecede a justificação, uma vez que não brotam da fé em Cristo. As boas obras seguem a justificação, são os frutos inevitáveis dela. Wesley insistia que os metodistas que não cumprissem toda a justiça mereciam o lugar mais quente no lago de fogo. Cumprir "toda a justiça", ou sermos restaurado à nossa justiça original veio a ser a marca distintiva da tradição wesleyana.

Cumprir toda a justiça descreve o processo de santificação. Wesley insistia que a justiça imputada deve tornar-se justiça transmitida a nós. Deus outorga o Seu Espírito àqueles que se arrependem e crêem que, pela fé, poderão vencer o pecado. Os wesleyanos querem ser libertos do pecado, e não somente do inferno. Wesley fala claramente de um processo que culmina numa segunda obra específica da graça, definida como a inteira santificação. A inteira santificação é definida em termos de "amor puro ou desinteressado". Wesley acreditava que a pessoa poderia progredir no amor até este se tornar destituída de egoísmo no momento da inteira santificação. Sendo assim, os princípios da santidade ou da santificação bíblica são os seguintes: a santificação é recebida pela fé como uma obra do Espírito Santo. Começa no momento do novo nascimento. Suas características são amar a Deus e ao próximo como a si mesmo; ser meigo e humilde de coração, tendo a mente de Cristo Jesus; abster-se de toda a aparência do mal e andar em todos os mandamentos de Deus; estar contente em todas as situações e fazer tudo para a glória de Deus.

O Wesleyanismo. A defesa da tradição wesleyana normalmente tem usado quatro provas básicas: as Escrituras, a razão, a tradição e a experiência. Embora essas "provas" representem uma mera síntese da teologia de Wesley, os princípios podem ser claramente identificados.

As Escrituras. Wesley insistia que as Escrituras são a primeira autoridade e contêm a única medida pela qual todas as demais verdades são testadas. Foram transmitidas por homens divinamente inspirados. É uma regra suficiente em si mesma. Não precisa de acréscimos, nem pode recebê-los. As referências bíblicas à justificação pela fé como a porta de entrada para a santidade bíblica são bem conhecidas pelos wesleyanos genuínos: Dt 30.6; Sl 130.8; Ez 36.25, 29; Mt 5.48; 22.37; Lc 1.69; Jo 17.20-23; Rm 8.3-4; 2 Co 7.1; Ef 3.14; 5.25-27; 1 Ts 5.23; Tt 2.11-14; 1 Jo 3.8; 4.17.

A Razão. Embora a Escritura seja suficiente em si mesma e seja o alicerce da religião verdadeira, Wesley escreve: "Ora, quão excelente é o uso da razão, se quisermos entender pessoalmente, ou explicar aos outros, aqueles oráculos vivos" (*Obras*, VI, 354). Declara bem nitidamente que sem a razão não podemos entender as verdades essenciais da Escritura. A razão, no entanto, não é uma mera invenção humana. Ela deve ser ajudada pelo Espírito Santo para podermos entender os mistérios de Deus. A respeito da justificação pela fé e da santificação, Wesley disse que, embora a razão não possa produzir fé, se deixarmos a razão imparcial falar, poderemos entender o novo nascimento, a santidade interior e a santidade exterior. Embora a razão não

possa produzir fé, ela diminui o salto.

A Tradição. Wesley escreve que, geralmente, supõe-se que as evidências da tradição são enfraquecidas pelo tempo, porque devem necessariamente passar por tantas mãos numa sucessão contínua de épocas. Embora outras evidências talvez sejam mais fortes, ele insiste: "Não subestimem as evidências tradicionais. Deixem que elas tenham seu devido lugar e honra. São de grande utilidade dentro da sua categoria e limitações" (*Obras*, X, 75). Wesley declara que os homens de entendimento forte e claro devem ter consciência do pleno impacto da tradição: ela forma um elo com Jesus e com os apóstolos, através de 1.700 anos de história. O testemunho da justificação e da santificação é uma corrente ininterrupta que nos põe em comunhão com aqueles que já terminaram a carreira, combateram o bom combate, e que agora reinam com Deus na Sua glória e no Seu poder.

A Experiência. À parte da Escritura, a experiência é a prova mais forte do cristianismo. "Aquilo que as Escrituras prometem, eu desfruto" (*Obras*, X, 79). Além disso, Wesley insiste que não podemos ter certeza razoável de coisa alguma, sem a termos experimentado pessoalmente. João Wesley tinha certeza tanto da justificação quanto da santificação, porque as experimentara na sua própria vida. Aquilo que o cristianismo prometia (considerado como doutrina) foi realizado na sua alma. Além disso, o cristianismo (considerado como um princípio interior) é o cumprimento de todas aquelas promessas. Embora as provas tradicionais sejam complexas, a experiência é simples: "Uma coisa sei: Eu era cego, e agora vejo". Embora a tradição estabeleça as evidências em campo remoto, a experiência as torna presentes a todas as pessoas. Quanto às provas da justificação e da santificação, Wesley declara que o cristianismo é uma experiência de santidade e felicidade, a imagem de Deus impressa sobre um espírito criado, uma fonte de paz e amor que jorra para a vida eterna.

O Desenvolvimento do Pensamento Wesleyano. A ênfase na justificação pela fé como o alicerce, e na santificação como o edifício sobre ele, fez com que o povo chamado metodista continuasse avançando perpetuamente em direção a Deus. Nem sequer a santificação total como uma experiência instantânea era motivo para ficar dormindo. Não crescer na bênção resultava em perdê-la. A pessoa devia crescer no amor. O perfeito amor sondava continuamente alguma nova profundidade da experiência humana. Esses aspectos característicos da tradição wesleyana foram ferramentas poderosas para perpetuarem o reavivamento evangélico. Infelizmente, muitas dessas doutrinas foram perdidas ou mal orientadas. Muitas pessoas dentro da tradição wesleyana deslizaram para o legalismo, por exemplo. Seu modo de entender a santificação veio a se identificar em demasia com uma simples forma da piedade. Wesley pretendia que a santificação fosse uma disposição da mente ou uma condição do coração, de onde brotariam todas as boas obras. Wesley ficaria profundamente magoado se visse as boas obras se tornarem um fim em si.

Ironicamente, a despeito da ênfase na "prática", muitas pessoas dentro da tradição wesleyana também perderam sua visão social. Originalmente, Wesley era um defensor da luta contra injustiças como a escravidão e a falta de reformas nas prisões. Muitos seguiram em seus passos. O clamor do antigo Movimento de Santidade (que hasteava a bandeira da tradição wesleyana durante todo o século XIX) era: "Arrependei-vos, crede, e tornai-vos abolicionistas". Infelizmente, muitos dentro da tradição wesleyana perderam a sua consciência social quando o Movimento de Santidade tornou-se defensivo e voltado para si mesmo, em fins do século XIX. Quando tais movimentos perdem seu cabeça teológico (Finney morreu em 1875), tendem a tornar-se cada vez mais rígidos. O evangelho social veio a associar-se com o liberalismo, e muitos daqueles que estavam dentro da tradição wesleyana tiveram uma reação

contrária exagerada. Houve, também, um período de lutas internas. No começo do século XX, a tradição wesleyana, que então estava profundamente encravada no Movimento de Santidade, dividiu-se em facções dissidentes. Agora, a tradição wesleyana pode ser percebida em muitos movimentos e denominações diferentes que ainda sustentam, de uma forma ou de outra, um conceito da justificação pela fé; como a porta de entrada para a santificação. Deve-se reconhecer que alguma coisa do legado de Wesley deve ter sido melhorada, mas muita coisa também foi perdida. A pergunta do próprio Wesley: "Como reunir as duas coisas, que há tanto tempo andam separadas: o conhecimento e a piedade vital?" — faz soar uma nota relevante. Os princípios da santidade bíblica ainda têm significado e contêm muitas coisas que continuam preciosas e importantes para nosso mundo contemporâneo.

R. G. TUTTLE, JR.

Veja também WESLEY, JOÃO; SANTIFICAÇÃO; METODISMO; MOVIMENTO DE SANTIDADE (HOLINESS); ARMINIANISMO.

Bibliografia. J. Wesley, *Works*, ed. T. Jackson, 14 vols.; H. Lindström, *Wesley and Sanctification*; P. A. Mickey, *Essentials of Wesleyan Theology*; J. B. Behney e P. H. Eller, *The History of the Evangelical United Brethren Church*; F. A. Norwood, *The Story of American Methodism.*

TRADUCIANISMO. Uma das quatro teorias da origem da alma do indivíduo, *i.e.*, a que diz que a alma, assim como o corpo, vem dos pais. As alternativas são: (1) a preexistência de todas as almas, sustentada, *e.g.*, por Orígenes e pelos mórmons; (2) a reencarnação; (3) o criacionismo, por meio do qual Deus cria uma alma nova para cada corpo.

As evidências bíblicas diretas não existem, e as conclusões devem basear-se nas deduções. A favor do traducianismo: (1) Não está escrito que o ato pelo qual Deus sopra no homem o fôlego da vida seja repetido depois de Adão (Gn 2.7); (2) Adão gerou um filho à sua própria semelhança (Gn 5.3); (3) o descanso de Deus (Gn 2.2-3) sugere que não houve nenhum ato novo de criação *ex nihilo*; e (4) o pecado original afeta o homem inteiro, inclusive a alma; esses fatos são esclarecidos com simplicidade pelo traducianismo.

O traducianismo era sustentado por Tertuliano e por muitos ocidentais; depois da Reforma, pelos luteranos; e também pela Igreja Oriental. Os católicos romanos e a maioria dos teólogos reformados são criacionistas, embora Shedd e Strong favoreçam o traducianismo. Os estudos modernos da hereditariedade e da unidade psicossomática não são decisivos, mas facilmente podem ser interpretados do modo traducianista.

J. S. WRIGHT

Veja também ALMA.

Bibliografia. A. H. Strong, *Systematic Theology*, V.I.iv.

TRANSCENDENTALISMO. Filosofia idealista que, de modo geral, enfatiza o lado espiritual mais do que o natural. Pela sua própria natureza, é difícil descrever o movimento, e também difícil definir o seu conjunto de crenças. Seu praticante e porta-voz mais importante na sua manifestação na Nova Inglaterra, Ralph Waldo Emerson, chamou-o "a Saturnália ou o excesso da Fé". Aquilo que é "popularmente

chamado transcendentalismo entre nós", ele escreveu, "é o idealismo; o idealismo conforme aparece em 1842". Aquela descrição menciona dois dos próprios elementos — a ênfase na consciência espiritual enaltecida e o interesse pelos diferentes tipos de idealismo filosófico — que tornam o transcendentalismo tão difícil de ser descrito.

Na realidade, não podemos falar num movimento bem organizado e claramente definido de transcendentalismo como tal. Pelo contrário, achamos um grupo de autores, pregadores e preletores tenuemente ligados, unidos por um ódio comum da ortodoxia unitária, por um desejo comum de ver a vida cultural e espiritual dos Estados Unidos liberta da escravidão ao passado, e por uma fé comum no potencial ilimitado da vida democrática norte-americana. Localizado na área de Concórdia, Massachusetts, entre 1835 e 1860, os transcendentalistas formaram, não um grupo fechado, mas uma confederação frouxa.

Embora não se possa dizer que um movimento como o transcendentalismo tenha tido um só líder distintivo, Emerson (1803-82) era claramente sua figura central. A publicação da sua obra *Natureza* em 1836 é geralmente considerada a marca do início de um movimento identificável. Nas duas décadas que se seguiram, foram aparecendo numerosas obras novas de Emerson, além de poesias, ensaios e livros escritos por outras figuras transcendentalistas como Henry David Thoreau (1817-62), Orestes Brownson (1803-76), Amos Bronson Alcott (1799-1888), Margaret Fuller (1810-50), George Ripley (1802-80) e Theodore Parker (1810-66). Embora nunca tenham formado uma organização oficial, essas figuras e outras pessoas que se associavam a elas concorreram para formar um grupo informal de debates chamado o Clube Transcendental; publicar a revista literária e filosófica transcendentalista, *The Dial*; e estabelecer uma experiência de vida comunitária utópica, Brook Farm ("Fazenda Brook").

No entanto, uma coisa que quase todos os que se associavam ao movimento tinham em comum era a tradição do unitarismo. Talvez mais do que qualquer outra coisa, esse fato ajude a explicar o desenvolvimento do transcendentalismo e sua maior relevância posterior para a cultura norte-americana. Os transcendentalistas romperam com o unitarismo por duas razões. Primeira: tinham objeções contra o desejo dos unitários de se apegarem a certos pormenores da história e do dogma cristãos. Emerson chamava esse apego de um exagero "nocivo daquilo que é pessoal, positivo e ritual", e pedia que, pelo contrário, houvesse acesso direto a Deus, sem qualquer mediação de elementos das Escrituras e da tradição. E segunda: os transcendentalistas lamentavam a esterilidade de fé e prática que achavam na fé unitária. Segundo Thoreau, não é o pecado do homem, mas seu tédio e canseira que são "tão velhos quanto Adão". O Adão norte-americano precisa trocar a sua escravidão à tradição por uma liberdade para experimentar "ações velhas para pessoas velhas e ações novas para pessoas novas".

Em certos aspectos, o transcendentalismo procurava recapturar para o espírito norte-americano o fervor da iniciativa puritana original. Aquele zelo, com a alegria e a agonia que o acompanhavam, tinha sido suprimido ou exilado para longe da experiência religiosa norte-americana no fim do século XVIII. O transcendentalismo foi um dos primeiros protestos, e dos mais dramáticos, contra a religião civil na América do Norte. Embora não tenha ficado à altura das expectativas dos seus adeptos — muitos deles esperavam nada menos do que uma regeneração total da vida social e espiritual mediante a aplicação dos princípios do idealismo nos Estados Unidos — o transcendentalismo teve um impacto permanente. Nos anos imediatamente anteriores à Guerra Civil, vários dos transcendentalistas eram participantes importantes do movimento de abolição da escravidão, e, nas décadas que se seguiram, indivíduos e

movimentos amplamente divergentes entre si vieram a achar inspiração no protesto transcendental contra a sociedade. Por exemplo, Henry Ford, que disse certa vez: "a história é mistificação", e que declarou que os ensaios de Emerson eram sua leitura predileta, falava muito no desdém que os transcendentalistas têm pelas convenções e na sua exaltação do poder autoconfiante; e tanto Mahatma Gandhi como Martin Luther King fizeram uso profundo dos recursos do famoso ensaio de Thoreau: "A Desobediência Civil".

Talvez de modo ainda mais significante, o transcendentalismo marcou a primeira tentativa substancial, na história dos Estados Unidos, no sentido de conservar a experiência e o potencial espiritual da fé cristã, sem nenhuma substância da sua crença. Ao alegar uma inocência essencial do homem, ao substituir por qualquer forma de revelação uma intuição direta de Deus ou verdade, e ao prever um futuro de glória mal definida porém certa para a humanidade, o transcendentalismo abriu caminho para muitas noções românticas a respeito da natureza e destino humanos que se tornaram uma parte tão central da experiência norte-americana nesses últimos cem anos.

R. LUNDIN

Veja também EMERSON, RALPH WALDO.

Bibliografia. P. Miller, "From Edwards to Emerson", *NEQ* 13:587-617, e (ed.) *The Transcendentalists: An Anthology*; O. B. Frothingham, *Transcendentalism in New England: A History*; F. O. Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*; L. Buell, *Literary Transcendentalism: Style and Vision in the American Renaissance*; J. Myerson, *The New England Transcendentalists and the Dial.*

TRANSUBSTANCIAÇÃO. Teoria aceita por Roma como dogma em 1215, numa tentativa de explicar as declarações de Cristo: "Isto é o meu corpo" e "isto é o meu sangue" (Mc 14.22, 24) em referência ao pão e ao vinho da ceia do Senhor. Insiste-se que a palavra "é" deve ser entendida com o literalismo mais rigoroso. Mas para os nossos sentidos, o pão e o vinho dão a impressão de permanecerem exatamente como eram, mesmo depois de consagrados. Não há nenhum milagre perceptível de transformação. A explicação se dá em termos de uma distinção entre a substância (ou realidade concreta), conforme é chamada, e os acidentes (as características específicas e perceptíveis). Os últimos permanecem, mas a primeira, a substância do pão e do vinho, é transformada na substância do corpo e do sangue de Cristo. Este conceito leva consigo muitas conseqüências sérias. Se Cristo está substancialmente presente, é natural que os elementos sejam adorados. Pode-se declarar, também, que Ele é recebido por todos aqueles que comungam, quer corretamente para a salvação, quer erroneamente para a perdição. Surge, também, a idéia de uma imolação propiciatória de Cristo para as penalidades temporais do pecado, com todos os escândalos associados às missas particulares. As fraquezas da teoria são óbvias. Não é bíblica. Sob uma análise mais cuidadosa, nem sequer explica as declarações do Senhor. Contradiz a explicação bíblica verdadeira da presença de Cristo. Não tem apoio patrístico seguro. Permanece em pé ou cai de acordo com um modo filosófico específico de entender as coisas. Destrói a natureza verdadeira de um sacramento e certamente perverte seu uso apropriado, dando vazão a superstições perigosas que são hostis à fé evangélica.

G. W. BROMILEY

Veja também CONCOMITÂNCIA; CEIA DO SENHOR, CONCEITOS DA; PRESENÇA REAL.

Bibliografia. J. Calvino, *Institutas* 4.18; T. Cranmer, *The True and Catholic Doctrine of the Lord's Supper;* N. Dimock, *Doctrine of the Lord's Supper;* W. H. Griffith Thomas, *The Principles of Theology,* 388-410.

TREVAS. Além do significado literal das palavras hebraicas *hōšek, 'ōpel*, e das palavras gregas *skotia, skotos, zophos*, há uma riqueza de metáfora. Em relação ao homem, as trevas significam ignorância (Jó 37.19), calamidade (Sl 107.10), morte (Sl 88.12), iniqüidade (Pv 2.13; Jo 3.19), perdição (Mt 22.13). Essas metáforas estão fundadas na verdade que Deus é luz (1 Jo 1.5) e que, na criação e na redenção (2 Co 4.6) Ele vence as trevas, as forças que se opõem ao Seu governo (Lc 22.53; Ef 6.12). As trevas também se associam com as intervenções divinas, primeiramente porque, como em Dt 4.11, Deus está oculto a não ser que Ele Se revele; e em segundo lugar, porque a luz da revelação (Is 60.2) torna-se trevas e condenação para aqueles que a recusam (Am 5.18; Sf 1.15).

J. A. MOTYER

Veja também LUZ.

TREZE ARTIGOS, OS (1538). Uma declaração doutrinária de uma comissão de teólogos luteranos alemães e ingleses, escrita em latim no verão de 1538, em Londres. Resultado de negociações que tinham sido conduzidas desde 1535, baseavam-se na Confissão de Augsburgo (1530) e num conjunto de artigos redigidos em Wittembergo em 1536, numa etapa anterior de discussões. Os Treze Artigos nunca foram aceitos pelas autoridades civis ou eclesiásticas da Inglaterra, mas Thomas Cranmer os conservou e se tornaram, em parte, a base dos Quarenta e Dois Artigos aprovados no reinado de Eduardo VI.

A influência da Confissão de Augsburgo fica clara em todas as partes dos Treze Artigos. Algumas declarações foram tiradas quase verbalmente do documento anterior. A matéria foi organizada de modo semelhante, e a maioria dos tópicos dos vinte e um artigos doutrinários da Confissão de Augsburgo passou para os Treze Artigos. Esse último documento não tratou dos abusos rejeitados nos demais artigos da confissão, porque Henrique VIII estava para expressar-se a respeito de alguns deles.

Há uma grande concordância doutrinária entre a Confissão de Augsburgo e os Treze Artigos. Essa concordância inclui até mesmo a presença real do corpo e do sangue de Jesus na ceia do Senhor. Mas também há diferenças importantes. Por exemplo, os Treze Artigos dizem que as boas obras são necessárias para a salvação (artigo IV, da justificação).

J. M. DRICKAMER

Veja também CONFISSÃO DE AUGSBURGO.

Bibliografia. P. Schaff, *The Creeds of Christendom,* I, 611-27; N. Tjernagel, *Henry VII and the Lutherans.*

TRIBULAÇÃO. Significado Bíblico Geral. "Tribulação" é o termo geral usado na Bíblia para denotar o sofrimento do povo de Deus. No AT as palavras *sārā* e *sar* ("angústia", "aperto", "aflição") aplicam-se, de maneiras variadas, à intensa turbulência íntima (Sl 25.17; 120.1; Jó 7.11), à dor do parto (Jr 4.31; 49.24), à angústia (Jó 15.24; Jr 6.24) e ao castigo (1 Sm 2.32; Jr 30.7). A palavra grega *thlipsis*, de *thlibō* ("pressionar" ou

"encurralar") com freqüência serve para traduzir *s̄ārâ* na LXX e geralmente se refere à opressão e à aflição do povo de Israel ou dos justos (Dt 4.30; Sl 37.39), ao passo que no NT *thlipsis* é geralmente traduzida por "tribulação" ou "aflição".

Variedades de Tribulação. No NT, a tribulação é a experiência de todos os crentes, e inclui a perseguição (1 Ts 1.6), o aprisionamento (At 20.23), o opróbrio (Hb 10.33), a pobreza (2 Co 8.13), a enfermidade (Ap 2.22) e a aflição e tristeza íntima (Fp 1.17; 2 Co 2.4). Freqüentemente, a tribulação está ligada à libertação, o que dá a entender que é uma experiência necessária, por meio da qual Deus Se glorifica ao levar Seu povo ao descanso e à salvação.

A Tribulação no Propósito de Deus. A tribulação pode ser um meio pelo qual Deus disciplina o Seu povo por sua infidelidade (Dt 4.30). Mais freqüentemente, especialmente no NT, a tribulação ocorre na forma de perseguição dos crentes por sua fidelidade a Deus (Jo 16.33; At 14.22; Ap 1.9).

Os sofrimentos de Cristo fornecem o modelo para a experiência dos crentes (1 Pe 2.21-25), e, em certo sentido, eles participam assim dos sofrimentos de Cristo (Cl 1.24). As tribulações são consideradas nas Escrituras como coisas inteiramente dentro da vontade de Deus, servindo para promover a pureza moral e o caráter piedoso (Rm 5.3-4). Elas, como tais, devem ser suportadas com fé na bondade e na justiça de Deus (veja Tg 1.2-4, onde "provas" ou "tentações" descrevem o que parece ser a mesma experiência), o que serve para testar a fé do crente, criando maior estabilidade e maturidade.

Jesus prometeu tribulação como a conseqüência inevitável da presença dos Seus seguidores no *kosmos* maligno (Jo 16.33), algo que podiam esperar como um modo de vida. O apóstolo Paulo ecoa esse ponto de vista quando adverte que os crentes piedosos certamente sofrerão perseguição (2 Tm 3.12-13). Mesmo assim, Jesus encorajou os Seus seguidores através da Sua vitória sobre o mundo, para que eles também procurassem ser vitoriosos aplicando a Sua vitória.

A Grande Tribulação. *O Ensino de Jesus.* A expressão exata: "grande tribulação" (Mt 24.21; Ap 2.22; 7.14 — gr. *thlipsis megalē*), serve para identificar a forma escatológica da tribulação. Essas palavras são o título que Jesus deu a um período de aflição sem precedentes, de alcance mundial, que introduzirá a parusia, a volta de Cristo à terra em grande glória (veja os paralelos Mc 13.19, "tribulação", e Lc 21.23, "grande aflição"; também Ap 3.10, "hora da provação").

Esse período de tempo será iniciado pelo "abominável da desolação" (Mt 24.15) predito em Dn 9.27, uma profanação do "lugar santo" por alguém que muitos estudiosos acreditam ser o "homem da iniqüidade", de 2 Ts 2.3, 4. Jesus dá instruções de fuga específica aos habitantes da Judéia e adverte de que a intensidade das suas calamidades dizimaria quase toda a vida (Mt 24.15-22).

Conceitos da Grande Tribulação. Embora alguns intérpretes modernos, juntamente com muitos comentaristas antigos e pais primitivos, se inclinem a considerar que as predições de Jesus foram totalmente cumpridas durante a destruição de Jerusalém em 70 d.C., as palavras em Mt 24.29: "Logo em seguida à tribulação daqueles dias", parecem ligá-las com a parusia. Provavelmente, as palavras de Jesus no verso 21 são uma alusão a Dn 12.1 por se referir a uma aflição (LXX, *thlipsis*) sem paralelo. A passagem em Daniel fortalece o argumento a favor do conceito escatológico da grande tribulação, porque coloca esse período antes da ressurreição do povo de Daniel.

Desde que Jesus fez essa profecia, guerras, catástrofes e fenômenos cósmicos de grande vulto têm estimulado a crença na presença da grande tribulação. Tal tendência é tipificada por Hesíquio de Jerusalém, numa troca de correspondência com Agostinho. Este discordava, e preferia interpretar tais coisas de outro modo, como

características da história como um todo, sem nenhuma relevância escatológica específica. Nos tempos modernos, alguns pré-milenistas têm especulado sobre a tendência dos eventos contemporâneos como possíveis precursores da grande tribulação, e alguns até mesmo procuraram identificar o anticristo com candidatos tais como o *Kaiser* Guilherme II e Mussolini.

Os adeptos dos principais conceitos pré-milenistas colocam a grande tribulação em pontos cronológicos diferentes em relação ao milênio. Tanto os pós-milenistas como os amilenistas consideram-na um período breve e indefinido de tempo no fim do milênio, e geralmente a identificam com a revolta de Gogue e Magogue em Ap 20.8-9. Os pós-milenistas consideram que a história avança em direção à cristianização do mundo pela Igreja, e que haverá um milênio futuro de duração indeterminada na terra, que culminará na grande tribulação e na volta final de Cristo. Por outro lado, os amilenistas consideram que o milênio é uma realidade puramente espiritual que dura do primeiro advento até o segundo, período este que já durou dois mil anos, e que culminará na grande tribulação, um conceito que vê com menos otimismo a história universal e o progresso do testemunho do evangelho.

Para os pré-milenistas, o milênio é um período futuro, literal de mil anos na terra, e a grande tribulação é um período caótico em cuja direção a história está avançando mesmo agora, ou seja: um declínio que terminará com a volta de Cristo antes do milênio. Certo grupo, que se descreve como pré-milenista "histórico", entende que a grande tribulação será um período breve, mas indeterminado, de aflição. Outro grupo, os pré-milenistas dispensacionalistas, ligam-na à septuagésima semana de Dn 9.27, um período de sete anos cuja segunda metade pertence mais exatamente à grande tribulação.

Dentro do movimento pré-milenista, outra questão, a data do arrebatamento da igreja, deu origem a três opiniões. Os pré-tribulacionistas (o arrebatamento antes da septuagésima semana) e os mid-tribulacionistas (o arrebatamento no meio da sétima semana) consideram que a grande tribulação é caracterizada pela ira de Deus contra um mundo descrente, da qual a igreja está necessariamente isenta (1 Ts 5.9). Os pós-tribulacionistas acreditam que a grande tribulação é apenas uma intensificação do tipo de tribulação que a igreja tem sofrido ao longo da história, e pela qual a igreja logicamente terá que passar. Uma opinião mais recente, uma novidade no campo pós-tribulacionista, procura sustentar a iminência do arrebatamento a despeito do fato que eventos notáveis da tribulação teriam necessariamente que intervir. Para tal argumento ser viável, os eventos da grande tribulação teriam de ser "potenciais", mas incertos no seu cumprimento. Jesus poderia voltar a qualquer momento, e as pessoas poderiam relembrar a história recente para perceberem eventos que serviriam como cumprimento da grande tribulação.

W. H. BAKER

Veja também ÚLTIMO JUÍZO, O; MILÊNIO, CONCEITOS DO; ARREBATAMENTO DA IGREJA; SEGUNDA VINDA DE CRISTO.

Bibliografia. R. Anderson, *The Coming Prince*; L. Boettner, *The Millennium*; M. J. Erickson, *Opções Contemporâneas em Escatologia*; R. N. Gundry, *The Church and the Tribulation*; S. N. Gundry, "Hermeneutics or *Zeitgeist* as the Determining Factor in the History of Eschatology", *JETS* 20:45-55; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future;* J. E. Harley, *TWOT*, II, 778-79; R. Schippers, *NDITNT*, III, 540ss.; H. Schlier, *TDNT*, III, 140-48; T. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming*; D. Wilson, *Armageddon Now! The Premillenarian Response to Russia and Israel Since 1917;* J. Walvoord, *The Rapture Question.*

TRIBUNAL DE JULGAMENTO. Da palavra grega *bēma*; literalmente um "degrau", que se refere à plataforma na qual o magistrado civil se sentava durante os processos jurídicos. A tradução "tribunal" aparece em At 18.12, 16; etc. Essa plataforma achava-se em localidades públicas (Jo 19.13) ou particulares (At 25.23).

Figuradamente, o termo foi usado como um retrato do confronto final entre os homens e Jesus Cristo, onde haveria uma prestação de contas pelos atos praticados pelo indivíduo aqui na terra. Tal julgamento parece ser universal em sua amplitude e inclui (1) todas as nações da terra (Mt 25.32); (2) os anjos (Jd 6; 2 Pe 2.4; cf. 1 Co 6.3, onde parece que os cristãos participam desse julgamento); (3) os mortos não salvos no "grande trono branco" (Ap 20.5, 7); (4) os cristãos (2 Co 5.10). Embora a natureza predominante desses julgamentos indique que são realizados para pronunciar a condenação dos maus (Mt 25.31, 46; Jo 3.18; 2 Ts 1.7-10; Ap 20.14-15), o julgamento dos cristãos parece ter o propósito de avaliar apenas a mordomia da sua vida humana (Rm 14.10; 1 Co 3.12-15).

Crisóstomo usou a figura para advertir os judaizantes cismáticos (Homília sobre Rm 14.10), bem como para trazer esperança e correção aos cristãos (Homília sobre 2 Co 5.10).

S. E. McCLELLAND

Veja também JULGAMENTO; ÚLTIMO JUÍZO, O; JULGAMENTO DAS NAÇÕES, O.

Bibliografia. J. Bailey, *And the Life Everlasting*; O. Cullmann, *Christ and Time*; L. Morris, *Wages of Sin* e *The Biblical Doctrine of Judgment*; L. Boettner, *Immortality.*

TRICOTOMIA. O termo, que significa uma "divisão em três partes" (gr. *tricha*, "em três partes"; *temnein*, "cortar"), é aplicado na teologia à divisão tríplice da natureza humana em corpo, alma e espírito. Esse conceito desenvolveu-se da divisão dupla feita por Platão, corpo e alma, passando pela divisão adicional da alma feita por Aristóteles: (1) uma alma animal, a parte orgânica que respira, a existência humana, e uma (2) alma racional, o aspecto intelectual.

Os escritores cristãos primitivos, influenciados por essa filosofia grega, acharam a confirmação da sua opinião em 1 Ts 5.23: "O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo; e o vosso espírito, alma e corpo, sejam conservados íntegros e irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo". Orígenes chegou a usar as palavras *sōma* ("corpo"), *psychē* ("alma") e *pneuma* ("espírito") como chaves do método apropriado de interpretar a totalidade das Escrituras, e sugeriu que toda Escritura fosse interpretada (1) no seu significado natural ou somático, (2) no seu significado simbólico ou psíquico, e finalmente (3) no seu significado espiritual ou pneumático. Essa interpretação parcelada das Escrituras ou da natureza humana, pode, facilmente, deixar despercebida a tremenda ênfase bíblica na integridade e na unidade, onde mesmo no texto prova em Tessalonicenses, Paulo ora para que sejam santificados em *tudo*, e que [*todo* — ARC] seu espírito, alma e corpo sejam conservados *íntegros*.

Tanto Tertuliano como Agostinho sustentavam a dicotomia do corpo e da alma, mas quase chegavam à análise tríplice do homem, ao fazerem a distinção aristotélica entre a alma animal e a alma racional. As ênfases teológicas e psicológicas atuais recaem quase totalmente sobre a integridade ou unidade do ser humano, contra todas as tentativas filósoficas de dividi-la.

W. E. WARD

Veja também CORPO, CONCEITO BÍBLICO DO; DICOTOMIA; HOMEM, DOUTRINA DO; ALMA; ESPÍRITO.

Bibliografia. J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man*; R. E. Brennan, *History of Psychology, from the Standpoint of a Thomist*; D. E. Roberts, *Psychotherapy and a Christian View of Man*; W. M. Horton, *A Psychological Approach to Theology.*

TRINDADE. Termo que designa um só Deus em três Pessoas. Embora não seja em si um termo bíblico, "a Trindade" tem sido considerada uma designação conveniente para o único Deus, que Se revelou nas Escrituras como Pai, Filho e Espírito Santo. Significa que dentro da única essência da Deidade temos que distinguir três "Pessoas" que não são três deuses, nem três partes ou modos de Deus, mas coiguais e coeternamente Deus.

A contribuição principal do AT a essa doutrina é enfatizar a unidade de Deus. Deus não é em Si mesmo uma pluralidade, nem é um entre muitos outros. Ele é singular e único: "O SENHOR nosso Deus é o único SENHOR" (Dt 6.4), e Ele exige a exclusão de todos os pretensos fingidos (Dt 5.7-11). Não pode, portanto, haver nenhum problema de triteísmo.

Mesmo no AT, porém, temos sugestões claras da Trindade. Pode-se notar a menção freqüente do Espírito de Deus (Gn 1.2 e *passim*), bem como, talvez, o anjo do Senhor em Ex 23.23. Além disso, o plural em Gn 1.26 e 11.7 deve ser notado, como também a forma plural do nome divino e a natureza da aparição divina perante Abraão em Gn 18. A importância da Palavra (Sl 33.6), e especialmente da Sabedoria (Pv 8.12ss.) de Deus, é um indício adicional, e num versículo misterioso como Is 48.16, num contexto fortemente monoteísta, temos algo que se aproxima muito da formulação trinitariana.

No NT não há nenhuma declaração explícita dessa doutrina (à parte de 1 Jo 5.7, usualmente rejeitada), mas a evidência trinitariana é esmagadora. Deus continua sendo pregado como o Deus único (Gl 3.20). Jesus, porém, proclama Sua própria divindade (Jo 8.58), e evoca e aceita a fé e a adoração dos Seus discípulos (Mt 16.16; Jo 20.28). Como o Filho ou o Verbo, Ele pode, portanto, ser equiparado com Deus (Jo 1.1) e associado ao Pai, como, por exemplo, nas saudações paulinas (1 Co 1.3, etc.). Mas o Espírito ou Consolador também é trazido para o mesmo relacionamento (cf. Jo 14-16).

Não é de se estranhar, portanto, que embora não tenhamos nenhuma declaração dogmática, haja referências claras às três Pessoas da Deidade no NT. Todas as três Pessoas são mencionadas no batismo de Jesus (Mt 3.16-17). Os discípulos devem batizar em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Mt 28.19). A bênção paulina completa inclui a graça do Filho, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo (2 Co 13.14). Faz-se referência à eleição pelo Pai, à santificação pelo Espírito, e à aspersão do sangue de Jesus Cristo (1 Pe 1.2) em relação à salvação dos crentes.

O fato de a fé cristã envolver a aceitação de Jesus como Salvador e Senhor significa que a Trindade logo achou um lugar nos credos da igreja como a confissão de fé em Deus Pai, em Jesus Cristo Seu único Filho, e no Espírito Santo. As implicações dessa confissão, especialmente no contexto do monoteísmo, naturalmente se tornou uma das primeiras preocupações da teologia patrística, sendo que o alvo principal era proteger a doutrina contra o triteísmo por um lado, e o monarquismo, por outro.

Na doutrina plenamente desenvolvida, a unidade de Deus é salvaguardada mediante a insistência de que há uma só essência ou substância de Deus. Mas a divindade de Jesus Cristo é plenamente asseverada contra aqueles que gostariam de pensar que Ele foi meramente adotado para ser filho de Deus, ou preexistente, mas,

em última análise, criado. A individualidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo também é preservada contra a noção de que esses são apenas modos de Deus para os vários propósitos no trato com o homem na criação ou na salvação. Deus é um só, mas em Si mesmo e desde toda a eternidade Ele é Pai, Filho e Espírito Santo, o Deus Trino e Uno.

As analogias trinitarianas têm sido encontradas por muitos apologistas tanto na natureza em geral quanto na constituição do homem. São interessantes, mas não se deve pensar que fornecem um fundamento lógico do Ser divino. Mais relevante é a sugestão de Agostinho de que, sem a Trindade, não poderia haver comunhão nem amor em Deus, sendo que a Trindade divina envolve um inter-relacionamento dentro da qual as perfeições divinas acham exercício e expressão eternos, independentemente da criação do mundo e do homem.

As objeções racionalistas à Trindade naufragam por insistirem em interpretar o Criador em termos da criatura, *i.e*, a unidade de Deus em termos da unidade matemática. Mais cientificamente, o cristão aprende a conhecer Deus com base na maneira como o próprio Deus agiu a nosso favor e atestou a Sua ação nas Sagradas Escrituras. O cristão não é surpreendido se permanece um elemento de mistério que desafia a derradeira análise ou compreensão, porque ele é apenas homem, e Deus é Deus. Mas na obra divina conforme ela é registrada na Bíblia, o Deus único Se revela como Pai, Filho e Espírito Santo, e, portanto, com fé verdadeira, o crente deve "reconhecer a glória da Trindade eterna".

G. W. BROMILEY

Veja também DEUS, ATRIBUTOS DE; DEUS, DOUTRINA DE.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics, I/1, 8-11; J. F. Bethune-Baker, An Introduction to the Early History of Christian Doctrine, 139ss.; W. H. Griffith Thomas, The Principles of Theology*, 20-31; J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*; R. W. Jensen, *The Triune Identity*; P. Toon e J. Spiceland, *One God in Trinity;* E. J. Fortman, *The Triune God*; D. M. Baillie, *Deus Estava em Cristo*; C. W. Lowry, *The Trinity and Christian Devotion*; E. Jungel, *The Doctrine of the Trinity*; K. Rahner, *What Is the Trinity?* C. F. D. Moule, "The NT and the Doctrine of the Trinity", *Expt* 78:16ss.; T. F. Torrance, "Toward an Ecumenical Consensus on the Trinity", *TZ* 31:337ss.

TRINTA E NOVE ARTIGOS, OS (1563). O padrão doutrinário histórico da Igreja da Inglaterra e da rede mundial de Igrejas Episcopais em comunhão com o Arcebispo de Cantuária. Os artigos seguiram como uma das manifestações da Reforma Inglesa do século XVI, e mais especificamente do gênio litúrgico de Thomas Cranmer, que ocupou o cargo de Arcebispo de Cantuária de 1533 a 1556. Cranmer e alguns colegas de opinião semelhante prepararam várias declarações de uma fé mais ou menos evangélica durante o reinado de Henrique VIII, cujo divórcio de Catarina de Aragão forneceu o impulso político da Reforma Inglesa. Mas só foi no reinado de Eduardo VI que os reformadores ingleses puderam progredir com esforços mais eficientes. Pouco antes da morte de Eduardo, Cranmer apresentou uma declaração doutrinária que consistia em quarenta e dois tópicos, ou artigos, como a última das suas contribuições importantes ao desenvolvimento do anglicanismo. Esses Quarenta e Dois Artigos foram suprimidos durante o reinado católico da sucessora de Eduardo, Maria Tudor, mas se tornaram ponto de partida para os Trinta e Nove Artigos que Elizabeth, a Grande, e seu Parlamento estabeleceram como a posição doutrinária da Igreja Anglicana. A edição latina de 1563 e a inglesa de 1571, que receberam o benefício de consultas com a própria rainha, são as declarações definitivas. Elizabeth promoveu os Artigos como um

instrumento da política nacional (para solidificar o seu reino na parte religiosa) e como uma *via media* teológica (para abranger a maior gama possível de cristãos ingleses). Desde os dias dela, muitas controvérsias têm girado em torno do seu significado teológico. Nos anos mais recentes, têm sido do máximo interesse para as alas evangélica e católica da comunidade anglicana-episcopal, que embora difiram entre si quanto ao significado dos Artigos, ainda os consideram válidos, em contraste com os grupos mais liberais (ou "amplos") dentro do anglicanismo, para os quais os Artigos são pouco mais do que um documento histórico venerado.

Os Trinta e Nove Artigos têm sido elogiados, com justo motivo, por serem moderados, agradáveis, bíblicos e completos como uma declaração de teologia Reformada. Os Artigos repudiam ensinos e práticas que os protestantes em geral condenavam na Igreja Católica – negam, por exemplo, a supererrogação do mérito (XVI), a transubstanciação (XXVIII), o sacrifício da Missa (XXXI) e, implicitamente, a impecabilidade de Maria (XV). Por outro lado, afirmam, juntamente com os reformadores da Europa continental, que a Escritura é a autoridade suprema no tocante à salvação (VI), que a queda de Adão comprometeu o livre arbítrio humano (X), que a justificação é pela fé no mérito de Cristo (XI), que tanto o pão quanto o vinho devem ser servidos a todos na ceia do Senhor (XXX), e que os ministros podem se casar (XXXII). Os Artigos adotam parte da linguagem das confissões luteranas, especialmente em relação à Trindade (I), à igreja (XIX) e aos sacramentos (XXV). Mas em relação ao batismo (XXVII, "um sinal da regeneração") e à ceia do Senhor (XXVIII, "O Corpo de Cristo é dado, recebido, e comido na ceia, somente de um modo celestial e espiritual"), os Artigos se assemelham mais às crenças reformadas e calvinistas do que às luteranas. O Artigo XVII, sobre a predestinação e a eleição, é muito debatido, porque retrata a eleição para a vida em termos bem semelhantes aos usados pelas confissões reformadas, mas – assim como as luteranas – guardam silêncio quanto à reprovação para a condenação eterna. Os Trinta e Nove Artigos abrandam consideravelmente o ataque contra as opiniões extremadas da reforma radical que está presente nos Quarenta e Dois Artigos de 1553. Sendo assim, os Trinta e Nove Artigos não contêm o repúdio do antinomismo, do sono da alma, do quiliasmo e do universalismo que a declaração anterior continha. Mas conservam as afirmações a respeito da propriedade dos credos (VIII), da necessidade da ordenação dos clérigos (XXIII), do direito que o soberano tem de influenciar a religião (XXXVII), do direito aos bens privados (XXXVIII) e da legitimidade dos juramentos oficiais (XXXIX), que tinham sido questionados por alguns reformadores radicais.

Os Artigos adotam um tom mais expressamente inglês quando tratam das questões de relevância especial para o século XVI. Os Artigos VI e XX concedem ao monarca autoridade considerável para regulamentar a vida externa da igreja na Inglaterra. O Artigo XX também apóiam mais a Lutero do que a Zuínglio ao tratar a autoridade da Escritura como a *derradeira* e *última* palavra sobre as questões religiosas, e não a *única* palavra. O Artigo XXXIV sustenta o valor das tradições que "não são repugnantes à Palavra de Deus". E o Artigo XXXVII sustenta o direito de o soberano exercer o "governo principal" sobre todo o reino, inclusive a igreja, mas ao mesmo tempo não permite que o monarca exerça funções rigorosamente clericais, tais como a pregação ou a administração dos sacramentos (em 1801, a Igreja Episcopal dos Estados Unidos trocou esse Artigo por um que estava mais de acordo com os conceitos do Novo Mundo acerca da separação entre a Igreja e o Estado).

Os Trinta e Nove Artigos continuam sendo uma declaração franca da reforma do século XVI. São protestantes ao afirmarem a autoridade final da Escritura. Estão em harmonia com as convicções comuns da reforma a respeito da justificação pela graça

mediante a fé em Cristo. Pendem para o luteranismo ao permitirem crenças e práticas que não contradizem as Escrituras. Contêm declarações que, tal como Zuínglio em Zurique, dão ao Estado a autoridade para regulamentar a igreja. São "católicas" no seu respeito à tradição e na sua crença de que as cerimônias religiosas devem ser as mesmas em todos os lugares dentro de um só Estado. São suficientemente ambíguas para criar controvérsias para teólogos mil, mas suficientemente irresistíveis para fundamentar a fé de milhões de pessoas.

M. A. NOLL

Veja também CONFISSÕES DE FÉ; COMUNHÃO ANGLICANA.

Bibliografia. E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the Trirty-nine Articles of the Church of England*; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, I, III; J. H. Newman, *Tract 90*; W. H. Griffith Thomas, *The Principles of Theology: An Introduction to the Thirty-nine Articles.*

TROELTSCH, ERNST (1865-1923). Teólogo alemão, filósofo da história e estudioso de teoria social. Filho de um médico de Augsburgo, estudou teologia em Erlangen, Berlim, e Göttingen (foi aluno de Ritschl), serviu como cura em Munique por um período breve, e aceitou um cargo em Göttingen em 1890. Em seguida, foi para Bonn e, em 1894, para Heidelberg, onde foi nomeado catedrático com a idade de vinte e nove anos. Em 1915 tornou-se catedrático de filosofia em Berlim. Era um liberal, foi ativo na política como deputado estadual, e tinha um cargo político no ministério dos assuntos culturais da Prússia.

Estreitamente vinculado à escola da história das religiões (movimento que questionava a singularidade do cristianismo e que ressaltava os entendimentos que podiam ser obtidos no estudo comparativo de outras religiões), e profundamente influenciado pelo historicismo de Dilthey, Troeltsch lutou contra os problemas levantados pelo método histórico científico. Considerava que a consciência que a época moderna tem da história era a chave para a compreensão da nossa cultura, mas permanecia um conflito entre o fluxo incessante das numerosas contradições na história e a demanda de uma consciência religiosa que procurava a certeza, a unidade e a paz. Chegou à conclusão de que todas as religiões mundiais eram singulares e relativas a uma determinada situação histórica, e que a consciência é válida para cada indivíduo que adota alguma fé. Embora não achasse possível demonstrar historicamente que qualquer religião seja absoluta ou definitiva, Troeltsch atuava como um teólogo cristão porque acreditava na perspectiva hegeliana da história como um movimento do espírito que está no caminho de volta para o seu lar em Deus. Ele via todas as religiões como uma reflexão e insinuação da realidade ulterior de Deus, e, do ponto de vista racional, o cristianismo é válido uma vez que seus valores éticos são moldados por decisões vivas feitas pelos seus adeptos no ambiente histórico da cultura ocidental.

Seu interesse pelas questões sociais e políticas levou-o a um tratamento sociológico da história do cristianismo na sua obra mais famosa: *The Social Teaching of the Christian Churches* ("O Ensino Social das Igrejas Cristãs" – 1912). Examinou as áreas da família, das ciências econômicas, da erudição e do cristianismo revelado, considerando-as uma demonstração de duas tendências contraditórias porém complementares – o meio-termo e a rejeição do meio-termo. Esse ritmo de acomodação e de protesto foi expresso em três formas de instituições religiosas – a *igreja*, que faz um meio-termo com a sociedade e com a cultura, a *seita* que rejeita todo e qualquer meio-termo com o mundo, e a espontaneidade religiosa individual que se expressa no *misticismo*. Cada tipo, por sua vez, era condicionado por variáveis sociais

e culturais.

R. V. PIERARD

Bibliografia. Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions, Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World* e *The Social Teaching of the Christian Churches*; R. Morgan e M. Pye, eds., *Ernst Troeltsch: Writings on Theology and Religion*; T. Ogletree, *Christian Faith and History: A Critical Comparison of Ernst Troeltsch and Karl Barth;* B. A. Rust, *Toward a Theology of Involvement: The Troeltsch: Two Historical Theologians*; T. F. O'Dea, "Ernst Troeltsch", *International Encyclopedia of the Social Sciences,* XVI, 151-55.

TURRETIN, FRANCISCO (1623-1678). Teólogo calvinista. Turretin era neto de um protestante italiano que emigrou para Genebra, e filho de um teólogo suíço de destaque no início do século XVII. Benedito Turretin foi um proponente do calvinismo ortodoxo formulado no Sínodo de Dordt (1618-19), e promoveu os Cânones de Dordt na Suíça e na França. Francisco defendia o mesmo tipo de calvinismo que seu pai adotava, e é mais conhecido por ter apresentado o calvinismo ortodoxo de modo escolástico.

Francisco nasceu e morreu em Genebra, mas foi educado numa variedade de centros teológicos: Leiden, Utrecht, Paris, Saumer, Montauban, Nimes. Em 1647 tornou-se pastor da congregação italiana em Genebra, e em 1653 também foi nomeado catedrático de teologia. Era conhecido pela sua personalidade suave e amigável, bem como pela sua interpretação rígida do calvinismo. Em 1675 publicou a *Formula Consensus Helvetica*, e em 1688, sua famosa obra em quatro tomos, *Institutio*, uma das expressões mais plenas do escolasticismo calvinista. Francisco morreu em Genebra e foi sucedido nos seus cargos pastorais e docentes pelo seu próprio filho, Jean Alphonse (1671-1737). Jean Alphonse, de modo contrário ao seu pai, trabalhou para remover os símbolos calvinistas escolásticos.

A teologia de Francisco Turrentin é, de um modo geral, aquela que veio a ser chamada a ortodoxia calvinista na tradição de Teodoro de Beza e dos teólogos holandeses que se opuseram a Arminius. Além disso, refletia a idéia da inspiração bíblica verbal conforme ela está registrada na Fórmula do Consenso Helvético em 1675. A contribuição de Turretin a essa teologia foi criar posições doutrinárias precisas e completas. A teologia de Calvino forneceu a estrutura, e Turretin desenvolveu dogmas cuidadosamente redigidos, baseados em princípios derivados da Bíblia. Embora Calvino, usando uma erudição mais humanista, tenha permitido que algumas contradições e problemas ficassem como estavam, Turretin procurava apresentar o conjunto de deduções lógicas de forma mais completa possível, a fim de rejeitar as interpretações não ortodoxas e apresentar uma teologia bíblica e correta. Doutrinas derivadas dos "decretos de Deus" forneceram a Turretin a abordagem básica de toda a sua teologia; dessa maneira, a ortodoxia calvinista concentrava-se principalmente nas idéias a respeito da predestinação, da reprovação e da salvação pela graça sem mediação.

Essa ortodoxia não foi mantida no século XVIII. Questões a respeito de textos bíblicos foram levantadas por teólogos que continuavam a usar uma exegese humanista e por outros que duvidavam das idéias ortodoxas da inspiração verbal (o Consenso Helvético) e da infalibilidade (a Confissão Belga). Além disso, teólogos como o filho de Turretin davam menos valor ao uso de doutrinas minuciosas que tendiam a dividir os protestantes; pelo contrário, identificavam as crenças básicas (tais como o Credo dos Apóstolos) a fim de promover união. A teologia de Francisco, no entanto, foi reavivada no século dezenove pelos presbiterianos norte-americanos da escola de teologia de

Princeton, especialmente por Charles Hodge. A *Institutio* de Turretin foi reimpressa em 1847, e tornou-se um livro-texto padrão para o treinamento ortodoxo no presbiterianismo norte-americano.

R. J. VANDERMOLEN

Veja também TEOLOGIA DA ANTIGA PRINCETON; ESCOLASTICISMO PROTESTANTE.

Bibliografia. J. W. Beardslee, III, ed., and tr. *Reformed Dogmatics and "Theological Development at Geneva Under Francis e Jean-Alphonse Turretin, 1648-1737," Ph.D. diss., Yale University; J. Good, History of the Swiss Reformed Churches since the Reformation*; J. H. Leith, *An Introduction to the Reformed Tradition*; G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture; NCE*, XIV, 348; H. Heppe, *Reformed Dogmatics.*

TYRRELL, GEORGE (1861-1909). Modernista católico-romano, Tyrrell nasceu em Dublin. Abandonou o anglicanismo da sua juventude e entrou na Ordem Jesuíta em 1880. Ordenado sacerdote em 1891, ensinou filosofia em Stonyhurst College, onde seus superiores desaprovavam a ênfase que ele dava a Aquino, e onde começou a duvidar se a sua ordem estava respondendo às condições e necessidades da igreja moderna. Foi transferido para a sede dos jesuítas em Londres, e em 1899 provocou censura com um artigo que lançava dúvidas sobre a doutrina tradicional acerca do castigo eterno. Transferido para Yorkshire (1900-1905), atacou o conceito de sua igreja acerca da autoridade, e sugeriu que o catolicismo romano, assim como o judaísmo, talvez "tenha que morrer a fim de voltar a viver numa forma maior e mais grandiosa". Ao invés de se retratar e se submeter, Tyrrell preferiu ser demitido da ordem dos jesuítas, e queixou-se de que "a mendacidade parece ter corroído todo o coração do sistema".

Em 1907 foi privado dos sacramentos. Rejeitava a infalibilidade papal e defendia o modernismo na sua obra *Medievalism* (1908). Para ele, o modernismo significava "a religião reconhecer os direitos do pensamento moderno: a necessidade de efetuar uma síntese... entre aquilo... que se revela válido nas idéias antigas e nas novas". Tyrrell sustentava que a forma mais sutil e perigosa do ateísmo era a sua igreja rejeitar o mundo, como se fosse repudiado por Deus. Para ele, tal atitude era uma negação da operação de Deus na história humana e da Sua auto-revelação nela. Desenvolveu seu pensamento em *Christianity at the Cross-Roads* ("O Cristianismo na Encruzilhada" — 1909), mas recusou-se a fazer parte do grupo de sacerdotes católicos romanos que foi recebido na Igreja Anglicana. Morreu com quarenta e oito anos de idade, e lhe foi recusado um enterro católico romano, e jaz no cemitério de uma igreja anglicana em Sussex.

J. D. DOUGLAS

Veja também VON HÜGEL, FRIEDRICH.

Bibliografia. D. G. Schultenover, *George Tyrrell in Search of Catholicism*; M. D. Petre, *Autobiography and Life of George Tyrrell*; J. L. May, *Father Tyrrell and the Modernist Movement.*

Uu

ÚLTIMO(S) DIA(S). Os profetas do AT freqüentemente predizem que "naquele dia" (*e.g.*, Am 8.9-11; 9.9-12) o Senhor agirá de modo poderoso para condenar o mal e redimir o Seu povo. Geralmente, a ordem é: julgamento seguido por redenção, que podemos designar como F^1 (Futuro^1) e F^2 (Futuro^2) respectivamente. Na poesia profética, os dois temas são repetidos e entrelaçados em forma de advertências e promessas escatológicas de grande impacto, que freqüentemente se referem aos eventos históricos recém-ocorridos ou que logo ocorrerão, bem como à era messiânica em um futuro distante. O significado essencial de julgamento/redenção é comum a ambos quando o primeiro é análogo ao segundo, ao passo que o significado do sentido essencial é aplicado, em cada caso, à era apropriada. Vários exemplos no AT são: Is 2.2-21; 3.18-4.6; 10.20-23; Os 1-2; Jl 1-3. Essa última profecia é especialmente instrutiva porque fala de modo típico do julgamento severo que virá ("Sim, grande é o dia do SENHOR, e mui terrível! Quem o poderá suportar?" Jl 2.11c, F^1), e depois profetiza das bênçãos que se seguirão: ("Eis que naqueles dias, e naquele tempo, em que mudarei a sorte de Judá e de Jerusalém, congregarei todas as nações," 3.1-2, F^2).

O NT continua desenvolvendo o tema de julgamento/redenção do AT e anuncia a inauguração do dia ou tempo escatológico final. Jesus proclama que "o tempo está próximo" e coloca esse anúncio em paralelo com a notícia de que "o reino de Deus está próximo", e diante disso Ele conclama ao arrependimento e à fé nas boas novas (Mc 1.15). Em Nazaré, Jesus anuncia que está cumprindo a profecia de Is 61.1-2: "Hoje se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir" (Lc 4.18-21). Pode-se ter pouca dúvida de que, para Jesus, a era de julgamento/salvação profetizada tinha sido iniciada pela Sua invasão do reino demoníaco ("Se, porém, eu expulso os demônios, pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós", Mt 12.28). Trata-se, porém, de uma escatologia inaugurada, e não plenamente realizada, porque Jesus diz que alguém maior do que Jonas e Salomão está aqui (a saber: Ele mesmo), mas que há um julgamento vindouro quando os homens de Nínive e a rainha do sul surgirão e condenarão aquela geração. Na nova era que acabou de começar, há uma divisão adicional de F^1 e F^2, em que F^1 é o julgamento/salvação inaugurado por Jesus, e F^2 é a consumação daquele reino inaugurado.

Paulo também identifica com Jesus as profecias do AT a respeito do último dia, e percebe nEle o cumprimento dos tempos: "Vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho" (Gl 4.4). O escritor aos Hebreus inicia a sua epístola com um contraste entre os profetas do AT e Cristo, demonstrando a superioridade do novo sobre o antigo, e a chegada dos últimos dias (Hb 1.1-2). Fica claro que o NT entende que os últimos dias começaram na Pessoa e na obra de Jesus Cristo, conforme Pedro atesta no dia

de Pentecoste quando associa o cumprimento da profecia com o ministério de Jesus, e conclama seus ouvintes a se arrependerem e serem batizados (At 2.14-39).

Todavia, por continuarem os sofrimentos e a oposição demoníaca ao evangelho, os escritores do NT foram levados a entender que o dia escatológico tinha sido iniciado, mas não consumado por Jesus (segundo Sua própria autoridade dominical), e, portanto, que uma segunda vinda de Cristo completará o dia. Pedro expressa essa tensão quando escreve da grande misericórdia de Deus, mediante a qual "nos regenerou para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos [F^1], para uma herança incorruptível, sem mácula, imarcescível, reservada nos céus para vós outros, que sois guardados pelo poder de Deus, mediante a fé, para a salvação preparada para revelar-se no último tempo [F^2]" (1 Pe 1.3-5). Entrementes, o sofrimento acompanha o gozo e testa a veracidade da fé (1 Pe 1.6-7), e faz da vigilância uma virtude, assim como Jesus advertiu: "Acautelai-vos por vós mesmos... para que aquele dia não venha sobre vós repentinamente, como um laço" (Lc 21.34). Paulo segue a mesma forma de F^1 e F^2, pois proclama a obra completada por Cristo, mas antevê o "dia da ira" (Rm 2.5), confiante de que foi selado pelo Espírito Santo para "o dia da redenção" (Ef 4.30; cf. Jo 6.39), mas nunca jactancioso nem complacente. Uma das declarações mais impressionantes acerca da tensão e paradoxo entre F^1 e F^2 no NT é o apelo de Paulo aos filipenses para que tenham a mente de Cristo e resplandeçam como luzeiros numa geração pervertida e corrupta, "para que, no dia de Cristo, eu me glorie de que não corri em vão, nem me esforcei inutilmente" (Fp 2.16). Visto desse modo, o último dia, agora inaugurado, é um tempo de provas para os cristãos e está avançando inexoravelmente para seu fim, quando cada um receberá o julgamento ou perfeição.

R. G. GRUENLER

Veja também ESCATOLOGIA; REINO DE CRISTO, DE DEUS, DO CÉU; ERA, ERAS; SEGUNDA VINDA DE CRISTO; TRIBULAÇÃO; DIA DE CRISTO, DE DEUS, DO SENHOR; ÚLTIMO JUÍZO, O.

Bibliografia. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*; M. Erickson, *Opções Contemporâneas em Escatologia*; W. Hendriksen, *Lectures on the Last Things*; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future*; G. E. Ladd, *The Last Things: An Eschatology for Laymen*; G. Vos, *The Pauline Eschatology*.

ÚLTIMO JUÍZO, O. O julgamento no fim da história é o clímax de um processo mediante o qual Deus exige que as nações e os indivíduos prestem contas a Ele como Criador e Senhor.

O AT centraliza o juízo final no dia de Javé (ou: o Dia), quando o Senhor livrará o Seu mundo de todos os males: a soberba (Is 2.12-17), a idolatria (Is 2.18-20), as concessões ao paganismo (Sf 1.8), a violência e a fraude (Sf 1.9), a complacência (Sf 1.12) e tudo aquilo que rotula as pessoas como pecadoras (Is 13.9). Tanto as nações (Am 1.2; Jl 3.2) como Israel (Am 9.1-4; Ml 3.2-5) são alvos do julgamento, que o AT entende ser a purificação do povo de Deus e do mundo a fim de que sejam cumpridos Seus propósitos na criação e na aliança: "A terra se encherá do conhecimento do SENHOR, como as águas cobrem o mar" (Is 11.9).

O período intertestamentário focaliza o castigo — geralmente por catástrofes — dos inimigos de Deus, humanos e sobrenaturais (Enoque Etíope 10.6; 105:3-4). Onde semelhantes juízos não ocorriam na história, e os ímpios floresciam e os justos sofriam (cf. Sl 37; 73), a justiça de Deus era colocada em dúvida. O problema era resolvido pelo conceito de que o julgamento não era limitado à história, mas que poderia ocorrer

depois da morte (Sl. Sal. 3.1ss.; Enoque Et.), quando Deus ou o Filho do homem executariam o juízo no último dia (4 Ed 7; Enoque Et.).

O NT desenvolve o ensino veterotestamentário e intertestamentário, e o expande à luz da encarnação de Cristo. Nos sinóticos, Jesus proclama que Ele é o juiz escatológico (Mc 15.62) e chama a atenção para o dia de juízo (Mt 10.15; 11.22, 24; 12.36, 41-42; 23.33), e o descreve como uma separação final entre os malfeitores e os justos (Mt 13.41-43, 47-50). As parábolas de Jesus indicam que Seu propósito não era esboçar um cronograma escatológico, mas ensinar o fato do juízo, de modo que Seus ouvintes enfrentassem com total seriedade suas decisões a favor ou contra o reino de Deus. Na parábola mais longa sobre o juízo, Jesus ensina que o resultado final será determinado pelo fato de as nações aceitarem ou rejeitarem Seus "irmãos" que chegarem a elas com a mensagem do evangelho (Mt 25.31-46).

O Evangelho de João ressalta a ligação entre as decisões humanas presentes e o julgamento divino futuro: os crentes não entram no juízo mas já passaram da morte para a vida (5.24); os desobedientes não verão a vida mas já estão debaixo da ira de Deus (3.36). O juízo final, que o Pai confiou ao Filho (5.26-27), virá após a ressurreição dos maus e dos bons (5.28-29), e selará o decreto que a fé ou desobediência humanas já determinaram.

Paulo amplia esses temas: o juízo está ligado com a vinda de Cristo e a ressurreição dos mortos (1 Co 15.22-25); Cristo é juiz (2 Tm 4.1); os cristãos participam do julgamento (1 Co 6.2-3); o julgamento é justo (Rm 2.11), universal (Rm 2.6), total (Rm 2.16); pela justificação, o juízo é despojado dos seus terrores para os crentes, cujos pecados já foram julgados na cruz (Rm 3.21-26; 8.1, 31-34); o juízo para os crentes consiste em galardões pelas suas boas obras (Rm 14.10; 2 Co 5.10) manifestadas quando os fogos purgadores removerem todas as impurezas (1 Co 3.13-15); o juízo final dos descrentes, sua exclusão da presença de Deus, é um tema que ocorre muitas vezes, e boa parte é declarada em linguagem veterotestamentária (1 Ts 5.3; 2 Ts 1.9; Fp 1.28; 3.19; Rm 6.21); o juízo divino é uma realidade tanto presente quanto futura (Rm 1.18-32).

Judas e 2 Pedro empregam uma das linguagens mais contundentes na Bíblia para descrever a condenação dos mestres ímpios (gnósticos incipientes?) que desviam os fiéis zombando da sua fé numa segunda vinda e encorajando uma vida licenciosa por não temerem um juízo final (2 Pe 3.3-7; Jd 3-4). Essas Epístolas entendem que o juízo final é o ato derradeiro dentro de um padrão histórico (2 Pe 2.4-10; Jd 5-7), ato este que deve promover a vida virtuosa mediante seu poder cósmico de destruir até mesmo os próprios céus (2 Pe 3.11-13).

O Apocalipse retrata uma tribulação derramada sobre a terra como um julgamento imediatamente anterior ao juízo final (sete trombetas, 8-11; sete taças, 16). Como o primeiro passo no juízo final, os líderes malignos cujas atividades blasfemas provocaram a tribulação são presos na batalha pelo Cristo triunfante e entregues ao lago de fogo (19.20-21). Em seguida, Satanás, a verdadeira origem do mal, é agarrado e amarrado durante todo o milênio (20.1-3). A soltura dele resulta em mais enganos das nações, sendo um sinal claro de que o juízo final de Deus é merecido — porque mesmo depois de mil anos do governo perfeito de Cristo, as nações persistem no seu pecado. O trono e os livros simbolizam um processo cuidadoso e exato baseado em registros bem conservados (20.11-15). A cena tem alcance cósmico: a terra e o céu fogem, para ceder lugar a novos céus e nova terra (20.11; 21.1); o dano que o pecado humano provocou à natureza é invertido, conforme previam os profetas do AT (Is 11.6-9; 65.17-25) e as descrições de Paulo (Rm 8.22-23).

As implicações teológicas do ensino bíblico são que o juízo final é (1) o triunfo final

da vontade de Deus e a demonstração completa da Sua glória na história — o sinal de que tudo quanto Ele pretendia foi realizado; (2) a declaração cósmica de que Deus é justo — todas as afrontas à Sua glória são castigadas, e todo os reconhecimentos são recompensados; (3) o clímax do ministério de Cristo, conforme afirma o Credo dos Apóstolos; (4) a lembrança de que as histórias humana e cósmica avançam em direção a um alvo, medido pelos propósitos de Deus; (5) o selo absoluto da responsabilidade humana — todos os crentes são responsabilizados pelas suas obras, todos os descrentes, pela sua rebeldia; (6) o motivo mais sério para as missões cristãs — face a tal juízo final, a única esperança do mundo é a salvação em Cristo (At 4.12).

A crença no último juízo foi endossada de modo uniforme nos Credos primitivos e nas Confissões da Reforma. A não ser quando as várias formas antigas e modernas do universalismo predominam, os cristãos têm aceito o fato do juízo final, embora sua forma e sua cronologia sejam fortemente debatidas.

D. A. HUBBARD

Veja também ESCATOLOGIA; ÚLTIMO(S) DIA(S); SEGUNDA VINDA DE CRISTO; TRIBULAÇÃO; DIA DE CRISTO, DE DEUS, DO SENHOR; JULGAMENTO.

Bibliografia. D. G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*; II, 211-34; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future;* G. E. Ladd, *Teologia do NT*; J. P. Martin, *The Last Judgment;* W. Schneider, *NDITNT*, II, 509ss.

ULTRADISPENSACIONALISMO. Os dispensacionalistas fazem uma distinção entre Israel e a igreja, e, portanto, procuram um ponto na história onde o programa redentor de Deus mudou de uma forma de administração para outra. O dispensacionalismo mais comum acha o início da igreja em Atos 2, com a vinda do Espírito no Pentecoste. Do ponto de vista do dispensacionalismo de Atos 2, os dois outros pontos de vista parecem extremados, ou "ultra". Segundo o dispensacionalismo de Atos 13, a igreja começou quando Paulo iniciou a sua missão aos judeus e gentios (At 13.2). Segundo o dispensacionalismo de Atos 28, a igreja começou perto do fim do ministério de Paulo, com sua referência à rejeição do reino de Deus por Israel, quando a salvação de Deus foi enviada aos gentios (At 28.26-28).

O dispensacionalismo de Atos 28 às vezes é chamado bullingerismo, de acordo com o nome do ser proponente principal, Ethelbert William Bullinger (1837-1913). Outros dos escritos que sustentam essa posição são Charles H. Welch, A. E. Knoch, Vladimir M. Gelesnoff e Otis R. Sellers. A análise do NT feita por Bullinger levou a três dispensações, enquanto o dispensacionalismo de Atos 2 tem duas (Israel antes do Pentecoste e a igreja depois do Pentecoste). A primeira dispensação de Bullinger abrange a época dos evangelhos, quando Cristo ofereceu o reino somente para os judeus, e o ingresso no reino era representado pelo batismo na água. A segunda é o período transicional em Atos e nas epístolas anteriores do NT, quando os apóstolos ofereciam a participação na "Igreja-noiva" aos judeus e praticavam dois batismos, na água e no Espírito. A terceira é a união entre os judeus e os gentios no corpo de Cristo, mencionada nas epístolas de Paulo escritas na prisão (Efésios, Colossenses, Filipenses, 1 Timóteo, Tito e 2 Timóteo) na qual as pessoas entravam exclusivamente pelo batismo no Espírito.

Bullinger baseava alguns dos seus argumentos nas dicotomias de palavras que não se referiam a realidades incompatíveis. Por exemplo, as ordenanças do batismo e da ceia do Senhor estavam ligadas apenas à carne e, portanto, não tinham lugar no

corpo de Cristo, que, segundo Bullinger, era apenas do Espírito. Bullinger não conseguia entender que, assim como o homem interior e o homem exterior podem ser um só homem, também o batismo interior no Espírito e o batismo exterior na água podem constituir-se em um só batismo. A igreja, conforme muitos estudos recentes têm indicado, é composta de pessoas tangíveis que se reúnem em agrupamentos visíveis com o propósito de ministrar à pessoa inteira: o espírito e o corpo. O fato de Cristo ter-se referido ao batismo na Grande Comissão, não precisa excluí-lo da aplicação na Igreja dos nossos dias.

Os defensores do dispensacionalismo de Atos 13 são: J. C. O'Hair, C. R. Stam e Charles F. Baker, autor de um livro-texto importante: *A Dispensational Theology* ("Uma Teologia Dispensacional"). O nome de Baker associa-se com a Grace Bible College em Grand Rapids, que prepara as pessoas para o ministério na Comunhão Evangélica da Graça e no Testemunho Mundial da Graça.

Respondendo ao dispensacionalismo de Atos 28, Baker nota que a declaração de Paulo (At 28.28) não marca o início do corpo de Cristo, mas que deve ser entendida no passado, o evangelho *tinha sido* enviado aos gentios (RSV, NIV, *"foi"* ARA). Baker argumenta também, de modo eficaz, a favor da unidade de todas as epístolas paulinas no seu ensino a respeito da igreja. Nas cartas de Paulo, Baker acha apoio para a prática da ceia do Senhor (1 Co 11), mas não para o batismo nas águas. O uso tradicional do batismo nas águas para os judeus (Baker supõe) não é considerado normativo para os gentios (1 Co 1.13-17). Baker interpreta o batismo em Rm 6.3-4 exclusivamente como batismo no Espírito, mas, conforme já foi notado, é melhor entender que se trata de um batismo interior no Espírito bem como um batismo exterior nas águas.

Defendendo o dispensacionalismo de Atos 2, Charles C. Ryrie argumenta que a questão é determinar quando Deus formou inicialmente a Igreja, e não quando ela foi inicialmente entendida. Baker responde que Deus afirmou com clareza aquilo que estava fazendo antes — promovia a consumação de toda a profecia e oferecia o reino a Israel (At 2.16; 3.24), Num período posterior, Baker escreve, os apóstolos pregavam somente aos judeus. Ele, no entanto, deixou de citar At 3.25, que explica que, através dos judeus, todas as pessoas na terra serão abençoadas. Será que a mensagem nos primeiros capítulos de Atos é dirigida exclusivamente aos judeus, ou primeiramente aos judeus, a fim de que os samaritanos e os gentios também sejam acrescentados à Igreja? A tentativa de Baker de divorciar o recebimento do poder no Pentecoste do batismo no Espírito não pode ser mantida à luz do desenvolvimento total de Atos. A igreja teve seu início quando os crentes no Cristo crucificado e ressuscitado foram batizados no Espírito em um só corpo (At 2.38, 41, 44, 47; cf. 1 Co 12.13) ao qual o Espírito acrescentou samaritanos (At 8.17) e gentios (At 10.28, 34-35, 45-48; 11.18).

A razão principal da objeção de Baker ao dispensacionalismo de Atos 2 é que aquilo que aconteceu antes de Paulo tinha sido profetizado pelos profetas, mas nada a respeito do corpo de Cristo fora revelado antes de Paulo. Esse raciocínio de "tudo ou nada" é imposto às Escrituras e não extraído delas. O fato de Paulo ter entendido, explicado e recebido mais plenamente o mistério da união entre os judeus e os gentios num só corpo não precisa subentender que Pedro, Cornélio e a igreja em Jerusalém não tinham captado essa verdade (At 10.30-38; 11.1-18). Não é verdade que Jesus deitou o único alicerce para a igreja e preparou os discípulos para estabelecê-la? Robert L. Saucy demonstra que a igreja é edificada sobre toda a obra da primeira vinda de Cristo, e que ela é sustentada através de Sua liderança atual. Mas também conclui que a formação histórica da Igreja, na realidade, ocorreu em Jerusalém, no dia do Pentecoste.

G. R. LEWIS

Veja também DISPENSAÇÃO, DISPENSACIONALISMO.

Bibliografia. E. W. Bullinger, *How to Enjoy the Bible*; A. H. Freundt, Jr., *Encyclopedia of Christianity*, II, 214-15; L. S. Chafer, "Bullingerism", *BS* 104:257-58; C. F. Baker, *A Dispensational Theology*; C. C. Ryrie, *Dispensationalism Today*; J. B. Graber, *Ultradispensationalism* (Diss., Dallas Theological Seminary); R. L. Saucy, *The Church In God's Program.*

ULTRAMONTANISMO. Literalmente, "além das montanhas" (os Alpes), o termo geralmente se refere a um movimento dentro da Igreja Católica Romana no século XIX que se opunha à descentralização conciliar e nacionalista e defendia a centralização do poder no papado a fim de restaurar o vigor espiritual da igreja. O conceito, propriamente dito, realmente data da Idade Média, quando o papado buscava mais poderes a fim de se ver livre do controle secular, como na controvérsia da investidura, no século XI — movimento que alguns chamam de "ultramontanismo antigo". O termo "ultramontanismo", cunhado no século XVII com sentimento de desprezo, foi ressuscitado na era pós-napoleônica como referência a uma tentativa liderada pelos românticos católicos franceses de acabar com a influência do racionalismo iluminista e dos governos seculares nos assuntos da igreja e restaurar o poder papal — movimento este que alguns chamam de "novo ultramontanismo".

Contudo, foi na Alemanha que o movimento tornou-se político e acabou detonando o *Kulturkampf* — literalmente a "luta pela civilização" — entre o papado e o governo alemão dirigido pelo Chanceler Otto von Bismark. O conflito foi breve, porém amargo, começou na década de 1860 e terminou por volta de 1890. As relações diplomáticas entre a Alemanha e o Vaticano foram restauradas em 1880, e a maioria das leis decretadas contra os católicos durante o período foi revogada em c. 1886.

O movimento ajudou e foi cúmplice do crescimento da autoridade administrativa dos papas e do endurecimento da estrutura hierárquica da igreja sob a direção deles. Os ultramontistas em todos os lugares aplaudiram atos papais unilaterais tais como a declaração da Imaculada Conceição em 1854 e a promulgação do Sîlabo de Erros em 1864. O movimento culminou com o Vaticano I em 1869-70 e seu decreto da infalibilidade papal.

Embora Vaticano II (1962-65) reafirmasse a infalibilidade papal, também enfraqueceu o ultramontanismo com sua aprovação de um papel maior do colégio e bispos nos assuntos eclesiásticos e maior expressão dos leigos na vida congregacional. Por outro lado, o tom do papado desde que João Paulo II recebeu o cargo em 1978 tem sido uma reasseveração dos princípios ultramontistas de centralização do poder e forte liderança papal. Resta ver se o ultramontanismo revitalizado emergirá no catolicismo em geral.

R. D. LINDER

Veja também PAPADO; CONCÍLIO VATICANO I; CONCÍLIO VATICANO II.

Bibliografia. E. E. Y. Hales, *Pio Nono: A Study in European Politics and Religion in the Nineteenth Century* e *Papacy and Revolution, 1769-1846;* A. R. Vidler, *The Church in an Age of Revolution;* A. M. J. Kloosterman, *Contemporary Catholicism*; D. J. Holmes, *The Triumph of the Holy See*; P. Hebbelethwaite, *The New Inquisition?*

UNÇÃO, UNGIR. Antigamente, no Oriente Próximo, o costume de ungir pessoas ou objetos com óleo simples ou perfumado era generalizado e tinha propósitos medicinais,

cosméticos e de conservação. O azeite, em especial, era freqüentemente aplicado depois do banho (Rt 3.3; Ez 16.9; Dn 13.17; Sl 104.15), nas feridas (Is 1.6; Mc 6.13; Lc 10.34; Tg 5.14), nos cadáveres (Mc 16.1; Lc 23.56; Jo 19.39), nos cativos libertos (2 Cr 28.15) e até mesmo nos escudos (2 Sm 1.21; Is 21.5). Óleos especialmente preparados também eram usados para ungir a cabeça (Sl 23.5; Mt 26.7; Lc 7.46) e os pés (Lc 7.28, 46; Jo 12.3) dos hóspedes ou das pessoas veneradas, ou simplesmente como perfumes (Dt 28.40; Jz 10.3; 2 Sm 14.2; Dn 10.3; Ap 3.3). Sendo um sinal de alegria nestes últimos casos (Is 61.3; Mt 6.7), figurava entre as coisas das quais os enlutados deviam se abster.

No AT. A unção para os propósitos rotineiros mencionados acima, comum a todo o Oriente Próximo na antigüidade, adquiriu uma relevância distintivamente religiosa no AT. Ungir com óleo separava determinadas pessoas e objetos, dedicando-os ao serviço divino. Segundo a legislação, óleos primorosamente preparados eram usados para dedicar o tabernáculo, seus móveis e seus vasos (Ex 30.22-33; 40.10-11), assim como os membros da classe sumo sacerdotal de Levi que deviam ali servir (Ex 28.40-42; 29.1-46; 30.30-33). Há, também referências avulsas à unção dos profetas (1 Cr 19.16; Is 61.1). O maior número de referências diz respeito à unção dos reis, prática essa que remonta ao começo da monarquia (1 Sm 10.1; 16.13; 1 Cr 1.39). Como "ungidos do Senhor", esses reis tinham sua sucessão garantida e eram elevados a uma posição inviolável (1 Sm 24.7; 26.9, 11, 16).

Os hebreus esperavam, ainda, pela vinda de um rei pertencente à linhagem de Davi, que seria especialmente ungido por Deus para introduzir o Seu reino, e esse personagem recebeu um nome derivado da palavra "ungir" em hebraico: o Messias. As descrições proféticas do Messias variam muito entre si na sua ênfase e no seu conteúdo. Muitas vezes retratado como um rei grande e justo (Sl 2; 7; 72; 110; Zc 3), desfruta invariavelmente de um relacionamento incomparável com Deus Pai e é plenamente dotado de extraordinários dons espirituais e carismáticos (Is 7.14; 9.1-6; 11.1-5; Mq 5.1ss.). Nunca se perdeu de vista esse personagem no período intertestamentário, mas não desempenhou um papel de tanto destaque quanto em alguns dos profetas posteriores.

No NT. Todo o NT dá testemunho do fato de Jesus de Nazaré ser aquele Messias. O termo equivalente em grego para o "ungido" (*Christos*) foi aplicado a Jesus em todos os livros do NT, menos 3 João, e entre as comunidades greco-romanas, onde seu significado original provavelmente não era compreendido, perdeu rapidamente o artigo e tornou-se parte do nome de Jesus. O Evangelho de Marcos gira inteiramente em torno da revelação de que Jesus é o Messias (Mc 8.29), e Mateus estabelece o fato logo de início, nas ligações entre Jesus e a linhagem de Davi (Mt 1.16). Os apóstolos pregavam essa mesma mensagem em todo o Livro de Atos (2.36; 4.27) e Paulo a divulgou entre os gentios. Jesus cumpriu o ofício de Messias na Sua própria pessoa, às vezes aplicando a Si mesmo de profecias do AT, de modo que outros títulos ou descrições (Filho do homem, Filho de Deus, Salvador) ultrapassaram rapidamente o conceito hebraico original de "ungido", que foi simplesmente transformado em nome, assim como no primeiro versículo de Marcos: o evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus. A partir de Bultmann, uma grande escola modernista tem procurado, neste século, negar que o próprio Jesus tivesse consciência de ser o "ungido" ou Messias. Esse conceito, no entanto, baseia-se numa interpretação extremamente arbitrária dos evangelhos, algo que os críticos conservadores têm aprendido a refutar melhor em anos recentes.

Na História Eclesiástica. Um número tão grande de referências à unção nas Escrituras não podia deixar de exercer um impacto sobre os cristãos ao longo da história da igreja. A partir dos séculos XIII e IX, os reis e os bispos eram ungidos com crisma

(óleo santo) ao serem conduzidos ao seu cargo. Eram considerados os vigários, ou lugar-tenentes de Cristo, consagrados, ao serviço divino, assim como os reis e os sumos sacerdotes do AT. A unção era aplicada nos polegares e nas mãos dos bispos católicos (com os quais deviam abençoar o povo), e ainda hoje essa unção faz parte do ritual. Os reis eram ungidos com óleo de catecúmeno (um óleo de categoria inferior, para fazer distinção entre eles e o cargo sacerdotal) até ao século XIX. A partir dos séculos VII e VIII, as mãos dos sacerdotes passaram a ser ungidas na ocasião da sua ordenação, a fim de dedicarem ao Senhor essas mãos que deviam (segundo a doutrina católica) formar e segurar o Corpo de Cristo. Além dessas ocasiões de unção ritual, havia duas outras, que acabaram ganhando *status* sacramental na Igreja Católica Romana.

Desde o ano 200, ou antes, a igreja praticava uma unção pós-batismal (ver 2 Co 1.21; 1 Jo 2.20-27) e uma imposição de mãos (ver At 8.14-17; 19.1-6), a fim de outorgar o dom do Espírito Santo. Na igreja primitiva, e ainda hoje em muitas das igrejas orientais, essa imposição de mãos não era claramente distinguida do batismo propriamente dito, e o rito derivou seu nome da unção ou, mais exatamente, do crisma que usava. No decorrer da Idade Média, a Igreja Ocidental ou Católica separou esse rito do batismo e o elevou à categoria de sacramento de confirmação, mediante o qual, segundo ensinavam seus teólogos, uma graça aumentada e fortificante do Espírito era outorgada às crianças ou aos adultos jovens.

A ordem para que se faça a unção dos enfermos, que se acha em Tiago 5.14, juntamente com uma referência sugestiva em Marcos 6.13, levou a uma prática que, na Igreja Católica, passou a ser chamada a extrema unção que, depois de Vaticano II, voltou a ser chamada a unção dos enfermos. Desde os tempos mais antigos do cristianismo até cerca de 800, há referências avulsas nas Igrejas Oriental e Ocidental à unção dos enfermos com óleo abençoado por um sacerdote ou bispo, mas essa unção ainda podia ser repetida e ser aplicada pelos leigos, e não somente pelos clérigos. Entre 900 e 1300, a prática ocidental vinculava-a com a penitência feita na doença mortal e com o viático, o recebimento da derradeira comunhão, e assim veio a ser considerada o perdão final dos pecados, a cura da alma, que a preparava para o céu e a visão beatífica. Os teólogos medievais freqüentemente a colocavam em paralelo com a purificação do pecado original nas crianças na ocasião do batismo (segundo a teologia católica). Os reformadores protestantes, de modo uníssono, rejeitaram tanto a prática quanto a teologia a ela associada. Nos anos recentes, porém, alguns grupos protestantes avulsos reconsideraram a prática, que agora é vista como algo que diz respeito exclusivamente à cura física. É somente nesta última década que a Igreja Católica também reconsiderou a prática e a teologia medievais que tinham sido reafirmadas no Concílio de Trento. O Papa Paulo VI promulgou uma constituição (*Sacram unctionem infirmorum*, 1972) que deu muito maior ênfase à oração pela cura, desconsiderou totalmente o nome antigo de extrema unção e desenfatizou a noção de que ela era o sacramento final.

J. VAN ENGEN

Veja também EXTREMA UNÇÃO.

Bibliografia. W. Grundmann *et al.*, *TDNT*, IX, 493-580. "On anointing of the sick", H. Vorgrimler in *Handbuch der Dogmengeschichte* 4.3, 215-34.

UNDERHILL, EVELYN (1875-1941). Escritora espiritual britânica. Produto de uma criação da classe média e nominalmente anglicana, experimentou uma conversão

gradual do "agnosticismo" (por causa do fascínio pela filosofia neoplatônica e pelo teísmo "ocultista" e místico) para a devoção religiosa que a levou, pouco antes do seu casamento em 1907, a considerar seriamente a possibilidade de se tornar católica romana. Até 1909, já tinha escrito várias histórias curtas e três novelas altamente simbólicas.

O aparecimento de *Mysticism* (1911) marcou o início da obra da sua vida, a de explicar as tradições místicas. Inicialmente, evitou deliberadamente um ponto de vista explicitamente cristão a fim de alcançar um grupo mais amplo de leitores. *The Mystic Way* ("A Via Mística" — 1913) procurou fazer aquilo que *Mysticism* não procurara fazer: estabelecer o caráter místico do cristianismo do NT. Sua abordagem romântica, empírica e psicológica contrastava com as introduções ao misticismo anteriores que eram históricas, teoréticas e filosóficas; e, ao mesmo tempo, se edificava sobre elas. Isso, em conjunto com o fascínio dos seus contemporâneos com a psicologia e as filosofias vitalistas de Henri Bergson e Rudolph Eucken, ajudou a estimular uma onda de interesse pelo misticismo antes e durante a Primeira Guerra Mundial. A obra de Underhill, *Practical Mysticism* (1920), foi publicada ao mesmo tempo que várias traduções e pesquisas de escritos místicos medievais. Underhill traduziu ou editou algumas; para a maioria delas, ofereceu encorajamento aos demais tradutores e escreveu introduções às suas traduções. Publicou, também, dois volumes de poesias místicas (*Immanence*, 1912; *Theophanies*, 1916).

Depois da Primeira Guerra Mundial, Underhill tornou-se ativa na Igreja da Inglaterra, e ao mesmo tempo se colocou (1922-1925) sob a orientação espiritual do católico romano Friedrich von Hügel. Convidada para dirigir numerosos retiros espirituais, mudou seu enfoque cada vez mais em direção à vida litúrgica da igreja, o que levou à sua segunda obra principal: *Worship* ("Adoração" — 1936).

A introspecção espiritual e a erudição de Underhill eram notáveis, mas elas exerceram mais impacto por causa dos seus dons literários. Tinha treinamento acadêmico limitado, especialmente no tocante aos místicos alemães, e dependia da ajuda de outras pessoas mais habilidosas do que ela em literatura inglesa antiga. Embora entendesse que seu propósito era prático e se contentasse em deixar para os outros o encargo de teologizar e filosofar, sua obra está longe de ser superficial.

D. D. MARTIN

Veja também MISTICISMO; ESPIRITUALIDADE.

Bibliografia. C. J. R. Armstrong, *Evelyn Underhill*; T. S. Kepler, ed., *The Evelyn Underhill Reader*; C. Williams, ed., *Letters of Evelyn Underhill;* L. Menzies, ed., *Collected Papers of Evelyn Underhill;* M. Cropper, *Life of Evelyn Underhill*; O. Wyon, *Desire for God*; M. Vernon em *DNB*; L. Barkway e L. Menzies, eds., *An Anthology of the Love of God from the Writings of Evelyn Underhill.*

UNIÃO HIPOSTÁTICA. A doutrina da união hipostática, exposta oficialmente pela primeira vez na definição de fé produzida pelo Concílio de Calcedônia (451), diz respeito à união entre as duas naturezas (*dyo physes*), da divindade e da humanidade, na única *hypostasis* ou pessoa de Jesus Cristo. Pode ser definida da seguinte maneira: na encarnação do Filho de Deus, uma natureza humana foi unida inseparavelmente, para sempre, com a natureza divina na única Pessoa de Jesus Cristo, mas as duas naturezas permaneceram distintas, íntegras e sem mudança, sem mistura nem confusão, de modo que a única Pessoa, Jesus Cristo, é vero Deus e vero homem.

Várias questões cristológicas importantes são ressaltadas por essa doutrina: (1) a unipersonalidade do Salvador. O nestorianismo, que dividia as naturezas em pessoas,

é excluído. Existe somente um que é Deus e homem ao mesmo tempo. Obviamente, essa doutrina exclui qualquer separação entre o Cristo da fé e o Jesus da história. (2) A continuidade da personalidade do Salvador. Jesus Cristo é a mesma Pessoa que foi o Logos preexistente, o Filho de Deus (Jo 1.1, 14; 8.58). Todas as formas do adocianismo, portanto, são excluídas, visto que a união hipostática exclui a subsistência pessoal da natureza humana. (3) A complexidade da personalidade do Salvador. Embora haja continuidade de identidade, há essa diferença. Já não é apenas a natureza divina que é expressada na Sua Pessoa. A natureza humana, e não um anexo impessoal, tem sua subsistência pessoal no Logos. O Cristo encarnado é *theantrōpos*, o Deus-homem. (4) A distinção entre as naturezas. O eutiquianismo, que confundia as naturezas num *tertium quid* (um terceiro "algo"), é excluído juntamente com todas as formas do monofisismo. (5) A perfeição das naturezas. Toda cristologia que diminui a divindade ou a humanidade de Jesus Cristo, desde o docetismo até o socianismo, desde o arianismo até o apolinarismo, seria considerada inadequada de acordo com essa doutrina. Jesus Cristo é Deus vero perfeito e total, e homem vero perfeito e total.

Reconhece-se que essa doutrina deixa sem resposta muitas perguntas metafísicas. Deve-se notar, no entanto, que essa doutrina não foi produzida como fruto de especulações filosóficas sobre a possível consubsistência singular do finito e do infinito. Pelo contrário, foi oferecida como uma descrição exata da Encarnação conforme é registrada nas Escrituras, tirada do maior número possível de dados bíblicos, e fazendo uso de qualquer linguagem que ajudasse naquela tarefa descritiva (tais como a introdução de uma distinção técnica entre *physis* e *hypostasis*). Os dados bíblicos levados em conta incluem todas as passagens principais a respeito da encarnação (tais como Fp 2.6-11; Jo 1.1-14; Rm 1.2-5; 9.5; 1 Tm 3.16; Hb 2.14; 1 Jo 1.1-3), bem como as narrativas nos evangelhos e as referências nas epístolas, onde os atributos das duas naturezas são manifestadas numa só Pessoa, a *communicatio idiomatum* (q.v.).

C. A. BLAISING

Veja também CALCEDÔNIA, CONCÍLIO DE; COMUNICAÇÃO DE ATRIBUTOS, COMMUNICATIO IDIOMATUM; MONOFISISMO.

Bibliografia. K. Barth, *Church Dogmatics* I/2; L. Berkof, *Systematic Theology*; G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I; C. Hodge, *Systematic Theology*, II; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*; R. Norris, Jr., ed., *The Christological Controversy*; R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*.

UNIÃO MÍSTICA. Embora uma doutrina da união com Deus ou com Cristo não seja limitada às teologias místicas, o termo "união mística" refere-se a uma união ou comunhão direta com Deus que é bem diferente da união geral em Cristo que é o privilégio de todos os crentes. Os estudiosos do misticismo cristão reuniram várias categorias para a união mística descrita pelos místicos. Um dos conjuntos de categorias faz distinção entre uma união habitual ou que se repete freqüentemente e uma união extática, ocasional. Alguns autores também falam de uma vida unitiva, um estado mais ou menos permanente de viver em bem-aventurança na presença de Deus, que é outorgado na vida terrena presente a bem poucos, como um tipo de extensão da união mística.

Outra distinção é aquela entre a união abstrativa que remove do espírito humano a consciência do mundo comum de fenômenos dos sentidos e a união não-abstrativa

que é plenamente compatível com a consciência normal. Alguns escritores também têm distinguido entre uma união ontológica ou união de essência, e uma conformidade de vontades. A maioria dos místicos cristãos, no entanto, tomam o cuidado de negar um aniquilamento monístico da alma ou personalidade humana, até mesmo na união ontológica ou essencial. Poderíamos distinguir, também, entre uma união que resulta numa visão clara e afirmativa de Deus e uma união de negatividade em que Deus é visto através de uma nuvem de escuridão, ou enigmaticamente, como num espelho ofuscado. Virtualmente todos os místicos cristãos reservam a visão clara de Deus, a visão de Deus como Ele é, aos santos beatificados no céu. A ênfase dada à prioridade do aspecto especulativo ou cognitivo do espírito humano, em comparação com o aspecto afetivo ou amoroso, ou vice-versa, varia entre um místico e outro, e não se relaciona necessariamente com um conceito específico da união, embora o aspecto afetivo seja freqüentemente ressaltado por aqueles que descrevem uma união voluntária mais do que essencial, ou por aqueles que experimentam uma união não-abstrativa, ocasional. Muitos místicos oferecem combinações das categorias acima — as distinções servem mais ao estudioso taxionomista do que ao praticante.

D. D. MARTIN

Veja também MISTICISMO.

Bibliografia. R. Kieckhefer, "Meister Eckhart's Conception of Union with God," *HTR* 71:203-25; S. E. Ozment, *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson, and Martin Luther (1508-16) in the Context of Their Theological Thought*; G. Wrede, *Unio Mystica: Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler*; W. A. Mueller, "Basic Christian Doctrines, 31: The Mystical Union," *CT* 6:22-23.

UNIDADE. Essa palavra é muito rara, mas o pensamento por trás do termo, isto é, o de um só povo de Deus, recebe o máximo destaque. Já no NT, Israel descende de um só pai, e embora as tribos posteriormente se dividam, o Salmista recomenda a unidade (Sl 133.1) e Ezequiel antevê o tempo quando haverá "um só pau" (Ez 37.17). Nem se trata de uma unidade meramente política ou natural, porque Abraão é divinamente eleito e Isaque é o filho da promessa e de um milagre especial.

No NT, essa unidade é expandida de acordo com a promessa original. O muro de divisão entre os judeus e os gentios, e mesmo entre os gregos e os bárbaros, entre os escravos e os livres, entre os homens e as mulheres, é derrubado. Agora existe o único povo de Deus que inclui homens de todas as nações (Ef 2.12-13; Gl 3.28).

Mas essa nova unidade não é composta de mera boa vontade, ou interesses comuns, nem de organização eclesiástica. É uma unidade de expansão por causa de uma contração. É uma unidade no único Descendente (Gl 3.16) que veio como o israelita verdadeiro e, na realidade, o segundo Adão (Rm 5.12-13). Os velhos homens, que estavam alienados, são feitos um em Jesus Cristo (Ef 2.15). O único Jesus Cristo é a base da unidade do Seu povo.

Mas são um em Jesus Cristo, Aquele que os reconciliou por meio de morrer e ressuscitar no seu lugar. Como homens divididos, reúnem-se pela primeira vez no Seu corpo crucificado, em que sua velha vida é mortificada e destruída. São reconciliados num só corpo pela cruz (Ef 2.16). "Julgando nós isto: um morreu por todos, logo todos morreram" (2 Co 5.14). Mas Jesus Cristo ressuscitou, e não somente morreu, e, como o Ressurreto, Ele é a única vida verdadeira do Seu povo (Cl 3.3-4). Dessa maneira, encontram-se no Seu corpo ressurreto, em que são o único novo homem.

Embora essa unidade esteja centralizada em Jesus Cristo, é necessariamente uma

unidade no Espírito Santo. Os crentes têm sua nova vida em Cristo, visto que todos nascem de um só Espírito (Jo 3.5; Ef 4.4). Mas isto significa que são irmãos de Jesus Cristo e uns dos outros na única família de Deus. Eles têm o único Deus e Pai de todos (Ef 4.4). Têm não somente um nascimento em comum, como também uma mente em comum, que é a mente de Cristo (Fp 2.5). São guiados por um só Espírito, sendo edificados como uma habitação de Deus mediante o Espírito (Ef 2.22).

A plenitude e a realidade dessa unidade é revelada pelo fato de que a Igreja é chamada a noiva de Cristo e, portanto, compartilha de um só corpo e um só espírito com Ele (cf. 1 Co 6.17; Ef 5.30). Pode, portanto, ser descrita simplesmente como Seu corpo, do qual os cristãos são os vários membros (Rm 12.4). Visto que é pela fé que os cristãos pertencem a Cristo, sua unidade é uma unidade de fé (Ef 4.13). É expressada nos dois sacramentos, porque assim como há um só batismo (Ef 4.5), também há um só pão e cálice (1 Co 10.17).

Visto que a unidade pertence tão essencialmente ao povo de Deus, é correto que seja expressada no credo (uma só igreja), e que haja, em todas as eras, um empenho pela unidade cristã de acordo com a oração do próprio Cristo (Jo 17.21). Para atingir a unidade genuína, no entanto, é necessário que a seguinte consideração seja observada.

A unidade cristã é um fato consumado da vida nova, deve-se acreditar nisso, e aceitá-lo pela fé em Cristo. Não é, em primeiro lugar, a unidade criada, salvaguardada ou imposta por uma instituição ou associação humana. Nem pode ser simplesmente equiparada com uma estrutura específica da igreja ou com uma forma de ministério, prática ou dogma. Assim como a justiça do cristão, é achada primeira, primária e exclusivamente em Cristo.

Além disso, a unidade cristã não é idêntica à uniformidade. Não permite divisões. Mas tampouco exclui variedade. O mesmo Espírito dá dons diferentes (1 Co 12.4-5). No único corpo de Cristo, há muitos membros. A unidade fundamentada em Cristo deixa espaço para a diversidade de ação e função, sendo que a única conformidade é à mente de Cristo e à orientação do Espírito.

Finalmente, a unidade recebida na fé deve achar sua expressão na vida e na ação históricas. Não deve haver nenhuma aquiescência com agremiações cristãs divididas, em competição entre si. Dentro desses limites, é justo e necessário que haja uma busca ativa da unidade prática, mas somente com base na unidade já dada, e, portanto, com mais dependência de Cristo e mais disposição de sujeitar-se ao Seu Espírito.

G. W. BROMILEY

Veja também IGREJA, A; ECUMENISMO.

UNIFORMIDADE, DECRETOS DA. Quatro decretos parlamentares que visavam garantir a uniformidade da teologia e da adoração na Igreja da Inglaterra, com base no uso obrigatório do *Livro de Oração Comum.*

O Decreto de 1549 (Eduardo VI) estabeleceu o primeiro *Livro de Oração*, preparado por Thomas Cranmer e outros, como o único a ser usado na Missa e em todos os cultos públicos. Promulgado em 21 de janeiro de 1549, para entrar em vigor no Domingo de Pentecostes imediato (9 de junho), estipulou penalidades contra quem deixasse de adotar o Livro de Oração ou falasse contra ele, que chegavam à prisão perpétua pela terceira infração. Os cultos públicos deviam ser celebrados em inglês, com exceção dos cultos universitários fora da Missa, onde o latim, o grego ou o hebraico podiam ser usados.

O Decreto de 1552 (Eduardo VI) refletiu um distanciamento da posição de

Cranmer, quando o Livro da Oração foi alterado numa direção zuingliana. Promulgado em 9 de março para entrar em vigor no Dia de Todos os Santos imediato, esse decreto estendeu os regulamentos e as penalidades aos leigos, e exigiu a freqüência em todo os cultos públicos e proibiu a freqüência nas reuniões desautorizadas. Eliminou a exigência de os ministros usarem vestes clericais nos cultos de adoração.

O Ato de 1559 (Elizabeth I) reestabeleceu o Livro de Oração de 1552 a partir de 24 de junho de 1559, e revogou a legislação do reinado de Mary que restaurara a prática romana no culto. Modificações do Decreto de 1552 incluíam penalidades intensificadas, bem como o reestabelecimento das vestes clericais conforme tinham sido durante o segundo ano do reinado de Eduardo VI. Esse decreto regulou os cultos e a disciplina da igreja inglesa por mais de um século.

O Decreto de 1662 (Carlos II) reestabeleceu o anglicanismo como parte do Acordo da Restauração [da monarquia] depois do colapso da revolução puritana. Exigia a adoção universal de uma versão um pouco revisada do Livro de Oração de Elizabeth (1559), inclusive uma declaração pública de apoio, bem como a ordenação episcopal para aqueles que não tinham sido ordenados dessa maneira, antes do Dia de São Bartolomeu imediato (24 de agosto). Levou, assim, à "Grande Eleição" de aproximadamente dois mil clérigos presbiterianos, independentes e batistas que não se sujeitaram, e marcou o início do Não-conformismo inglês. O primeiro de vários decretos de repressão, chamados o Código de Clarendon, o Decreto de 1662 foi tornado em grande medida inoperante em relação aos Dissidentes pelo Decreto de Tolerância de William e Mary, promulgado em 1689. Permaneceu em vigor para os ministros anglicanos, embora fosse modificado pela legislação posterior.

N. A. MAGNUSON

Bibliografia. H. Davies, *Worship and Theology in England From Cranmer to Hooker, 1534-1603* e *Worship and Theology in England From Andrewes to Fox, 1603-1690;* A. G. Dickens, *The English Reformation*; H. Gee, comp., *Documents Illustrative of English Church History*; J. R. H. Moorman, *A History of the Church in England*; C. E. Whiting, *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution, 1660-1688.*

UNIGÊNITO. A palavra *monogenēs* ocorre nove vezes no NT, com referência a Isaque (Hb 11.17), o filho da viúva (Lc 7.12), a filha de Jairo (Lc 8.42), o menino endemoninhado (Lc 9.38), e Jesus Cristo (Jo 1.14, 18; 3.16; 1 Jo 4.9). Na LXX, é usada para traduzir *yāhîd*, que significa o "único" (Jz 11.34, *e.g.*). A Sabedoria é *monogenēs* (Sab. Sal. 7.22), por ser única, sem igual.

A segunda metade da palavra não é derivada de *gennaō*, "gerar", mas é uma forma adjetiva derivada de *genos*, "origem, raça, cepo", etc. *Monogenēs*, portanto, podia ser interpretado "o único do seu tipo". A tradução "único" servirá para as referências em Lucas e Hebreus. Mas o que se diz a respeito das passagens nos escritos joaninos? "O adjetivo 'unigênito' transmite a idéia, não de derivação e subordinação, mas de unicidade e consubstancialidade: Jesus é tudo quanto Deus é, e somente Ele é assim" (B. B. Warfield, *Biblical Doctrines*, p. 194). Cremer acha um paralelo na expressão paulina *idios huios* (Rm 8.32). Visto que os Sinóticos usam "amado" (*agapētos*) para o Filho, alguns têm concluído que as duas palavras *agapētos* e *monogenēs* têm significados equivalentes. Mas "amado" não indica a unicidade do relacionamento entre o Filho e o Pai da mesma maneira que *monogenēs*.

Embora a tradição "único" seja lexicamente sólida para as passagens joaninas, visto que, a rigor, "unigênito" exigiria a presença da palavra grega *monogennētos*, a

antiga tradução "unigênito" não é inteiramente injustificada ao considerar o contexto em Jo 1.14. O verbo *genesthai* ocorre no fim de 1.13 ("nascido de Deus") e *ginesthai* em 1.14. Essas palavras, em última análise, remontam à mesma raiz que a segunda metade de *monogenēs*. Especialmente importante é 1 Jo 5.18, onde a segunda ocorrência a "Aquele que nasceu de Deus" deve referir-se a Cristo segundo o texto grego superior. Como amostra da interpretação patrística, veja Justino Mártir: *Diálogo com Trifão* 105. No mínimo, fica claro que o relacionamento expressado por *monogenēs* não é confinado à vida terrestre, de modo que possa ser adaptado a uma cristologia adocionista. A filiação em João está ligada com a preexistência (17.5, 24, e as muitas referências ao Filho que foi enviado pelo Pai).

No seu significado, *monogenēs* se relaciona com várias áreas: (1) a existência ou a natureza (Filho de Deus de modo sem igual), (2) a revelação de Deus ao homem (Jo 1.18), e (3) a salvação mediante o Filho (Jo 3.16; 1 Jo 4.9).

O Credo dos Apóstolos satisfaz-se com "Filho único", que é a forma usual do Símbolo Romano Antigo. Na Antiga Versão Latina do NT, *monogenēs* foi interpretado por *unicus*, mas na Vulgata veio a ser *unigenitus* devido à influência que a formulação cristológica nicena teve sobre Jerônimo.

E. F. HARRISON

Veja também TRINDADE.

Bibliografia. D. Moody, "God's Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version", *JBL* 72:213-19; B. F. Westcott, *Epistles of John*; G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*; F. Büchsel, *TDNT*, IV, 737ss.; K.-H Bartels, *NDITNT*, IV, 664ss.; E. Best, *One Body in Christ*.

UNITARISMO. A origem desta heresia antiga, às vezes chamada antitrinitarismo, acha-se na controvérsia do início do século IV quando Ário, presbítero na igreja de Alexandria, expôs o sistema de pensamento que leva o seu nome. Negou a doutrina da Trindade e asseverou que houve um tempo quando Deus não era o Pai e Jesus Cristo não era o Filho. Por Deus ter previsto o mérito de Jesus, o homem, foi outorgado a Cristo um tipo de divindade, mas Ele nunca foi da mesma substância que o Pai, embora seja digno de adoração. Essa forma antiga e um pouco elevada do unitarismo foi condenada pelo Concílio de Nicéia em 325 e pelo Concílio de Constantinopla em 381. Durante toda a Idade Média, qualquer forma de unitarismo era considerada herética. Reapareceu numa forma ligeiramente diferente nos escritos de Miguel Servetus e foi aceita por alguns dos grupos batistas mais radicais.

Recebeu um novo ímpeto e fundamento teológico no socianismo de Lélio e Fausto Socino e no Catecismo Racoviano de 1605. Embora rejeitassem a divindade de Cristo e a doutrina ortodoxa da Trindade, os socinianos sustentavam um tipo de sobrenaturalismo de Jesus Cristo, e até mesmo insistiam que Ele fosse adorado como um ser divino, e acreditavam na Sua ressurreição dentre os mortos e Sua ascensão. Mas Sua natureza divina era o resultado da Sua obediência perfeita. Negavam a posição ortodoxa a respeito da queda do homem, e sustentavam que o homem ainda possui uma vontade plenamente livre. Sendo assim, a obra redentora de Cristo deve ser achada na Sua vida e nos Seus ensinos mais do que na Sua morte vicária na cruz.

Com a vinda do Iluminismo e o aparecimento do deísmo, o unitarismo nas mãos de Joseph Priestly e outros tornou-se mais racionalista e menos sobrenaturalista nos seus pontos de vista. A natureza e a razão sadia substituíram o NT como as fontes da autoridade religiosa, e qualquer autoridade que as Escrituras continuassem tendo seria o resultado da sua concordância com as conclusões da razão.

O unitarismo chegou à Nova Inglaterra já em 1710, e até 1750 a maioria dos ministros congregacionais de Boston e arredores tinham deixado de considerar a doutrina da Trindade como um artigo essencial da fé cristã. Em 1788, a primeira igreja anglicana na Nova Inglaterra, "King's Chapel", tornou-se especificamente unitária quando seu cônego, com o consentimento da congregação, apagou da liturgia toda e qualquer menção de Trindade. O triunfo do unitarismo no congregacionalismo parecia ser completo quando Henry Ware, declarado oponente da posição trinitariana, foi eleito para a cátedra "Hollis" de teologia na Universidade de Harvard.

No século XIX, sob o impacto do transcendentalismo, o unitarismo tornou-se cada vez mais radical. Seus líderes posteriores, tais como Ralph Waldo Emerson e Theodore Parker, rejeitaram aqueles elementos sobrenaturais ainda existentes que William Ellery Channing achara melhor manter. O unitarismo moderno tornou-se cada vez mais humanista. Muitos membros da Associação Unitária dos Estados Unidos, fundado em 1825, chegaram à conclusão de que o seu movimento não faz parte da igreja cristã. Em 1961 fundiram-se com os universalistas.

C. G. SINGER

Veja também ARIANISMO; SOCINO, FAUSTO; CATECISMO RACOVIANO; CHANNING, WILLIAM ELLERY; TRANSCENDENTALISMO.

Bibliografia. S. H. Fritchman, *Together We Advance*; J. Orr, *English Deism: Its Roots and Fruits*; E. M. Wilbur, *History of Unitarianism*, 2 vols.; C. Wright, *Beginnings of Unitarianism in America*.

UNIVERSALISMO. Uma crença que afirma que, na plenitude do tempo, todas as almas serão livradas das penalidades do pecado e restauradas para Deus. Historicamente conhecida como *apokatastasis*, a salvação final nega a doutrina bíblica do castigo eterno e baseia-se numa interpretação falha de At 3.21; Rm 5.18-19; Ef 1.9-10; 1 Co 15.22; e outras passagens. A crença na salvação universal é pelo menos tão antiga quanto o próprio cristianismo, e pode ser associada com mestres gnósticos primitivos. Os primeiros escritos claramente universalistas, no entanto, remontam aos pais eclesiásticos gregos, mais notavelmente Clemente de Alexandria, seu aluno Orígenes e Gregório de Nissa. Desses, os ensinos de Orígenes, que acreditava que até mesmo o diabo poderia finalmente ser salvo, eram os mais influentes. Numerosos defensores da salvação final achavam-se na igreja pós-apostólica, embora Agostinho de Hipona se opusesse fortemente a ela. A teologia de Orígenes foi finalmente declarada herética no Quinto Concílio Ecumênico em 553.

Na Europa ocidental, o universalismo desapareceu quase totalmente durante a Idade Média, a não ser para o estudioso irlandês João Escoto Erigena e para alguns dos místicos menos conhecidos. Seguindo Agostinho, os reformadores protestantes Lutero e Calvino também rejeitaram a doutrina da salvação final para todos. Alguns escritores espiritualistas e anabatistas da Reforma Radical, no entanto, reavivaram a doutrina. No século XVI foi aceita pelo estudioso Hans Denck, do Sul da Alemanha, e espalhada pelo seu discípulo, Hans Hut. O impacto do universalismo de Denck sobre o movimento anabatista em geral provavelmente tem sido exagerado. Os menonitas e os huteritas, por exemplo, têm rejeitado, em geral, a fé na restauração de todas as coisas.

Na América do Norte, o universalismo desenvolveu-se a partir de raízes no pietismo alemão radical e no reavivamento evangélico inglês. A influência pietista foi nitidamente moldada pelo místico Jakob Boehme. Vários pietistas radicais de renome,

tais como Johann Wilhelm Peterson (1649-1727) e Ernst Christoph Hochmann (1670-1721) eram boehmistas no seu desenvolvimento da restauração final, que veio a ser uma das características distintivas da teologia pietista radical. Este tipo de universalismo foi levado para as colônias na América do Norte pelo médico George DeBenneville (1703-93) e, em menor grau, pelos Irmãos Batistas Alemães. DeBenneville, que tivera contatos estreitos com Hochmann, é geralmente considerado o pai do universalismo norte-americano. Sendo separatista, pregava freqüentemente, mas não pertenceu a nenhuma igreja nem fundou uma. Como no caso da maioria dos pietistas radicais, o universalismo era um enfoque implícito mas não central da sua fé.

O universalismo explícito e central para a doutrina emergiu do calvinismo na Inglaterra. Várias seitas que acreditavam na salvação final desenvolveram-se do puritanismo do século XVII, havendo, entre eles, os filadelfos, fundados por Jane Lead. Mas só foi um século mais tarde, quando James Relly rompeu com o reavivamento de Wesley e Whitefield, que surgiu um movimento universalista organizado. Sua obra *Union* (1759) rejeitou o calvinismo e argumentou que todas as almas estão em comunhão com Cristo. O castigo e morte sacrificiais de Cristo, portanto, trouxeram a salvação a todos e não apenas a uns poucos eleitos. Um dos convertidos de Relly foi John Murray, outro pregador metodista, que foi excomungado pelas suas opiniões universalistas. Embora Murray acreditasse que todas as almas fossem corrompidas pelo pecado universal, seu conceito do universalismo baseava-se em Cristo como a cabeça da família humana. Assim como todos os homens tinham participado do pecado de Adão, também, mediante o sacrifício de Cristo, todos receberiam a salvação. Murray chegou à Nova Inglaterra em 1770, e organizou a primeira congregação universalista em Gloucester, Massachusetts, em 1779. Uma convenção geral foi formada poucos anos mais tarde. O universalismo organizado veio a ser, portanto, primariamente um fenômeno norte-americano.

Enquanto isso, idéias semelhantes vinham à tona em outros lugares. Certos clérigos congregacionalistas liberais, tais como Jonathan Mayhew e Charles Chauncy, ajudaram a preparar os alicerces para a divulgação do universalismo. A obra desse último: *Salvation of All Men* ("A Salvação de Todos" — 1784) rejeitou completamente o conceito da expiação "limitada". O ex-batista Elhanan Winchester fundou uma congregação universalista na Filadélfia em 1781, e desenvolveu uma posição restauracionista impressionante nos seus *Dialogues on the Universal Restoration* (Diálogo sobre a Restauração Universal, 1788). Winchester, um arminiano, argumentou que o castigo futuro é medido de acordo com cada pecado e resulta finalmente na bem-aventurança eterna de todas as almas.

Embora DeBenneville, Murray e Winchester abordassem o universalismo a partir de posições teológicas diferentes, todos eram restauracionistas no sentido de negarem o castigo eterno do inferno. Fora disso, o universalismo do século XVIII foi um movimento diverso e incoerente. A Profissão de Winchester (adotada em Winchester, New Hampshire), uma declaração de fé, aceita de modo vago, foi redigida em 1803. Declarações doutrinárias também foram formuladas em 1899 e 1935.

Hosea Ballou, outro ex-batista, revelou ser o porta-voz teológico dominante do movimento no início do século XIX. Seu *Treatise on the Atonement* ("Tratado sobre a Expiação", 1805), postulou um conceito "moral" do sacrifício de Cristo ao invés da posição "jurídica" ou vicária de Relly e Murray. Cristo sofreu pelo bem da humanidade, mas não em seu lugar. A morte de Cristo demonstrou a solicitude amorosa e imutável de Deus pela restauração da alma que estava no pecado. Ballou também ensinava aquilo que seus oponentes chamavam de conceito "da morte e da glória", isto é, que a morte leva a alma não-regenerada ao arrependimento. Por causa da sua ênfase na

razão e da sua rejeição dos milagres, da Trindade e da divindade de Cristo, Ballou colocou os universalistas mais perto do unitarismo. Sua teologia de negação do inferno, no entanto, impressionou a maioria dos cristãos ortodoxos como algo que levaria à imortalidade.

O universalismo do século XIX adotou as características familiares de uma denominação norte-americana. Cresceu em ritmo regular em vários Estados do centro-oeste e da Nova Inglaterra, e nas áreas fronteiriças e rurais assumiu uma postura mais evangélica do que se costuma reconhecer. Várias revistas foram lançadas, e formaram-se associações estaduais e regionais. Tufts College (1852) e uma faculdade de teologia (1869) em Medford, Massachusetts, tornaram-se as instituições educacionais principais. A controvérsia sobre a questão do castigo futuro levou à formação de uma facção restauracionista minoritária em 1831. Mas esta foi dissolvida em 1841 porque a maioria dos universalistas dava ênfase cada vez menor à doutrina mais antiga da *apokatastasis*.

O universalismo do século XX, agora claramente uma religião liberal, foi moldado em grande parte pelo teólogo Clarence Skinner. Foi articulado um conceito mais amplo do universalismo, que rejeitava a divindade de Jesus e que procurava explorar as bases "universais" de todas as religiões. Em função disso, procuravam-se elos mais estreitos com as religiões não-cristãs do mundo, e com as religiões nativas norte-americanas. Os universalistas continuam a ressaltar crenças como a dignidade e a fraternidade da humanidade, a tolerância da diversidade, e a racionalidade das ações morais. Por causa da estreita afinidade que muitos universalistas sentiam com os unitários, sempre houve muita cooperação entre os dois grupos. Essa cooperação levou a uma fusão formal e à organização da Associação Universalista Unitária em 1961, que possuía, ao todo, 70.500 membros em quase quatrocentas congregações.

É claro, no entanto, que muitos daqueles que têm professado a crença na salvação final de todos, permaneceram fora da tradição universalista unitária. No século XX, o universalismo (*apokatastasis*) associou-se com a teologia neo-ortodoxa formulada pelo teólogo suíço Karl Barth. Embora ele não ensinasse de modo direto a salvação final de todos, certas passagens na sua vasta obra *Church Dogmatics* ("Dogmática Eclesiástica") ressaltam o triunfo universal e irresistível da graça de Deus. Barth foi levado nessa direção pela doutrina da dupla predestinação. Em Cristo, o representante de todos os homens, a adoção e a reprovação se fundem numa coisa só. Não há dois grupos — sendo um deles salvo e o outro eternamente condenado. O homem mortal pode ainda ser pecador, mas a eleição de Cristo exige um julgamento final de salvação. Outros escritores neo-ortodoxos têm sugerido que o castigo divino é uma forma purificadora ou disfarçada do amor de Deus, que acaba resultando na restauração.

Algumas pessoas que pertencem a uma tradição mais conservadora protestante também têm defendido um ponto de vista universalista. Uma posição é que um "Evangelho no Hades" dá uma segunda chance para aqueles que não tiveram a oportunidade de confessar Cristo no mundo. Outra abordagem foi articulada por Neal Punt em *Unconditional Good News* ("Boas Novas Incondicionais" — 1980). Punt inverte o conceito calvinista tradicional de que todos se perdem a não ser aqueles que a Bíblia indica estarem entre os eleitos. Seu "universalismo bíblico" responde que todos estão salvos em Cristo a não ser aqueles que a Bíblia afirma claramente serem perdidos. Fica claro que o universalismo, numa variedade de formas, continua sendo atraente para a fé contemporânea, tanto nos círculos liberais quando nos conservadores.

D. B. ELLER

Veja também APOCATÁSTASE; UNITARISMO.

Bibliografia. J. H. Allen e R. Eddy, *History of the Unitarians and the Universalists in the United States*; H. Ballou, *Ancient History of Universalism*; A. D. Bell, *The Life and Times of Dr. George DeBenneville, 1703-1793;* R. Eddy, *Universalism in America, a History*, 2 vols.; T. Engelder, "The Hades Gospel" e "The Argument in Support of the Hades Gospel", *CTM* 16:293-300, 374-96; R. E. Miller, *The Larger Hope*; W. O. Pachull, *Mysticism and Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531;* C. R. Skinner e A. S. Cole, *Hell's Rampart Fell: The Life of John Murray*; C. R. Skinner, *A Religion for Greatness* e *The Social Implications of Universalism*; T. Whittmore, *The Modern History of Universalism*; G. H. Williams, *American Universalism.*

URSINO, ZACARIAS (1534-1583). Um dos autores do Catecismo de Heidelberg. Ursino nasceu em Breslau e estudou em Wittemberg, sob a orientação de Melanchthon, e depois, com Calvino em Genebra. Em 1558 voltou para sua cidade natal para ensinar, mas depois de um ano foi demitido do cargo por apoiar opiniões calvinistas sobre a ceia do Senhor.

Em 1561, quando Frederico III, o Piedoso, lançou-se à reforma eclesiástica em Heidelberg e no Palatinado, ele procurou um corpo docente Reformado para o Collegium Sapientiae, a principal faculdade de teologia em Heidelberg. Por recomendação de Pedro Mártir Vermigli, Ursino ganhou um cargo, onde veio a ser o presidente e a ocupar a cátedra principal de teologia. Ele também pregava, e foi encarregado por Frederico para desenvolver uma nova liturgia da igreja reformada. Ursino escreveu uma *Summa Theologica* e um *Catechismus Minor* como preparativo para essa tarefa.

Nesse meio tempo, Frederico foi atacado por causa da sua posição reformada. Conclamou seu novo corpo docente no Collegium Sapientiae e os pregadores em Heidelberg para ajudarem na sua defesa. Como presidente da faculdade, Ursino cooperou estreitamente com um dos pregadores principais da cidade, Caspar Oleviano e com outros, inclusive Frederico, na redação daquilo que veio a ser chamado o Catecismo de Heidelberg. A partir desse momento, Ursino foi envolvido em controvérsias com os luteranos, algo que não lhe agradava. Na ocasião da morte de Frederico em 1578, foi demitido da Escola, e a teologia luterana voltou a predominar em Heidelberg. O filho mais jovem de Frederico, Casimir, contratou Ursino para ensinar em Neustadt-no-Hardt, e ali Ursino escreveu uma crítica calvinista da Fórmula da Concórdia e do *Livro da Concórdia.* Nessa época, a sua saúde havia se enfraquecido, e pouco tempo depois de ter completado a crítica, morreu.

R. V. SCHNUCKER

Veja também CATECISMO DE HEIDELBERG.

USSHER, JAMES (1581-1656). Eclesiástico e estudioso protestante irlandês. Nasceu em Dublin e foi um dos primeiros formados da recém-fundada Trinity College, tendo sido nomeado catedrático de controvérsias teológicas naquela faculdade em 1607. Defendia enfaticamente uma igreja nacional e redigiu os artigos aprovados pela primeira convocação da Igreja Episcopal da Irlanda em 1615 — tratando-se de uma adaptação e ampliação dos Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana, enfatizando os elementos calvinistas e puritanos da tradição inglesa. Em 1621 foi nomeado bispo de Meath, e em 1626 Arcebispo de Armagh (primaz da Irlanda). No entanto, sua autoridade entrou em declínio depois de 1633, quando Thomas Wentworth foi nomeado vice-primaz e seguiu a política do Arcebispo Laud de obrigar a submissão à Inglaterra. Nem por isso deixou de manter boas relações com os dois, mesmo quando se opôs aos seus esforços.

Uma rebelião irrompeu na Irlanda, pouco depois de Ussher ter ido para a Inglaterra em 1640. A maioria dos seus bens pessoais foi perdida e, considerando a tensão que ali reinava, nunca voltou. Na Inglaterra, recusou um convite para participar dos trabalhos da Assembléia de Westminster, mas contribuiu com um esquema para um episcopado modificado que combinava os bispos e os símbolos clericais consultivos. Embora fosse um forte proponente da monarquia divinamente instituída, aconselhou Carlos I a não aprovar a execução de Wentworth (já Lord Strafford), em 1641. E ainda, quando Ussher morreu em 1656, Oliver Cromwell (um republicano) honrou a sua memória com uma cerimônia fúnebre nacional na Abadia de Westminster.

Wentworth ecoa a maioria dos seus contemporâneos ao falar de "um prelado tão culto e um homem tão bondoso". Ussher era um oponente veemente do catolicismo romano e denunciava a tolerância como um "pecado grave", mas era respeitado por todos os partidos pelo seu temperamento suave e pela notável amplitude da sua erudição. Nos estudos patrísticos distinguiu as partes genuínas das epístolas de Inácio das partes espúrias, e também argumentou a favor da continuidade do protestantismo britânico com a igreja dos pais. Sem dúvida, é mais famoso pela sua cronologia bíblica (com a criação do mundo datada em 4004 a.C.) porque ela acabou sendo incluída nas notas marginais da Versão Autorizada da Bíblia em inglês.

Ussher era considerado um pregador notável de estilo simples. Colecionou, também, uma biblioteca magnífica de livros e manuscritos (inclusive o famoso Livro de Kells), que agora está instalada em Trinity College, Dublin. Era muito procurado pelos seus contemporâneos por seus conhecimentos e pela beleza do seu caráter, e seu impacto pessoal foi provavelmente ainda maior do que seu legado de erudição.

R. K. BISHOP

Veja também ARTIGOS IRLANDESES.

Bibliografia. C. R. Elrington e J. H. Todd, eds., *The Whole Works*, 17 vols.; R. B. Knox, *James Ussher, Archbishop of Armagh*; T. W. Moody, F. X. Martin, e F. J. Byrne, *A New History of Ireland*, III.

UTILITARISMO. Teoria ética segundo a qual as ações são julgadas justas ou não, de acordo com o saldo líquido de benefícios produzidos. O princípio da utilidade é visto pelos utilitaristas como o único critério moral pelo qual as ações devem ser julgadas, e esse princípio é que sempre devemos produzir o maior saldo possível de bem em relação ao mal.

O utilitarismo é uma teoria moral teleológica ou conseqüencialista, que sustenta que a justiça das ações é uma função das conseqüências, "o maior bem para o maior número de pessoas". As conseqüências devem ser distribuídas tão amplamente quanto possível; o agente moral não deve procurar apenas seu próprio bem-estar, nem o bem estar das pessoas que mais estima, mas o de todas as pessoas. Em algumas versões, a classe dos beneficiários é estendida para incluir também os seres sencientes não-humanos.

Como teoria conseqüencialista, o utilitarismo propriamente dito não está necessariamente vinculado a qualquer conceito específico do "bem" que deve ser produzido. Um tipo destacado de utilitarismo é hedonista, e defende a maximização do prazer e a evitação da dor. Outros tipos incluem o utilitarismo agatista de G. E. Moore, que promove o bem mas que se recusa a analisá-lo, e o utilitarismo eudemonista, que dá o máximo valor à felicidade.

O utilitarismo remonta historicamente a Jeremy Bentham (1748-1832), embora David Hume tenha sido um precursor relevante da teoria. Bentham propôs o utilitarismo

como uma ética para a reforma social, primariamente. Utilitaristas cristãos, como John Austin (1790-1859) procuravam ver na lei de Deus uma indicação do caminho da utilidade. Em John Stewart Mill (1806-73), o utilitarismo surgiu como uma ética especificamente pessoal. Mill acreditava, aliás, que a teoria se harmonizava bem com a moralidade cristã, pois dirige os nossos esforços em direção ao bem-estar de todos. O porta-voz mais cuidadoso e sistemático do utilitarismo foi Henry Sidgwick (1873-1958), que entendia que o utilitarismo era capaz de conciliar os vários "métodos da ética" (o intuicionismo ou a deontologia, o egoísmo e o próprio utilitarismo) e, portanto, de justificar filosoficamente a "moralidade do senso comum".

Recentemente, o utilitarismo, tem dominado a ética no mundo de fala inglesa, declarando ter debaixo do seu pendão muitos éticos de destaque, além de exercer uma profunda influência sobre as decisões políticas. A teoria, porém, tem sido fortemente criticada. As versões antigas da teoria sustentavam que o caso específico, a seleção das alternativas dentro da situação, era o campo apropriado para a aplicação do princípio da utilidade. A rigor, portanto, somos incapazes de avaliar moralmente um tipo de ação, tal como a mentira ou o cumprimento das promessas, até compreendermos a situação em que a ação deve ser realizada, de modo que possamos calcular os resultados finais. W. D. Ross objetou que isso levaria a julgamentos morais altamente contrários à intuição. Se duas alternativas produzissem o mesmo saldo líquido de bem acima do mal, mas uma envolvesse a mentira, e a outra, a prática da verdade, o utilitarista seria incapaz de preferir uma ou outra, visto que suas conseqüências seriam equivalentes. Respondendo a tais objeções, o utilitarismo das regras propôs que certas regras morais fossem seguidas, porque aquelas regras promovem a utilidade. Esse tipo de utilitarismo tem amplo apoio, embora R. M. Hare argumente que a distinção não fica clara, e J. J. C. Smart sustente que o utilitarismo das regras é uma forma de "adoração de regras".

O utilitarismo está, hoje, bem no centro dos debates filosóficos. Seus críticos argumentam que ele deixa de fornecer proteção adequada para os apelos da justiça, pois fica a impressão de que, segundo os princípios do utilitarismo, os direitos de uma minoria poderiam ser violados a fim de se oferecer uma vantagem utilitária para uma maioria. Seus defensores argumentam que o utilitarismo funciona muito melhor do que qualquer sistema deontológico quanto se trata de comandar a lealdade das pessoas e fornecer um motivo para se fazer conforme requer a moralidade. Os éticos cristãos contemporâneos geralmente estão inclinados a não considerarem o utilitarismo como uma teoria moral cristã adequada.

D. B. FLETCHER

Veja também SISTEMAS ÉTICOS CRISTÃOS; ÉTICA BÍBLICA; ÉTICA SOCIAL.

Bibliografia. M. D. Bayles, ed., *Contemporary Utilitarianism*, J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*; W. K. Frankena, *Ethics*; J. S. Mill, *Utilitarianism*; G. E. Moore, *Ethics*; H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*; J. J. C. Smart e B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*.

UTOPIA. O ideal de uma sociedade terrestre perfeita e atual — orgânica, harmoniosa, virtuosa, satisfatória — tem uma história bastante longa. Dentro do cristianismo, quando é considerado realizável, de qualquer forma, pensa-se apenas em um microcosmo. Nos lugares onde essas minorias minúsculas têm sido sancionadas, o utopismo tem surgido da convicção de que o Espírito Santo pode trazer a vida da comunidade celestial para essa era, de tal maneira que, com a reação favorável de algumas poucas almas heróicas, pode-se alcançar algo mais semelhante à sociedade do estado eterno do que

aquilo que a Igreja tem exibido até agora. Essas são comunidades escatológicas, com realização especial da sua esperança. Moralmente, o Espírito dá graça para a pessoa se esquecer de si mesma e repartir seus bens e o íntimo do seu espírito. O Espírito, que está presente em tão grande medida, também outorga os Seus dons, de modo que emerge uma comunidade carismática. Na fase dinâmica dessas comunidades, também há, freqüentemente, um elemento apocalíptico. Tal derramamento do Espírito é a breve manifestação das chuvas serôdias que indicam que a volta de Cristo é iminente, bem como a inauguração de uma comunidade supramundana, celestial ou milenar. Habilidades e destrezas também são dadas. Na sua totalidade, a comunidade utópica cristã é repleta de adoração e de alegria por ser, de modo sem igual, a habitação de Deus pelo Espírito.

Nas Igrejas Primitiva e Medieval. O monasticismo tem sido a forma suprema da utopia cristã. No claustro, as graças da pobreza, da confissão, da obediência e da paz são implementadas. A atividade carismática tem variado grandemente no decorrer dos séculos, mas, mesmo em mínimo grau, o abade ou abadessa tem desempenhado um papel quase profético. E sempre tem havido aqueles que, tais como Joaquim de Fiore, no seu claustro siciliano do século XII, consideram o monasticismo como um sinal daquela era que está para vir, em que o mundo inteiro seria um mosteiro. Os mosteiros, portanto, têm sido uma janela para o céu e um preparativo para ele. Pelo fato de os mosteiros católicos romanos estarem relacionados com a autoridade eclesiástica, têm recebido um equilíbrio que permitiu a essa forma de utopia sobreviver e vicejar ao longo dos séculos. Na Idade Média houve muitos grupos utópicos influenciados pelo monasticismo, mas com freqüência sua inclinação apocalíptica os levou à dissenção, que tendia a marcar o fim da caminhada de uma sociedade fechada.

Na Reforma. No tempo da Reforma, os protestantes magisteriais, na sua reação, freqüentemente possuíam apenas uma expectativa moderada daquilo que o Espírito poderia realizar nos crentes, individual ou coletivamente. A nota tônica de "miserável homem que sou", ainda que continuasse a impelir para Cristo, não irradiava grandes expectativas, enquanto toda a questão da vida carismática foi virtualmente banida. Como resultado, era bem coerente que o monasticismo fosse dissolvido, juntamente com qualquer outra forma de utopia.

Os anabatistas, por outro lado, davam mais indicações das ênfases contínuas na piedade, que combinava bem com o monasticismo. Isso aconteceu especialmente com os huteritas, cujas estruturas comunitárias na Morávia exibiam um monasticismo protestante que se dirigia à família, e assim têm continuado até hoje nas planícies dos Estados Unidos e nas pradarias do Canadá.

À medida que a Reforma avançava, o calvinismo absorvia parte do empenho dos anabatistas por uma vida disciplinada, o qual chegou a uma expressão bem específica nos puritanos ingleses. Seu empenho intenso pela santificação começou a criar, em alguns círculos, um desejo por uma vida semelhante à perfeição. Vendo que essas aspirações não eram satisfeitas no protestantismo majoritário, a ala esquerda do puritanismo, durante o interregno cromwelliano, apresentou um florescimento espiritual luxuriante de utopia. Talvez os quacres tenham sido os mais moderados, pois apenas acreditavam que os meios da graça e os ministérios eclesiásticos oficiais já não eram necessários para aqueles que possuíam o Espírito de modo tão imediato e pleno. Havia, também, os primitivistas que acreditavam que na sua era do Espírito as restrições sobre os bens já não eram aplicáveis e, além dos homens apocalípticos da Quinta Monarquia, havia os "ranters" antinomistas, que interpretavam sua falta de consciência a respeito das irregularidades sexuais como um sinal certo de que tinham sido elevados muito além das restrições mundanas para um novo âmbito de liberdade no Espírito. Em tal

situação, parecia haver uma necessidade desesperadora de um papa protestante. Mas na falta de semelhante provisão, as momices desses supostos vestíbulos do céu não conseguiram convencer os ingleses, não espirituais ou simplesmente menos espirituais, de que a utopia era uma opção desejável. Mas a despeito dessa reação, o anseio pelo céu na terra não podia ser inteiramente apagado.

Nos Tempos Modernos. A procura das utopias nos fins do século XVIII e no século XIX tinha muitos estímulos. O século XVIII era um período de otimismo; entre as figuras do Iluminismo havia defensores da perfeição humana, e João Wesley voltou para a época da Reforma, procurando reabilitar a perfeição moral no seu ensino sobre o perfeito amor. E, naturalmente, houve descendentes da Santidade que acreditavam na erradicação ontológica do mal naqueles que tinham sido redimidos e santificados. Dentro desse contexto, os "shakers" e a comunidade de Oneida eram apenas a ponta do *iceberg* utópico.

Os "shakers", mais lembrados pelos seus artefatos e pela sua tranqüilidade, eram cheios do Espírito de tal forma que não se casavam nem se davam em casamento, e havia confissão pública de pecado, comunhão de posses, pacifismo, igualdade entre os sexos e trabalho consagrado. Sua utopia também eram carismática, com o dançar no Espírito, e a fundadora, Ann Lee, era uma profetisa de Deus tão incomparável que realmente era a encarnação do lado feminino da Deidade. No norte do Estado de Nova Iorque havia a comunidade de Oneida, dirigida por John Humphrey Noyes, formado no Seminário de Andover. Encorajado pelo sucesso aparente do reavivamentismo e da reforma social cristã, Noyes fundou uma comunidade na qual o dom do amor, derramado pelo Espírito, era tão abrangente que tinha de ser expressado entre todos, até mesmo sexualmente. Embora essa expressão fosse restrita e regimentada, não foram necessários muitos casos para desacreditar a utopia. E assim ficou definhando durante muitos anos.

Nos primeiros sessenta anos do século XX, uma das poucas comunidades utópicas cristãs novas e viáveis foi a de Bruderhof, que moldou boa parte da sua vida segundo os huteritas. Surgiu, então, a reviravolta social dos fins da década de 1960 e do início da década de 1970, e o surto do Movimento de Jesus. Experiências comunitárias multiplicavam-se. Algumas existiam simplesmente como centros de treinamento cristão, mas outras compartilhavam algum dos sonhos da utopia cristã. Umas poucas pessoas, assimilando a ideologia do pentecostalismo das Chuvas Serôdias, acreditavam que essa era a época da manifestação dos filhos de Deus, e que elas estavam na vanguarda da nova e gloriosa humanidade do fim dos tempos. A maioria dessas comunidades não tinha equilíbrio, e desvaneceu rapidamente do cenário.

Mas o cristão utópico continua a expressar seu desafio: há mais, muito mais, da vida de Deus, que ainda será derramada sobre a terra.

I. S. RENNIE

Veja também PERFEIÇÃO, PERFECCIONISMO.

Bibliografia. L. Bouyer *et al.*, *A History of Christian Spirituality*, 3 vols.; N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*; E. L. Tuveson, *Millennium and Utopia;* W. Cross, *The Burned-Over District*; D. Hayden, *Seven American Utopias*; B. Zablocki, *The Joyful Community;* C. Wiesbrod, *The Boundaries of Utopia.*

UTRECHT, DECLARAÇÃO DE (1889). Uma declaração de programas, feita pelos cinco bispos da Igreja Católica Antiga, que em 1897 foi adotada como a base doutrinária das Igrejas Católicas Antigas. Afirmava a lealdade ao catolicismo corretamente entendido

– conforme ele é achado nas crenças da igreja primitiva e nos decretos dos Concílios Ecumênicos até ao Grande Cisma entre Roma e Constantinopla em 1054. Essa declaração, feita pouco depois de o Concílio Vaticano I ter aumentado as fileiras dos dissidentes, condenou aquilo que chamava de desvios romanos da ortodoxia. Entre estes, destacavam-se os decretos sobre a imaculada conceição (1854) e a infalibilidade papal (1870), e o Sílabo de Erros (1864) que tinha condenado as doutrinas liberais. A Declaração de Utrecht foi, em grande parte, a obra daqueles que anteriormente tinham, sem sucesso, procurado persuadir o catolicismo romano a sujeitar sua história e suas tradições à crítica moderna.

J. D. DOUGLAS

Vv

VALDENSES. Movimento que começou na cidade de Lion, na década de 1170-80. Nesse período, um mercador rico da cidade, Pedro Valdo, passou por uma experiência religiosa pessoal profunda. Depois disso, doou seus bens e adotou uma vida de simplicidade e pobreza rigorosamente evangélicas. Tocados pelo seu exemplo, muitos homens e mulheres tornaram-se seus seguidores. Assim, o exemplo mais perfeito da dissenção reformista no século XII era composto de simples leigos, muitos dos quais analfabetos.

Esses "Pobres de Lion" não tinham a intenção de desafiar a autoridade da igreja, mas a hostilidade, primeiramente dos clérigos locais e finalmente do papado, levou-os à oposição. A condenação deles pelo Arcebispo de Lion em 1181 foi formalizada em 1184, quando o Papa Lúcio III declarou que o movimento era herético, e pediu sua destruição. A partir de então, embora fossem sujeitados a perseguições periódicas de grande violência, os valdenses desenvolveram-se rapidamente em Languedoc e em Piemonte. De lá, espalharam-se por toda a Europa central e oriental.

À semelhança da maioria dos movimentos religiosos populares do período, a ética valdense era pessoal e anticlerical. Procurando uma ética evangélica autêntica, fizeram traduções do NT, dos Profetas e de seleções dos Pais para o vernáculo. Acreditavam que a Bíblia devia ser a autoridade suprema nas suas vidas, e condenavam os clérigos oficiais pois não se conformavam aos ensinos dos evangelhos. Finalmente, os valdenses se declararam uma contra-igreja, a "igreja verdadeira", em oposição à Igreja Romana, cujos clérigos e sacramentos foram denunciados como inválidos.

O pensamento valdense foi se alterando ao longo da Idade Média. Em 1207, um número significativo dos membros foi levado de volta à Igreja Romana depois de um debate com clérigos católicos. Aqueles que voltaram receberam dispensas especiais para praticarem seu estilo rigoroso de vida como os "católicos pobres". Além disso, havia discórdias dentro da fraternidade por causa de artigos de fé. As exigências gerais da fé valdense, no entanto, emergem com clareza dos documentos do período.

Valdo acreditava que ele e seus seguidores deviam abandonar todas as demais atividades a fim de dedicar todo o seu tempo ao trabalho de evangelização segundo os moldes apostólicos. Exigia, portanto, que os líderes do movimento, os "perfeitos", abandonassem os empregos tradicionais e vivessem da mendicância. Valdo também recomendava o celibato, seguindo o que entendia das injunções do apóstolo Paulo, mas também porque acreditava que isso facilitaria o esforço evangelístico.

Os valdenses acreditavam na divindade de Jesus Cristo e na salvação por meio de Cristo. Aceitavam, pelo menos na teoria, que todos os crentes verdadeiros tinham o direito de pregar, evangelizar e ministrar os sacramentos. Celebravam a eucaristia,

embora, em certa altura, fosse reduzida a uma ocasião anual (na Quinta-Feira Santa). Também era comum uma cerimônia de iniciação, ou batismo, que parece ter sido semelhante aos sacramentos dos cátaros. A leitura do NT convenceu os valdenses de que o purgatório era um mito. Daí, chegaram à conclusão de que as orações pelos mortos e as indulgências não valiam nada. Proibiam os juramentos, desprezavam as mentiras e condenavam a pena de morte.

Em muitas áreas, os valdenses eram semelhantes aos cátaros. Os dois grupos dissidentes rejeitavam a Igreja Romana, acreditavam na evangelização e na pobreza, e se abstinham de matar e prestar juramentos. Os valdenses, porém, não eram dualistas; não rejeitavam a criação e tiveram muitos debates com os cátaros a respeito desse assunto. Apesar disso, freqüentemente, fazia-se confusão entre os dois grupos. A divisão da sociedade valdense em "perfeitos" e "crentes", segundo a tradição dos cátaros, talvez reflita esse fato.

A despeito da perseguição pelo papado medieval revivificado e militante encarnado por Inocêncio III (1198-1216), o movimento valdense sobreviveu, sendo um estímulo e desafio para a atmosfera em que se iniciou a Reforma protestante. Muitas das suas crenças entraram na corrente principal da tradição protestante.

C. T. MARSHALL

Veja também CÁTAROS.

Bibliografia. Bernard of Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*; E. Comba, *History of the Waldenses of Italy*, 2 vols.; E. Montet, *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont*; W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France*; G. Tourn, *The Waldensians.*

VAN PRINSTERER, GUILLAUME GROEN (1801-1876). Educado na Universidade de Leyden, Groen van Prinsterer foi referendário do Gabinete de Guilherme I da Holanda, de 1827 até 1829, e Secretário do Gabinete de 1829 a 1833. Depois de um colapso da sua saúde, passou por uma conversão evangélica. Sarando da enfermidade, foi nomeado arquivista oficial da Casa de Orange. Publicou sua obra principal: *Unbelief and Revolution* ("Incredulidade e Revolução"), em 1847, e desempenhou um papel ativo na vida política holandesa até à sua morte. Forte defensor da educação cristã, van Prinsterer ajudou a criar um agrupamento político que levou à formação do Partido Anti-revolucionário. Teve influência profunda sobre Abraham Kuyper e é um dos formadores do calvinismo moderno.

I. HEXHAM

Veja também KUYPER, ABRAHAM.

Bibliografia. B. Zuistra, *Who Was Groen.*

VELHICE, CONCEITO CRISTÃO DE. O envelhecimento da população do mundo tem como paralelo o envelhecimento ainda mais rápido dos membros da maioria das igrejas. Surgem oportunidades inspiradoras para ministérios cristãos para os idosos pela aplicação de valores bíblicos às realidades atuais.

Dados Demográficos. Estudos feitos pela Nações Unidas revelam um aumento acelerado da população idosa no mundo. Em 1975, 343.151.000 pessoas, ou 8,5% da população tinham mais de 60 anos de idade; até o ano 2000, prevê-se que a cifra será 579.995.000, ou 9,4%. Os aumentos serão muito maiores na África, na América Latina e no sul da Ásia do que na Europa e na América do Norte, onde os aumentos já

significativos elevarão para cerca de uma quinta parte da população a proporção daqueles que passaram dos 60 anos.

Nos Estados Unidos, o número de pessoas com mais de 65 anos de idade aumentou 27,9% entre 1970 e 1980, enquanto a cifra de pessoas abaixo de 65 anos aumentou apenas 9,7%. Em 1980, 25.544.000 pessoas (11,3% ou uma pessoa entre nove) tinham passado dos 65 anos, o início da velhice segundo a estatística. Os índices variavam grandemente, desde a mais baixa, 2,3%, no Alasca, até à mais alta, 17,3%, na Flórida, e essa diferença é mais marcante entre uma comunidade local e outra: em algumas delas, mais de 25% ultrapassaram os 65 anos. Em 1900, apenas 4,1% da população dos EUA ultrapassava os 65 anos; a cifra de 1980, 11,3%, deve chegar a 12,2% no ano 2000, sendo que a maior taxa de aumento será de pessoas acima de 85 anos. Se a fertilidade permanecer baixa, essa cifra será ainda maior.

A proporção dos membros de igreja com mais de 65 anos é geralmente mais alta por vários motivos. Muitas igrejas não incluem as crianças no rol de membros. Os idosos tendem a manter sua afiliação de modo mais tenaz do que os adultos jovens e, com base em vários critérios, são o segmento "mais religioso" da população. Cabelos grisalhos e pele enrugada caracterizam a maioria dos membros ativos em muitas congregações.

Em 1900, a expectativa de vida ao nascer era de 47,3 anos no EUA. Já em 1978, essa cifra subira a 73,3, mas para as mulheres era 77,2, enquanto os homens atingiam apenas 69,5. (As médias são cerca de oito meses mais altas para os brancos e quatro anos mais baixas para as demais raças). Visto que a expectativa de vida aumenta com cada década de sobrevivência, o homem branco que atingiu a idade de 75 anos em 1978 poderia esperar viver mais 8,6 anos, em comparação a 11,5 no caso da mulher branca e, surpreendentemente, 9,9 para o homem e 12,5 para a mulher no caso das demais raças.

Em 1980, havia 131 mulheres para 100 homens na faixa de 65-74 anos, mas 229 entre eles tinham mais de 85 anos. Mais de três quartos (78%) dos homens mais idosos estavam casados, mas mais da metade (51%) das mulheres eram viúvas, cifra esta que subiu até cerca de 70% no caso de mulheres com mais de de 75 anos. Em 1980, havia 1.333.000 viúvas com mais de 65 anos e, por comparação, 7.121.000 viúvas. As mulheres também são muito mais numerosas do que os homens entre a população idosa divorciada e solteira.

Essas diferenças têm implicações profundas para as igrejas. Alguns cristãos ligam o fato do número cada vez mais desigual entre homens e mulheres à profecia bíblica de que sete mulheres disputarão um único homem, pedindo-o em casamento (Is 4.1). Os homens geralmente morrem mais jovens, casam-se com mulheres mais jovens do que eles e conseguem mais facilmente um novo casamento depois da viuvez ou divórcio.

Circunstâncias Sociais. Menos de 5% dos idosos vivem em abrigos para velhos, hospitais ou outras instituições, de modo que as igrejas que atendem somente a eles estão desconsiderando os outros 95%. Um quinto (20,3%) de todos os lares nos EUA em 1980 tinha como chefe uma pessoa com mais de 65 anos. Embora, em relação aos chefes mais jovens, uma proporção maior possuísse casa própria, uma terça parte deles morava em casas com problemas (12,3% inadequadas, 0,5% adequadas mas superpopulosas, 19,2% sobrecarregadas por despesas com a manutenção, que excediam em 30% as rendas disponíveis). Entre aqueles que pagavam aluguel, as cifras correspondentes eram substancialmente mais altas (19,2%, 0,5% e 48,3%).

A população idosa remunerada recebe apenas a metade, aproximadamente, da renda dos seus equivalentes mais jovens. Na ocasião da aposentadoria, as rendas são

geralmente reduzidas para 50% a 66%, de modo que muitas pessoas de classe média são lançadas à pobreza ou quase pobreza. Em 1980, 12,7% da população abaixo dos 65 anos e 15,7% daqueles acima de 65 moravam em lares abaixo do índice oficial de pobreza. As cifras eram muitos mais altas para os negros (38,1%) e para as pessoas de origem hispânica (30,8%); em cada categoria, eram muito mais altas para mulheres do que para os homens. A renda média anual das famílias chefiadas por pessoas mais idosas era US$ 12.548 contra $22.548 das famílias chefiadas por pessoas abaixo de 65 anos.

Boa parte da pobreza entre os idosos é invisível. Estes tendem a continuar com atitudes de classe média e procuram permanecer auto-suficientes, mantendo tão bem a aparência do seu nível de vida anterior, que outras pessoas não percebem sua triste situação econômica. A inflação corrói o valor real das poupanças; a maioria das rendas, exceto os benefícios da aposentadoria, não sobem juntamente com o aumento dos preços. A pobreza entre os adultos jovens pode ser considerada temporária; entre os idosos é permanente e sem saída.

Os problemas econômicos influenciam a auto-imagem. A aposentadoria não somente traz uma redução de rendas, como, para muitas pessoas, também contribui para uma perda da identidade pessoal (quem sou eu, sem o título do meu cargo?), sensações de inferioridade e um espírito de auto-compaixão.

A necessidade de viver de rendas reduzidas afeta outras atividades. Os aposentados costumam ter muitas horas vagas para passarem da maneira como querem, mas os custos dos clubes sociais, das reuniões acompanhadas de refeições, dos transportes e as outras despesas podem impedir sua participação nas atividades sociais. Para reduzir o custo de vida, alguns cortam os gastos com a comida, adotando uma dieta incorreta que os torna suscetíveis às enfermidades. Alguns cancelam as linhas telefônicas ou reduzem o uso do aparelho, restringindo o nível das suas comunicações com outras pessoas. É possível, também, que omitam as consultas médicas necessárias, por serem mais caras que a soma prevista pelo seguro de vida, ou pelo medo de que alguma falha maligna seja descoberta.

Mais que dois terços (68%) dos idosos que não moravam em instituições, segundo estudos em 1979, relataram que sua saúde era boa ou excelente, em comparação a outros da mesma idade, e apenas 9% declararam ter saúde inferior. Mesmo assim, quase metade (45%) tinha alguma limitação quanto às suas atividades usuais por causa de alguma enfermidade crônica (17% totalmente incapacitados para realizá-las, 22% limitados quanto à modalidade ou quantidade, 6% limitados em outros aspectos). As enfermidades crônicas mais comuns eram: artrite (44,3%), hipertensão (38,5%), defeitos auditivos (28,2%), doenças cardíacas (27,4%), arteriosclerose (12%), problemas visuais (11,9%) e diabetes (8,0%). Quanto maior a categoria etária, tanto mais alta a proporção de incapacitação. Três quartos dos falecimentos dos idosos são causados por doenças cardíacas, derrame e câncer.

A discriminação contra as pessoas simplesmente por causa da sua idade é evidenciada pelos programas de aposentadoria compulsória, pela oferta preferencial dos empregos a pessoas mais jovens, o status que se eleva de acordo com vigor, e a remoção de idosos capacitados das posições de liderança. Boa parte disso provém dos preconceitos da gerontofobia, que é a ansiedade ou medo interior, freqüentemente inconsciente daquilo que pode acontecer ao discriminador nos seus próprios anos finais da vida. Resulta, também, da observação de que os derradeiros anos de vida tendem a ser um período de diminuição material, física e social.

Muitos problemas da velhice resultam das reações das pessoas diante do processo do envelhecimento, tanto quanto do envelhecimento propriamente dito.

Quando as pessoas têm atitudes de gerontofobia, surge o tipo de profetismo que automaticamente se cumpre: alguns dos resultados preditos do envelhecimento concretizam-se em grande parte por causa das expectativas.

Valores Bíblicos. Referências aos idosos e ao envelhecimento aparecem por toda a Bíblia. Em Gênesis, uma vida longa é considerada normal e desejável; os idosos devem ser respeitados, mas a vida longa não é automaticamente equiparada à bondade, sabedoria ou competência. O abreviamento da duração da vida a 120 anos (Gn 6.3) deve-se ao pecado humano, e não à criação nem à natureza humana.

Os Dez Mandamentos incluem o respeito aos pais (Ex 20.12; Dt 5.16), e a Lei Mosaica exigia respeito semelhante a todos os idosos (Lv 19.32). Alguns cristãos interpretam esse trecho e outros correlatos (*e.g.*, Ef 6.1-3; 1 Tm 5.3-16) no sentido de a responsabilidade total de suprir todas as necessidades dos idosos recair sobre os próprios filhos deles. Muitos idosos, no entanto, não têm filhos, ou, pelo menos, nenhum que tenha condições de cuidar deles. Cerca de 6% dos idosos nunca se casaram, e 10% dos que se casaram não tiveram filhos. Mesmo entre aqueles que tiveram filhos, alguns podem ter morrido, ficado na invalidez ou estarem vivendo com os problemas financeiros e físicos da velhice.

Todas as pessoas estão envelhecendo e devem reconhecer a brevidade da vida, vivendo sabiamente como bons mordomos os anos que lhe foram dados (Sl 90). Devemos nos lembrar do nosso Criador nos dias da nossa mocidade "antes que venham os maus dias" (Ec 12), mas até mesmo os idosos podem nascer de novo (Jo 3.4). Quem tiver o relacionamento certo com Deus ainda será frutífero na velhice (Sl 92.12-15). Servirão ao próximo até ao fim da sua vida e, como resultado, colherão bênçãos para si mesmos e para os outros. O crescimento espiritual continua por muito tempo, mesmo após o início de outras perdas e declínios.

A lei máxima de amarmos ao próximo assim como amamos a nós mesmos (Tg 2.8) resume os ensinamentos éticos das Escrituras pertinentes a todas as idades, mas esse relacionamento não é unilateral. "É mais bem-aventurado dar do que receber" (At 20.35), de modo que devemos encorajar os idosos a participarem da alegria que provém de ajudar o próximo; devemos, portanto, ajudá-los a descobrirem oportunidades de servir. A ética bíblica subentende claramente que os cristãos devem trabalhar *com* os idosos e não meramente prestar serviços *a* eles. Fazer aos outros aquilo que gostaríamos que fizessem conosco (Mt 7.12) requer, de modo semelhante, nosso respeito pelas suas qualidades individuais específicas, pela sua autonomia, interdependência e capacidades. Não existe uma abordagem única que seja válida para todos os idosos: oferecer alternativas capacita cada idoso a escolher aquilo que melhor se enquadra nos desejos e necessidades pessoais.

Ministérios com e para os Idosos. É extremamente ampla a gama dos serviços em potencial e já existentes prestados pela igreja aos idosos. Além dos ministérios que servem a todas as idades, as instituições patrocinadas pela igreja para alojar e cuidar dos idosos ajudam a satisfazer as necessidades em vários níveis. É desejável, também, que haja um aumento na variedade de serviços domiciliares. A maioria dos gerontólogos recomenda que as pessoas sejam ajudadas para permanecerem no seu próprio lar o máximo possível, tanto para promover o senso de bem-estar deles mesmos, como para reduzir os custos econômicos globais. Serviços voluntários e mutirões de trabalho podem ajudar a satisfazer essa necessidade. Um telefonema diário de encorajamento e uma ajuda regular na limpeza da casa, lavagem das roupas, banhos, consertos domésticos e transportes para serviços externos necessários poderão aumentar os anos durante os quais muitos idosos conseguirão continuar residindo em casa.

Programas para cidadãos idosos ajudam a satisfazer muitas necessidades físicas,

materiais, sociais, psíquicas e espirituais quando são planejados e orientados com sabedoria. Além disso, dão às pessoas mais idosas a oportunidade de servirem ao próximo. Serviços de atendimento diurno poderão cuidar das necessidades diárias dos idosos dependentes enquanto os membros da família estão no emprego ou na escola. As igrejas poderão suplementar os programas públicos de assistência social e, ao mesmo tempo, fornecer às pessoas mais idosas a oportunidade de ajudarem aos outros e, assim, ajudarem a si mesmas.

Um exame cuidadoso das condições dos idosos em nossa comunidade freqüentemente revelarão problemas básicos nas instituições sociais. Quer esses problemas provenham de desigualdades e injustiças nas leis e nos regulamentos da assistência social, das limitações dos fundos de previdência, da administração dos programas de serviços, asilos e políticas federais, devem ser tratados por cristãos que, assim como Jesus, se importam com a pessoa total. Jesus estava interessado nas pessoas, individual e coletivamente, tanto pelas suas necessidades particulares como pelos problemas estruturais da sociedade (Mt 9.36).

Uma coletânea cada vez maior de literatura, bem como numerosas agências, fornecem serviços educacionais, conselhos e outras formas de assistência aos programas com ou para os idosos vinculados às igrejas. A maioria das grandes denominações fornece materiais. As agências locais de serviços sociais poderão ajudar. Vários institutos teológicos fornecem recursos para ajudar igrejas e pastores.

Os idosos devem ser conservados na memória de todos os ministérios da igreja, inclusive a evangelização. São um recurso importante. Sua presença é um testemunho vivo da fidelidade de Deus. Suas orações trazem apoio importante ao pastor e outros líderes. O serviço ativo dos "velhos jovens" pode aumentar notavelmente a abrangência dos ministérios da igreja. À medida que são satisfeitas suas necessidades espirituais, eles, por sua vez, ministram às necessidades dos outros.

D. O. MOBERG

Bibliografia. H. B. Brotman, *Every Ninth American*; W. M. Clements, ed., *Ministry with the Aging*; D. F. Clingan, *Aging Persons in the Community of Faith*; T. C. Cook, Jr. e D. L. McGinty, eds., *Spiritual and Ethics Values and National Policy on Aging*; C. B. Freeman, *The Senior Adult Years*; R. M. Gray e D. O. Moberg, *The Church and the Older Person*; S. Hiltner, ed., *Toward a Theology of Aging*; C. e P. LeFevre, eds., *Aging and the Human Spirit*; J. M. Mason, *The Fourth Generation*; R. W. McClellan, *Claiming a Frontier: Ministry and Older People*; D. O. Moberg, *Spiritual Well-Being: Background and Issues*; T. R. Smith, *In Favor of Growing Older*; F. Stagg, *The Bible Speaks on Aging*; J. A. Thorson e T. C. Cook, Jr., eds., *Spiritual Well-Being of the Elderly*; C. W. Tilberg, ed., *The Fullness of Life*; J. H. Ziegler, ed., "Education for Ministry in Aging: Gerontology in Seminary Training", *TheolEd* 16, 3.

VENERAÇÃO DOS SANTOS. A celebração da vida virtuosa ou da morte heróica de pessoas cujas almas residem no céu com Cristo. Essa homenagem inclui a lembrança respeitosa e a imitação das virtudes dos fiéis do passado, bem como a comunhão verbal com eles. Inclui devoções particulares e públicas.

A veneração dos santos começou como reconhecimento dos mártires primitivos, ao lado de cujas sepulturas os cristãos realizavam cultos memoriais de adoração a Deus. Já no século IV, os cristãos inauguraram homenagens semelhantes a outros falecidos, chamados "confessores", cuja piedade estimavam como um sacrifício equivalente àquele dos mártires. O uso subseqüente de imagens e relíquias como transmissoras da presença pessoal multiplicaram os lugares onde essa forma da comunhão dos santos era praticada pelos fiéis Ortodoxos e católicos.

Os críticos evangélicos da veneração, já desde os valdenses do século XII, têm argumentado que é antibíblica, pagã e potencialmente blasfema. Os defensores geralmente reconhecem a falta de autorização bíblica, embora aleguem que deriva naturalmente das doutrinas da imortalidade e da unidade do corpo de Cristo (Ef 2.19). Negam a semelhança com a prática pagã, porque a veneração não subentende a divindade dos santos. Os santos são seres humanos que, pela graça, desfrutam do amor e da amizade especial de Deus. Na veneração, os piedosos glorificam a graça de Deus demonstrada nas obras terrestres e celestes dos santos.

Para diferenciar entre a adoração a Deus e a veneração dos santos, Agostinho propôs a distinção, desenvolvida por autores posteriores, entre *latria* e *dulia*. *Latria* ("adoração") pertence exclusivamente à Deidade (Mt 4.10); *dulia* ("honra") pode ser merecida por seres humanos, em virtude do seu cargo ou das suas ações (Rm 13.7).

Podem ser identificadas três etapas históricas na definição de quem são veneráveis. Inicialmente, os fiéis comuns homenageavam os mortos pela sua reputação geral. Depois do século III, os bispos supervisionavam o culto público aos santos. A partir da Idade Média posterior, a autoridade centralizada (o papado no catolicismo; o sínodo na Igreja Ortodoxa) assumiu o poder exclusivo de designar os santos. Atualmente, um procedimento jurídico esmerado é exigido para determinar a condição de santo, que envolve dois graus: a "beatificação" confirma que o falecido reina com Cristo e que merece devoção local; a "canonização" subseqüente preceitua a veneração por todos os fiéis. Em tais decisões, os milagres como resposta às orações do indivíduo constituem-se em evidências básicas.

P. D. STEEVES

Veja também LATRIA; DULIA; BEATIFICAÇÃO; CANONIZAÇÃO; INVOCAÇÃO DOS SANTOS.

Bibliografia. Agostinho, *A Cidade de Deus*, X, 1; P. Brown, *The Cult of the Saints*; J. Calvino, *As Institutas da Religião Cristã*, 3.20.21-27; P. Molinarl, *NCE*, III, 55-59; J. Pelikan, *The Growth of Medieval Theology, III, 174-84;* Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II.II.84.1; II.II.103.1-3.

VERDADE. Realidade fundamental ou espiritual. O primeiro teólogo cristão que tentou fazer alguma exposição sistemática do conceito da verdade foi Agostinho. Seu alvo imediato era refutar o ceticismo. Se a mente humana é incapaz de captar a verdade, e, particularmente, se o homem é incapaz de captar a verdade a respeito de Deus, logo, a moralidade e a teologia são impossíveis. Agostinho fazia distinção entre quatro sentidos do termo "verdade". Primeiro: a verdade é a afirmação daquilo que existe, *e.g.*, três vezes três são nove, e Davi foi rei de Israel. Segundo: toda realidade (especialmente as idéias imutáveis, supersensíveis) pode ser considerada como uma afirmação de si mesma: é verdadeira quando merece o nome que outorga a si mesma. Nesse sentido, a beleza e a sabedoria são verdade. Terceiro, o Verbo de Deus, Jesus Cristo, é a Verdade porque Ele expressa o Pai, e quarto: no âmbito dos objetos sensíveis, tais como as plantas e os animais, há uma semelhança, mas somente uma semelhança, com as realidades primárias da segunda consideração acima. A rigor, uma árvore visível não é uma árvore verdadeira. Mas pelo fato de a semelhança ser real, até mesmo os objetos sensíveis têm certo grau de verdade.

Muitos estudiosos contemporâneos da Bíblia, receando que Agostinho ou outros tenham sido demasiadamente influenciados pela filosofia grega, procuram especificar os vários sentidos em que a verdade é usada nas Escrituras. Hoskyns e Davey, *The Riddle of the NT* ("O Enigma do NT"), depois de citarem Ef 4.20-24, procuram um

conceito da verdade que terá "um efeito, não intelectual, mas moral e espiritual sobre eles". O conceito comum da verdade como "um fato" ou "aquilo que é real", segundo asseveram, "não tem relevância moral nem espiritual". A noção hebraica da verdade, com seu estreito relacionamento com Deus, é considerada não-grega. Assim também Gerhard Kittel faz uma distinção, talvez de modo mais cauteloso, entre o uso grego e hebraico, e cita várias passagens dos diálogos platônicos.

Devemos, no entanto, ter em mente que os conceitos técnicos dos filósofos quase nunca são usados pela maioria da população, quer na Grécia antiga, quer nos países modernos. A Bíblia, também, é escrita em linguagem coloquial, e o sentido em que emprega a palavra "verdade" não é muito diferente do uso coloquial em qualquer lugar.

Entretanto, devemos ter em mente que a verdade moral e espiritual é tão verdadeira quanto a verdade matemática, científica e histórica. Tudo é igualmente "intelectual". Não se pode conceber da verdade não-intelectual. Não se pode dizer que o conceito comum da verdade como fato ou algo real "não têm relevância moral nem espiritual". Basta relembrarmos que Deus deu os Dez Mandamentos.

Além disso, os filósofos gregos não divorciavam a verdade dos valores morais ou espirituais. Platão chegou ao ponto de ensinar, para a maior consternação de muitos dos seus leitores, que um conhecimento da verdade, garante, automaticamente, uma vida moral. Tanto o pitagorismo quanto o neoplatonismo eram sistemas de salvação; e até mesmo os estóicos e os epicureus fizeram da ética o auge da filosofia.

As diferenças entre as escrituras hebraicas e as filosofias gregas devem ser procuradas especialmente na natureza e no método da salvação proclamada, nos conceitos do pecado, da redenção e das normas específicas da moralidade; e não no uso da palavra "verdade". O relacionamento entre Deus e a verdade nas Escrituras é, sem discussão, bem diferente de qualquer coisa que se possa achar na filosofia grega, principalmente porque o conceito de Deus é muito diferente. É nesse conteúdo teológico, e não no uso filológico, que as distinções importantes devem ser achadas.

O uso das palavras nas Escrituras apóia essa conclusão. A verdade simples, comum e fatual é o assunto em pauta em Gn 42.16: "Vós ficareis detidos para que sejam provadas as vossas palavras, se há verdade no que dizeis" (cf. Dt 13.14; 17.4; 22.20; Pv 12.19; Jr 9.3). Et 9.30 diz respeito a informações legalmente verificadas, e Js 2.12 indica um juramento particular.

Não se trata de um significado diferente, mas de um significado exatamente igual, quando a veracidade da revelação divina é asseverada. Deus diz a verdade; conta aquilo que é fato; Suas asseverações são corretas. Cf. Sl 19.9; 119.160; Dn 8.26; 10.1, 21.

Para o NT, Kittel alista seis significados diferentes da palavra "verdade", mas acrescenta que "em muitos casos a distinção não é certa". Um dos seis significados é "aquilo que tem existência ou duração". É certo que a verdade existe ou permanece, mas não é nesse sentido que Gl 2.5, 14 e Ef 4.21 definem a verdade.

Semelhantemente, podemos confiar na verdade sem defini-la como "aquilo em que o homem pode confiar". Rm 15.8 não deve ser forçado nesse sentido; nem se pode usar 2 Co 7.14; 11.10 e Fp 1.18, com a conotação de "sinceridade" para esse propósito.

Pelo contrário, todos esses usos derivam do significado básico de "o fato real" ou "a verdade de uma asseveração". Cf. Mc 12.14, 32; Lc 4.25; At 26.25; Rm 1.18, 25. Não é outro sentido diferente dos termos, mas exatamente o mesmo sentido no NT como no AT, quando se aplica à doutrina correta ou à crença certa. Cf. 2 Co 4.2; 6.7; 13.8; 1 Tm 2.4; 2 Tm 3.7.

Assim como outras palavras, "verdade" também pode ser usada de modo figurado, por metonímia, que substitui o efeito pela causa. Quando, pois, Cristo diz: "Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida", a palavra "verdade" é tão figurativa quanto a

palavra "vida". Assim como Cristo é a causa da vida, assim também Ele é a causa da verdade. A água se congela e o pecador pode ser justificado pela fé — essas afirmações são verdadeiras porque Cristo disse criativamente: "Que assim seja".

G. H. CLARK

Bibliografia. Agostinho, *Contra Acadêmicos*; N. de Malebranche, *Recherche de la Vérité*; J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; B. Blanshard, *The Nature of Thought*.

VIA ANALOGIA. Uma abordagem da conceituação humana a respeito de Deus que emprega a analogia. Procura escapar às limitações impostas pela *via negativa*, que nega todos os atributos positivos de Deus. A oposição direta à *via negativa* é a *via eminentia*, segundo a qual todas as qualidades positivas no mundo têm sua origem em Deus, que as possui de modo preeminente, de forma que possamos predicar propriedades diretamente a Deus, sabendo que elas são, em primeiro lugar, criações dEle.

A *via eminentia* por si mesma, porém, não leva em conta as limitações da finitude em contraste com a infinidade divina. Deve-se dizer, portanto, que Deus possui propriedades de acordo com a Sua essência, a saber: de modo infinito tanto na qualidade quanto na quantidade, ao passo que as criaturas as possuem de modo finito, e somente conforme são derivadas de Deus. Sendo assim, a analogia procura seguir um caminho intermediário entre a univocidade (onde as propriedades são todas iguais) e a ambigüidade (onde as propriedades são inteiramente diferentes).

O refinamento da doutrina da analogia tem levado a numerosos pontos de vista divergentes. Alguns pensadores sustentam que há uma analogia fundamental da existência, ao passo que outros dizem que a analogia se estende somente aos conceitos, ao passo que a existência permanece unívoca. Ainda outros sustentam que os conceitos são unívocos; somente a predicação de um conceito é analógica. Finalmente, a literatura abunda de tentativas de defesa de todas as versões da analogia acima, no sentido de tornarem a analogia logicamente plausível diante da crítica filosófica e teológica.

A analogia tem sido amplamente criticada entre os protestantes porque aparentemente depende da teologia natural, tendo em vista, especialmente, que a analogia foi elaborado por Aristóteles e Tomás de Aquino. Karl Barth, em especial, alega que a analogia nega a livre auto-expressão de Deus na Sua revelação. Barth procurava substituir a *via analogia* por uma analogia cristológica em que Cristo é o ponto central entre Deus e a criação. Como defesa da analogia, pode-se indicar que todas as tentativas para evitar a univocação e a ambigüidade são, na realidade, analogias, independente de serem baseadas na teologia natural ou revelada.

W. CORDUAN

Veja também VIA NEGATIVA.

Bibliografia. A. Farrer, *Finite and Infinite*; N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*; E. L. Mascall, *Existence and Analogy*; B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*; N. C. Nielsen, Jr., "Analogy and the Knowledge of God: An Ecumenical Appraisal," *RUS* 60:21-102; E. Przywara, *Analogia Entis*.

VIA ILUMINATIVA, A. A segunda das três etapas da via mística, em posição intermediária entre a via purgativa, em que a pessoa aprende a rejeitar o pecado, e a via unitiva, em que a pessoa entra no amor de Deus, na união mística. Essa segunda etapa, também chamada a Via dos Proficientes, encontra a pessoa sendo desligada do seu apego às coisas deste mundo, até mesmo aquelas que são boas ou que se associam com significados místicos. Ao invés disso, a alma é iluminada em relação ao mundo puro do espírito e assim está pronta a apreciar Deus mais profundamente. Embora seus aspectos elementares já sejam achados em Basílio Magno, a expressão clássica dessa via acha-se nos escritos de João da Cruz, especialmente na primeira parte da *Noite Escura da Alma*.

P. H. DAVIDS

Veja também VISÃO BEATÍFICA; JOÃO DA CRUZ; MISTICISMO; VIA PURGATIVA, A; VIA UNITIVA, A.

VIA MEDIA. A justificação doutrinária para a Igreja Anglicana, por representar um meio termo entre a Igreja Católica e o protestantismo dissidente. Embora o termo tenha aparecido no século XVII, foi tornado mais popular por John Henry Newman durante sua carreira de tractariano dentro do Movimento de Oxford, de 1833 a 1841. Os tratados foram escritos por Newman e outros, como uma série de polêmicas contra a modernização incipiente da Igreja da Inglaterra. Dessa maneira, o Movimento de Oxford procurava estabelecer um alto conceito do anglicanismo diante da ameaça da possível desoficialização da igreja na sua totalidade. O conceito da *via media* serviu para dar um embasamento teológico para essa eclesiologia.

Conforme o próprio Newman conta em *Apologia Pro Vita Sua*, a *via media* baseava-se em três idéias: o dogma, o sacramento e o anti-romanismo. O primeiro dirige-se contra o liberalismo, o segundo contra o evangelicalismo, e nesse aspecto Newman freqüentemente apoiava idéias romanas. Mas durante toda essa fase, sustentava também a terceira noção, a oposição à Igreja Romana.

Newman descreve a atitude da *via media* em relação a Roma com dois conceitos: a apostolicidade e a antiguidade. Não tinha dúvida de que a Igreja Romana era apostólica, embora também não negasse a apostolicidade anglicana. Achava, no entanto, que a Igreja da Inglaterra tinha vantagem quando se tratava da antigüidade, *i.e.*, a fidelidade à doutrina bíblica e patrística. Em especial, Newman fazia objeções contra a prática romana de adorar Maria e os santos.

A *via media*, no entanto, que afinal de contas era apenas uma noção teórica, acabaria morrendo pelas mãos do próprio Newman. Este se tornava cada vez mais convicto de que seus próprios argumentos estavam operando contra ele. Quaisquer argumentos a favor da apostolicidade da Igreja Anglicana podiam ser feitos *a fortiori* a favor do romanismo. A retidão doutrinária também é achada historicamente ao lado de Roma. Newman descobriu, para seu desgosto, que uma tentativa de seguir uma *via media* no século V o teria deixado como um herege monofisista. Em *Essay on Doctrinal Development* ("Ensaios sobre o Desenvolvimento Doutrinário"), Newman venceu suas últimas objeções ao dogma romano e se converteu a Roma. A *via media* morreu.

A questão principal a respeito da *via media* era sempre eclesiológica. Qual é a igreja certa? Os teólogos evangélicos podem perguntar, com razão, se uma dedicação maior à verdade doutrinária, onde quer que fosse achada, não teria permitido que Newman se tornasse um protestante, deixando-o servir melhor à cristandade.

W. CORDUAN

Veja também NEWMAN, JOHN HENRY; MOVIMENTO DE OXFORD.

Bibliografia. C. F. Harrold, ed., *A Newman Treasury*; P. Misnar, *Papacy and Development: Newman and the Primacy of the Pope*; J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua, An Essay on the Development of Christian Doctrine* e *The Via Media of the Anglican Church*, 2 vols.; L. H. Yearly, *The Ideas of Newman*.

VIA NEGATIVA. O "caminho da remoção" — uma abordagem do conhecimento de Deus que nega a aplicabilidade rigorosa de qualquer conceito humano à Pessoa de Deus. Tendo sua origem na tradição neoplatônica, tornou-se uma consideração importante na teologia cristã da Idade Média.

Embora Platão nunca tenha elaborado um sistema explícito sobre essa questão, fica claro em seus escritos que ele considerava que as formas eram ordenadas segundo uma hierarquia, com as mais rotineiras, tais como a altura e o calor, perto do fundo, e o bem no ápice. Todas as formas especificam modos ou características da realidade. Uma das inovações do neoplatonismo, a de Plotino, consistiu no acréscimo da origem de todas as formas, o "Uno". Visto que é do Uno que todas as formas se originam (freqüentemente previstas numa seqüência de emanações, *e.g.*, pro Proclo), o próprio Uno não está sujeito a qualquer das restrições ou especificações impostas pelas formas. Daí, nenhum atributo pode ser aplicado ao Uno.

Na teologia medieval, o lugar do Uno foi ocupado por Deus, que, portanto, era considerado além da conceptualização. Um defensor principal da *via negativa* foi Dionísio, o Pseudo-areopagita. Resumiu seus conceitos na sua obra breve *A Teologia Mística*. Dionísio reconhecia uma via de afirmação na qual se conclui que Deus possui todos os atributos como Causa Primeira; explicou essa noção em *Dos Nomes Divinos*. Essa via de afirmação começa com Deus e vê que todos os atributos das criaturas são derivados dEle. Mas se procurarmos inverter esse processo e tentarmos reaplicar esses atributos a Deus, descobriremos que Ele está além de semelhante predicação, e tudo quanto nos sobrará será a escuridão do ceticismo acerca de Seus atributos.

Aquino e outros estudiosos medievais posteriores mantiveram a idéia da *via negativa*, mas somente à medida que nos revela a unicidade de Deus. Ao invés de entenderem que a distância remota de Deus leva ao ceticismo, perceberam que ela necessita da predicação analógica. Um reavivamento da *via negativa* pode ser visto no ceticismo engendrado pelos nominalistas extremados do século XV.

W. CORDUAN

Veja também VIA ANALOGIA; NEOPLATONISMO; DIONÍSIO O PSEUDO-AREOPAGITA.

Bibliografia. Dionísio Areópago, *Collected Writings, Patrologia Graeca*, III; A. Farrer, *Finite and Infinite: A Philosophical Essay*; F. C. Harrold, *Mysticism*; E. O'Brien, ed., *The Essential Plotinus*; T. Whittaker, *NeoPlatonists*.

VIA PURGATIVA, A. A via purgativa refere-se ao ensino concretizado na tradição mística cristã clássica, especialmente em João da Cruz e Teresa de Ávila, de que antes de a pessoa poder receber a visão de Deus, deve primeiramente purificar-se de todo o pecado e dos impedimentos espirituais. Essa purificação começa com a remoção de todo o pecado e sensualidade externos (*i.e.*, a contrição, a tristeza pelo pecado, a confissão e a correção da vida, segundo Lutero) e passa por espirais interiores através de uma série de "noites escuras" à medida que, camada após camada, os pecados

mais profundos são descobertos e confessados. Embora a forma clássica desse ensino seja achada na literatura monástica e mística, dentro da literatura protestante, idéias tais como o abandono (*Gelassenheit*), o esvaziamento de si mesmo e o quebrantamento expressam ou pressupõem semelhante processo como algo fundamental para a expressão mais plena da vida redimida.

P. H. DAVIDS

Veja também VIA ILUMINATIVA, A; VIA UNITIVA, A.

Bibliografia. João da Cruz, *Ascent of Mount Carmel* e *Dark Night of the Soul*; M. Lutero, *Theologia Germanica*; W. Nee, *Release of the Spirit*; C. Williams, *Descent of the Dove*.

VIA UNITIVA, A. A última etapa, e a mais sublime, das três vias da vida espiritual na teologia mística clássica, que segue após a via purgativa e a via iluminativa. Embora a base dessas categorias se ache no NT (*e.g.*, 1 Co 3.1-3; Hb 5.12-14; 1 Jo 2.12-14), foram desenvolvidas pelos pais posteriores, especialmente por Evágrio Pontieu e Agostinho. A expressão clássica da via unitiva acha-se em João da Cruz: *Noite Escura da Alma*.

A via unitiva é mostrada sendo percorrida juntamente com as outras duas vias, ou subseqüentemente a elas. Enquanto a via purgativa trata da vida exterior (a remoção dos pecados) e a via iluminativa da vida interior (em termos de oração e amor), a via unitiva vai além delas para a contemplação direta de Deus, geralmente concebida em termos do amor (embora no pensamento da Igreja Oriental, a oração incessante ou a oração do coração sejam os termos normais). Nessa viagem, a pessoa passa pela noite escura da alma, em que todas as recompensas ou bênçãos espirituais são retiradas. À medida que a pessoa continua na contemplação, tudo quanto sobra é o amor puro a Deus, porque ela "nada obtém" em termos de experiência. Deus recompensa esse amor desinteressado, contemplativo, sem palavras, segundo o Seu beneplácito e no Seu tempo certo, com uma profunda comunhão espiritual com Ele mesmo, que às vezes é chamada a visão beatífica. Mas esta, não podendo ser produzida, não é uma motivação. O único alvo é apresentar-se com amor diante do único objeto digno do amor, e, naquela união de amor, descansar contente, em paz. Com base nessa união, a pessoa pode passar a agir no mundo mas, de novo, a união com Deus pelo amor, e não a ação resultante, é o alvo.

R H. DAVIDS

Veja também VIA ILUMINATIVA, A; VIA PURGATIVA, A; MISTICISMO; TEOLOGIA ASCÉTICA.

Bibliografia. Boaventura, "The Triple Way, or Love Enkindled," *Works*, I, ed. J. de Vinck; R. Garrigon-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*; W. H. Capps e W. M. Wright, *Silent Fire*.

VIDA. Deus como a Fonte. Como o único ser que não tem causa fora de Si mesmo, Deus é freqüentemente revelado tanto no AT quanto no NT como o "Deus vivo" (*e.g.*, Dt 5.26; Js 3.10; Sl 84.2; Mt 26.63; Jo 6.69; Rm 9.26). "Mas o SENHOR é verdadeiramente Deus; ele é o Deus vivo e o rei eterno" (Jr 10.10). "Tão certo como vive o SENHOR" era uma fórmula comum para fazer um juramento (*e.g.*, 1 Sm 14.39, 45; 19.6), que caracteriza Deus como um ser cuja natureza é dinâmica, em contraste com os ídolos que são mudos (Hc 2.18) e não podem se mover (Is 40.20; cf. 44.9-20; 1 Jo 5.21). Como Deus vivo, ele "a todos dá vida, respiração e tudo mais" (At 17.25; cf.

Gn 2.7), E, por isso, Ele pode retirar a vida segundo a Sua vontade (Dt 30.19; cf. Jz 13.3; Jó 34.14-15). Toda vida, conseqüentemente, seja qual for a sua expressão, tem nEle a sua origem.

Um estudo mais completo das passagens do AT mostra que a expressão "o Deus vivo" não pretendia simplesmente contrastar o Deus de Israel com os ídolos mortos dos pagãos. É especificamente uma descrição positiva dEle como Deus presente e ativo no mundo, e em especial entre Seu povo escolhido como Criador e Sustentador da sua existência nacional, além de ser Ele mesmo a energia inesgotável da vida física e espiritual da nação.

No NT, a verdadeira vida que está em Deus é compartilhada pelo Seu Filho. A declaração de Pedro (Mt 16.16) implica em uma confissão de que o Deus vivo agora está revelado em Jesus, e que Este, por conseguinte, é o Doador da vida eterna àqueles que O recebem (cf. Jo 6.68-69). Em Jo 6.57 Jesus declarou que "o Pai, que vive" O enviara, e "eu vivo pelo Pai". Ao viver a Sua vida na carne, o que envolvia a fraqueza, as lutas e os sofrimentos humanos, Jesus, do começo ao fim e a todo momento, dependia do Pai para o Seu sustento e apoio. Ao atribuir, assim, a origem da Sua vida ao Pai vivo, Jesus tornou explícito o fato de que toda a vida, no plano humano, é derivada de Deus, depende dEle e está sob sua responsabilidade.

No AT. As duas palavras mais importantes que são traduzidas por "vida" em nossas versões são *hay*, usualmente em sua forma plural: *hayyîm*; e *nepeš*. Delas, *hayyîm* é muito mais freqüente, ao passo que *nepeš* ocorre 754 vezes. A LXX faz distinção entre elas ao traduzir a primeira como *zōē* e a última como *psychē*. O termo *rûah*, que aparece 378 vezes, freqüentemente como sinônimo de *nepeš* (cf. Is 26.9), significa geralmente "energia vital". Como o "princípio do fôlego", tanto dos homens quanto dos animais (Ec 3.19; cf. Gn 6.17; 7.15, 22), tem em Deus a sua origem. Às vezes a presença de *rûah* é contrastada com sua ausência, que é um estado de morte (cf. Gn 45.27; 1 Sm 30.12; Sl 104.29).

A Vida Humana. O homem, por existir, tem *hayyîm*. De modo geral, o termo denota a existência ativa, tendo a idéia do movimento como o conceito proeminente (cf. Gn 7.21; Lv 11.10; Ez 47.9; At 17.28). O oposto desse movimento da vida é a inércia. Quando o Espírito de Deus Se moveu, a vida veio a existir (Gn 1.2). Eclesiastes declara que essa vida é dada por Deus (5.18; cf. 8.15), e o salmista fala do "Deus da minha vida" (Sl 42.8), que redime da cova (Sl 103.4; cf. Lm 3.58).

Por estar com vida, o homem tem *nepeš*. A palavra usualmente é traduzida por "alma", às vezes por "fôlego", e freqüentemente por "vida". Embora seja algo que os homens e os animais têm em comum (Jó 12.10), *nepeš* no homem designa sua existência como ser vivente à parte de Deus (cf. Gn 2.7; 12.13; Ex 12.15), em contraste com *rûah*, que designa o homem como um ser que obtém de Deus a sua vida. Mesmo assim, o homem existe como um ser plenamente integrado, uma unidade viva, psicossomática.

A vida, portanto, é a dádiva suprema de Deus. É a "bênção", e o seu oposto, a morte, é a maldição (Dt 30.19). Por ser um bem, a vida "tem uma conotação moral e espiritual" (Orr). Fazer o bem no amor e no temor de Deus é viver de verdade (cf. Sl 34.12; 36.9; Pv 10.11).

A Vida no Além. Não há nenhuma afirmação clara e constante no AT acerca de uma vida futura para o indivíduo. Talvez esse fato se deva à preocupação da nação com a sua própria sobrevivência. Apesar disso, essa crença por certo esteve sempre presente no pensamento teológico judaico; o arrebatamento de Enoque e de Elias para o céu era assunto bem conhecido, como também o relato de Moisés sobre a criação do homem. Segundo Josefo, era geralmente aceito no judaísmo que "as almas têm

vigor eterno". Às vezes, a esperança realmente brilhava, mas de modo fraco e breve. Jó acreditava que ele seria vindicado depois de destruída a sua pele, e que sem a sua carne veria a Deus (19.25-26, versão da Imprensa Bíblica Brasileira). Se a esperança da vida futura não está com certeza presente em Sl 71.20 e 73.23-26, a linguagem de Sl 16 a respeito do "caminho da vida" realmente se adapta a essa interpretação.

No NT. Três palavras são traduzidas por "vida": *bios*, *zōē*, e *psychē*. *Bios*, nas poucas ocasiões em que é usada, denota a vida como o estado presente da existência (Lc 8.14; 1 Tm 2.2; 2 Tm 2.4; 1 Pe 4.2; 1 Jo 2.16), bem como os recursos mediante os quais ela é mantida ("sustento" – Mc 12.44; Lc 21.4; "haveres" – Lc 8.43; 15.12; "bens" – Lc 15.30; "recursos" – 1 Jo 3.17).

Zōē, uma palavra freqüentemente usada, corresponde geralmente a *hayyîm* no AT, para denotar o estado de quem possui vitalidade, de quem está animado. O termo inclui todos os conceitos daquilo em que consiste a vida (Lc 12.15; At 8.33; 1 Pe 3.10) e, por isso, aparece constantemente na expressão "vida eterna" (Jo 3.15-16, 36; 4.14; Rm 6.23; 1 Tm 6.12).

Psychē geralmente equivale a *nepeš* no AT, como o princípio animador da vida (At 20.10) e, portanto, representa o "eu" do homem (cf. At 2.43; 3.23; Rm 13.1). *Psychē* pode especificar a vida que é atualmente vivida na terra (cf. Mt 10.28; 16.25) e a vida eterna no reino de Deus (Lc 21.19; Hb 10.39).

A Vida Presente. Jesus considerava a vida como algo sagrado que Deus confiou ao homem, e Ele mesmo viveu com consciência desse fato. Ele não veio para destruir a vida, mas, sim, para salvá-la (Lc 9.56) e dar a ela abundância transbordante (Jo 10.10). Repudiava a ansiedade excessiva pelo sustento da vida (Mt 6.25), visto que até mesmo as formas mais humildes de vida eram alvos da solicitude do Seu Pai (Mt 10.31; Lc 12.24). A vida verdadeira não consiste somente no alimento, mas na obediência à Palavra de Deus (Mt 4.4). Procurar colocar em segurança sua própria vida, negligenciando de modo egoísta suas dimensões espirituais, é acabar perdendo-a; ao passo que perdê-la por amor a Cristo é salvá-la (Mt 10.39; 16.25).

A Vida Eterna. O conceito da vida eterna está presente no ensino de Jesus (Mt 19.29; 25.46; cf. 18.8-9; 19-17, e paralelos), mas figura com mais destaque nos escritos joaninos, e significa mais do que a mera duração interminável. É uma vida de uma nova qualidade – a vida do tipo divino. É mais bem entendida em contraste com a morte, com aquilo que está perecendo (Jo 3.16; 5.24; 10.28). A vida à parte de Deus é a destruição ética da alma, a perda do destino verdadeiro do homem como filho de Deus. Mas a vida eterna, da qual Cristo é a concretização e o Doador, é a vida em comunhão com Deus que, pela sua natureza, transcende os limites do espaço e do tempo. João ressalta a apropriação dessa vida no presente. É algo que o crente *tem* (Jo 3.36; 6.47; 1 Jo 5.12-13, 16). Essa vida, comunicada por Cristo, é essencialmente divina (Jo 5.26; cf. 1.4), e a fé é a única condição subjetiva para que ela seja outorgada (Jo 3.36; 5.24; 6.40, 47).

Paulo, ao expressar o significado da salvação em Cristo em termos de vida, oferece a mesma explicação geral que João. Emprega a expressão "vida eterna" nove vezes. Cristo é ao mesmo tempo a fonte e o Mediador dessa vida (Rm 6.23) – de fato, há praticamente uma identificação entre Cristo e a vida (Gl 2.20; Fp 1.21; Cl 3.3-4). Às vezes Paulo usa o simples termo "vida" para designar todas as implicações da vida eterna (Rm 5.17; 2 Co 5.4; Fp 2.16).

Essa vida, porém, não é imposta a pessoa alguma; é necessário tomar posse dela (1 Tm 6.12, 19). É obtida pela fé (1 Tm 1.16), e as evidências internas e externas da sua possessão estão alistadas em Rm 6 e 2 Co 4 (cf. vv. 11, 16).

Expressões como "novidade de vida" (Rm 6.4), "novidade de Espírito" (Rm 7.6;

cf. Gl 5.25), "vida em Cristo Jesus" (Rm 6.23; 8.2; 2 Co 4.10-11; cf. 2 Tm 3.12) são nomes alternativos para a vida eterna.

A Vida Ressurreta. A vida eterna não é apenas uma possessão presente, mas também carrega a esperança de uma realização futura. A promessa de piedade é tanto para a vida agora quanto para a futura (1 Tm 4.8). Paulo destaca o aspecto futuro e o coordena com a imortalidade (Rm 2.7; cf. 2 Co 5.4; 2 Tm 1.10), enquanto a contrasta com a morte (Rm 6.23) e a corrupção (Gl 6.8). Cristo, sendo Ele mesmo "a ressurreição e a vida" (Jo 11.25), "não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho" (2 Tm 1.10). A esperança da vida para todo o sempre é, portanto, garantida nEle (2 Tm 1.1; Tt 1.2; 3.7). Cristo é a vida do crente, tanto no presente quanto no futuro (Cl 3.3-4; cf. Gl 2.20; Fp 1.21), e porque Ele vive, o crente também viverá (Jo 14.19). A esperança em Cristo não é somente para esta vida (1 Co 15.19), porque na Sua vinda, o tabernáculo terrestre no qual vivemos agora será trocado por uma habitação celestial (2 Co 5.1-2; 1 Co 15.42-43) "para que o mortal seja absorvido pela vida" (2 Co 5.4).

H. D. McDONALD

Veja também VIDA ETERNA; RESSURREIÇÃO DOS MORTOS.

Bibliografia. J. Calvino, *As Institutas da Religião Cristã*; J. G. Hoare, *Life in St. John's Gospel*; J. Orr, *ISBE*, III, 1888-90; A. R. Johnson, *The Validity of the Individual in the Thought of Ancient Israel*; H. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*; O. A. Piper, *IDB*, III, 124-30; R. Bultmann, *TDNT*, II, 832-75; E. E. Ellis, *NDB*; W. B. Walllis, *ZPEB*, III, 927-32; D. M. Johnson, *Human Life and Human Worth*; H. D. McDonald, *The Christian View of Man*.

VIDA ETERNA. Embora tenha sido previsto no AT, o conceito de vida eterna parece ser, em grande medida, uma revelação do NT. A tradução comum, "vida eterna", vem de *zōē* (vida) e *aiōnion* (eterna), expressão que se acha em todas as partes do NT, mas especialmente no Evangelho de João e em 1 João. *Zōē* aparece 134 vezes e em todos os casos é traduzida por "vida". A forma verbal *zāo* aparece 143 vezes e tem significado semelhante. *Aiōnion* aparece 78 vezes, sempre traduzida como "eterno" nas versões de Almeida.

Tanto o termo "eterno" quanto o termo "vida" são difíceis de definir, a não ser de modo descritivo. *Zōē* é usada com muitas nuanças de significado nas Escrituras, às vezes com significado pouco diferente de *bios*, que ocorre apenas onze vezes no NT, e que se refere somente à vida terrestre. *Zōē* é encontrada com os seguintes sentidos: (1) o princípio vital ou aquilo que deixa a pessoa fisicamente viva (Jo 10.11, 15, 17; 13.37); (2) o tempo da vida, a duração da vida humana — semelhante a *bios* (Hb 7.3; Tg 4.14); (3) a soma de todas as atividades das quais a vida se compõe (1 Co 6.3-4; 1 Tm 2.2; 4.8); (4) a felicidade ou o estado de gozo em relação à vida (1 Ts 3.8, forma verbal; cf. Jo 10.10); (5) como modo de existência, física ou espiritual, dado por Deus (At 17.25); (6) a vida espiritual ou eterna, um estado de regeneração ou renovação na santidade e comunhão com Deus (Jo 3.15-16, 36; 5.24; 6.47); (7) a vida que está em Cristo e em Deus — a própria vida divina (Jo 1.4; 1 Jo 1.1-2; 5.11).

Embora *zōē* às vezes seja usada sem adjetivo para denotar a vida eterna (1 Jo 5.12), em muitos casos *aiōnion* é usado para distinguir a vida eterna da vida física normal. O adjetivo *aiōnion* corresponde ao substantivo *aiōn*, que se refere à vida em geral, ou à era em que uma vida é vivida. A idéia da eternidade parece derivada do fato de a eternidade ser uma era futura cuja importância coloca na sombra todas as outras eras, sendo, portanto, a era preeminente. Por isso, a vida eterna, ou a vida da era, é

aquela que antegoza e garante a comunhão com Deus na eternidade, bem como a promessa de desfrutar daquela comunhão eterna já no presente.

As Escrituras descrevem a vida eterna, mas não a definem formalmente. João 17.3 oferece algo semelhante a uma descrição, quando Cristo declarou: "E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste". A vida eterna é descrita no seu aspecto experiencial de conhecer a Deus e de ter comunhão com Ele mediante Seu Filho, Jesus Cristo.

A vida eterna é contrastada nas Escrituras com a vida física comum. Quem tem a vida física sem a vida eterna é descrito assim: "morto nos delitos e pecados" (Ef 2.1). A falta de vida eterna é equiparada com o estado de perdição, de estar condenado ou perdido, em contraste com aqueles que têm a vida eterna, que são declarados salvos e que recebem a promessa de que nunca perecerão (Jo 3.15-16, 18, 36; 10.9).

Mesmo no caso dos eleitos, não se possui a vida eterna antes de ser exercer a fé em Cristo (Ef 2.1, 5). A vida eterna não deve ser confundida com a graça eficaz ou aquela concessão da graça que antecede a fé. Nem deve ser confundida com a presença do Espírito Santo ou de Jesus Cristo dentro em nós, embora essa presença acompanhe e manifeste a vida eterna. A vida eterna deve ser identificada com a regeneração e é recebida no novo nascimento. É mais o resultado do que a causa da salvação, mas relaciona-se com a conversão ou a manifestação da vida nova em Cristo.

A vida eterna é dada mediante a obra do Espírito Santo no momento em que a pessoa exerce a fé em Cristo. Como no caso da encarnação de Cristo, no entanto, a Trindade é relacionada com a transmissão da vida. Tiago 1.17-18 declara que o Pai gera os Seus filhos espirituais. A vida outorgada ao crente é identificada com a vida que há em Cristo (Jo 5.21; 2 Co 5.17; 1 Jo 5.12). Em outros trechos, está escrito que é o Espírito Santo quem regenera (Jo 3.3-7; Tt 3.5).

A transmissão da vida eterna é representada em três figuras de linguagem de grande destaque nas Escrituras. (1) A regeneração é descrita primeiramente como um novo nascimento, ser "nascido de Deus" (Jo 1.13), ou "nascido de novo" (Jo 3.3). A concessão da vida eterna, portanto, cria, entre o crente e Deus, um relacionamento como o de pai e filho. (2) A vida nova em Cristo é descrita como uma ressurreição espiritual. O crente não só é "ressuscitado juntamente com Cristo" (Cl 3.1), como também é "ressurreto dentre os mortos" (Rm 6.13). Cristo previu esse fato na Sua profecia: "Vem a hora, e já chegou, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem, viverão" (João 5.25). (3) A concessão da nova vida é comparada ao ato da criação. Assim como Adão tornou-se uma alma vivente pelo sopro de Deus, também o crente torna-se uma nova criação (2 Co 5.17). Quem possui a vida eterna é declarado "criado em Cristo Jesus para boas obras" (Ef 2.10). O conceito de uma nova criação não somente subentende a posse da vida eterna, como também envolve uma nova natureza correspondente a essa vida: "as coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas" (2 Co 5.17).

J. F. WALVOORD

Veja também VIDA; SALVAÇÃO; REGENERAÇÃO; NOVA CRIAÇÃO, NOVA CRIATURA; HOMEM VELHO E NOVO.

Bibliografia. "Life" e "Eternal Life" em *HDB*, *Unger's Bible Dictionary*; J. J. Reeve, *ISBE*, III, 1888-90; L. Berkhof, *Systematic Theology*; L. S. Chafer, *Systematic Theology*, IV, 24-26, 389-400-401; VII, 142, 227; A. H. Strong, *Systematic Theology*; J. F. Walvoord, *The Holy Spirit*.

VIDA FUTURA. O testemunho das Escrituras pode ser citado para apoiar aquilo que deve ser chamado uma esperança universal — a de que o homem sobreviverá à sua própria morte.

O conceito veterotestamentário de Sheol, embora seja apresentado como uma experiência inerte e espectral (Jó 10.21-22; Sl 143.3), também é descrito em termos relacionados à consciência e o reconhecimento (Is 14.12). As trasladações para o céu de Enoque (Gn 5.24; cf. Hb 11.5) e Elias (2 Rs 2.11) oferecem mais credibilidade àquelas passagens que sugerem a esperança da ressurreição (Sl 16.8-11; 17.15; Is 26.19; Dn 12.2; etc.).

A vida e os ensinos de Jesus apresentam essa esperança como uma realidade. A transfiguração (Mc 9.2-13), a promessa ao ladrão à beira da morte (Lc 23.43) e a ressurreição confirmam que Deus é "dos vivos" (Mt 22.32). Ao homem é prometida uma vida eterna futura se ele "tem o Filho" (1 Jo 5.12), que agora está preparando um lugar para nós na casa do Seu Pai (Jo 14.2-4).

Paulo e Hebreus representam tal vida como um estado de relação mais sublime e feliz (2 Co 5.8; Fp 1.23; 1 Ts 4.13; etc.; Hb 11.13-16; 12.23).

Estudos científicos recentes de fenômenos em pessoas perto da morte apóiam o conceito de que a consciência do homem continua a existir e a passar por algumas experiências em comum depois da morte.

S. E. McCLELLAND

Veja também VIDA ETERNA; CÉU; INFERNO.

Bibliografia. P. Badham, *Christian Beliefs About Life After Death*; J. Hick, *Death and Eternal Life*; R. A. Moody, *Vida Após Vida*.

VINGADOR DE SANGUE. A lei do AT, que proibia a vingança pessoal, exigia a exata equivalência entre o crime e o castigo. A pena de morte pelo assassínio era aplicada pelo devido processo jurídico, mas uma praxe mais antiga da vingança da família não desaparecera, e tinha de ser regulada. O "vingador do sangue", cujo direito de vingar seu parente próximo é tomado como certo, é mencionado somente nas passagens que oferecem cidades de refúgio para se opor à possibilidade de uma vendeta ilimitada (Nm 35.9-28; Dt 19.1-13; Js 20.1-9). Em caso de assassínio premeditado, e mesmo assim somente depois de um processo público, o vingador tinha o direito de cobrar uma vida por uma vida. "Vingador" traduz *gō'ēl*, derivado de *gā'al*, "redimir", usado para o parente próximo que toma sobre si as necessidades do seu parente.

J. A. MOTYER

Veja também DIREITO CIVIL E JUSTIÇA NOS TEMPOS BÍBLICOS.

VINGANÇA. Na história bíblica primitiva, Caim tinha certeza de que a vingança o perseguiria (Gn 4.14); os cidadãos pagãos de Malta pensavam a mesma coisa a respeito de Paulo (At 28.4), assim como pensaria a maior parte do mundo grego, para o qual Nêmesis ou o destino teriam garantido que a iniqüidade seria devidamente castigada.

No pensamento judaico-cristão, essa vingança impessoal é vista como o ato deliberado de Deus: "Ó SENHOR, Deus das vinganças, ó Deus das vinganças... Exalta-te, ó juiz da terra... até quando exultarão os perversos?" (Sl 94.1-3). Assim pensava também Jeremias, que era tão sensível: "Ó SENHOR dos Exércitos, justo Juiz, que provas o mais íntimo do coração, veja eu a tua vingança sobre eles; pois a ti revelei a minha causa" (Jr 11.20). Em Dt 32.35, 43, Deus é louvado especificamente porque a

Ele pertence a vingança e a retribuição, "porque o SENHOR vingará o sangue dos seus servos, tomará vingança dos seus adversários". Assim também Jesus: "Não fará Deus justiça aos seus escolhidos...? Digo-vos que depressa lhes fará justiça" (Lc 18.7-8; literalmente: "fazer vingança"). Em todas as partes das Escrituras, um último "dia da vingança" é previsto, associado com a vingança do povo de Deus, com a retribuição, a recompensa, a "ira e furor" (Mq 5.15), a garantia de que os culpados não serão inocentados (Na 1.3), a retribuição do mal (Rm 12.19) e o castigo (2 Ts 1.8-9).

Essas palavras e expressões explicativas iluminam uma idéia complexa. (1) A vingança pode incluir a ira e o furor (Pv 6.34), o espírito vindicativo, o ódio e a reação passional por causa do mal sofrido. Esta é a *vingança*, que exige uma represália que "satisfaça", que esgote as emoções na violência ou na dissimulação. (2) Mas "tomar vingança" fica mais próximo de vingar, ou cumprir um dever para com a pessoa lesada numa manifestação de lealdade ou afeição; procura vindicar um amigo, irmão ou colega por danos infligidos ou desonras sofridas. Até esse ponto, a vingança pode ser abnegada, altruísta e até mesmo sacrificial, o reconhecimento de um vínculo moral. Os piedosos esperam e oram por essa vindicação ou recompensa divina, quando será demonstrado que sua causa era justa e vitoriosa; por isso, o dia da vingança é, para alguns, um dia de consolo (Is 61.12).

(3) Envolverá, no entanto, o castigo dos malfeitores, a represália — "fazei-lhe a ela (à Babilônia) o que ela fez" (Jr 50.15) — e o troco. Assim é a retribuição, ou a *retaliação*, que devolve o mal sobre a cabeça do malfeitor. (4) Na vingança de Deus, esta não é mera expressão da antipatia pessoal nem de rancor, nenhum vestígio de desforra; pelo contrário, é a reação da santidade positiva, da justiça ativa, assegurando a ordem moral do mundo e vindicando a verdade, a justiça e a bondade, contra tudo quanto é corrupto, falso e mau. "Vingança" provavelmente já não é o termo apropriado para denotar essa justiça divina, porque as palavras mudam suas nuanças ao correr do tempo.

Entre os homens, a vingança pessoal instintiva visa o descarregar da raiva, a autodefesa e a dissuasão. Geralmente irrestrita nas sociedades primitivas, foi limitada pela antiga *lex talionis* (como nos códigos legais de Hamurabi e de Moisés) à represália igual ou proporcional — *somente* "olho por olho", onde anteriormente uma afronta poderia ser vingada pela morte.

Mas o ensino cristão proibiu inteiramente a vingança; a reação cristã às injúrias é virar a outra face e vencer o mal com o bem. Os incentivos a esse repúdio total da vingança particular são: (1) são proibidos os sentimentos de ira, ódio e malícia (Sermão da Montanha); não se permite nenhum ato de descarga emocional; (2) a retaliação não muda a situação, só produz um círculo vicioso, onde um dano provoca outros danos; (3) o exemplo supremo de Cristo (Lc 9.51-56; 19.41; 23.34); (4) nossa dependência, como pecadores, do amor de Deus que perdoa — somente os misericordiosos obtêm misericórdia, somente os que perdoam são perdoados (Mt 5.7; 6.14-15).

Mesmo assim, a proteção e a vindicação de pessoas oprimidas, por amor a elas e pela indignação contra o mal, permanecem como um dever cristão. Estas coisas são implementadas sempre que possível mediante o sistema judicial da comunidade que, como agência da vingança de Deus (Rm 13.1-4; 1 Pe 2.13-14), ajuda a garantir a imparcialidade, a eqüidade, o castigo sem malícia, o exame das circunstâncias, do motivo e dos antecedentes do malfeitor. É melhor deixar a derradeira vindicação da ordem moral do mundo em mãos mais competentes (Rm 12.19; 1 Ts 4.6).

Mediante tais distinções cuidadosas, o cristianismo, com efeito, evita toda a vingança pessoal, sem destruir por sentimentalismo a base moral da ordem social.

R. E. O. WHITE

VIOLÊNCIA. "A terra estava corrompida à vista de Deus, e cheia de violência." Este é o motivo citado em Gn 6.11 para o dilúvio punitivo. Repetidas vezes, a acusação volta a ocorrer no AT: a cidade está cheia da violência (Ez 7.23), os príncipes cometem violência (Ez 45.9) e os homens de violência impõem a sua vontade à sociedade. Os ricos, pela violência, tomam posse das casas e dos campos dos empobrecidos, "porque o poder está nas suas mãos", e assim se tornam "cheios de violência" (Mq 2.1-2; 6.12), ao passo que nas grandes casas estão entesourados os bens tomados pela violência (Am 3.10). Ec 5.8 expressa a visão realista do honesto observador da sociedade: "Se vires em alguma província opressão de pobres, e o roubo em lugar do direito e da justiça, não te maravilhes... porque quem está alto tem acima de si outro mais alto que o explora". A violência freqüentemente toma despojos e, em muitos casos, vai de mãos dadas com o engano, como método duplo de roubo. Hc 2.8 estende o pensamento de modo relevante, com sua advertência contra aqueles que se tornam culpados do sangue dos homens, que praticam "violência contra a terra, contra a cidade, e contra todos os seus moradores". Está escrito que a alma do Senhor abomina aquele que ama a violência (Sl 11.5); que o servo do Senhor não cometerá nenhuma violência (Is 53.9; cf. 42.2); finalmente, no tempo determinado por Deus, a violência será totalmente removida da terra (Is 60.18). No início do NT, quando é anunciado o reino divino, os soldados armados das forças de ocupação são advertidos: "Não arranquem dinheiro com ameaças nem violência" (Lc 3.14).

As Escrituras, portanto, são coerentes em identificar a violência com o exercício impiedoso do poder, mediante ações que envolvem força física ou intimidação ilícita que resultam em perda, danos ou coerção para os desprotegidos. É tido como certo que a violência será condenada por ser maligna e retrógrada, além de ser irracional e injusta.

A violência, no entanto, também pode ser racional e justa — *e.g.*, quando faz vigorar a lei de modo devidamente autorizado, imparcial e controlado, para limitar a violência ilícita como a que surge nos motins e na coerção benévola dos dementes. A sociedade nem sempre pode aguardar o consentimento de todos para obter a ordem: "As paixões dos homens precisam ser refreadas pelo medo até que possam ser disciplinadas pelo amor". É falsa, no entanto, a equiparação entre a violência de agentes de justiça e controle, socialmente autorizados, e a violência do indivíduo antisocial e das celas de terroristas anarquistas.

Um refinamento da violência é expressado na chantagem moral, na coerção das ameaças, na manipulação de temores imaginários, ou no ostracismo social; e de modo mais sutil, ainda, no dogmatismo intelectual, na lavagem cerebral, na retenção de informações, nos pronunciamentos ditatoriais acompanhados por ameaças (a chamada "violência de princípio"), bem como toda a proibição da liberdade do pensamento, fala, expressão e persuasão.

A violência pode ser defendida (1) psicologicamente, como a única forma de protesto disponível aos inarticulados, àqueles que não foram treinados para formas mais intelectuais da auto-expressão e persuasão; (2) sociologicamente, como a única arma ao alcance dos não privilegiados, a única via de protesto aberta aos grupos políticos sob a opressão da ditadura ou sufocados pelas maiorias democráticas insensíveis. Pode ser defendida (3) moralmente, como necessidade de qualquer movimento progressista, a fim de asseverar sua independência dos padrões convencionais, definir sua posição distintiva e eliminar o apoio dos tíbios. Dessa maneira, o cristianismo primitivo acolhia bem a confrontação com o paganismo e rejeitava os meios-termos; optava pela perseguição, preferindo-a à tolerância dentro dos termos concedidos pelo Estado. No decorrer do tempo, a própria igreja passou a adotar a inquisição, a tortura física e a perseguição "para salvar as almas incrédulas";

e, mais tarde ainda, impôs exigências intelectuais ainda mais severas sobre os fiéis (a assunção corpórea de Maria, a infalibilidade papal) em oposição "violenta" aos ensinos racionais da ciência e aos "meios-termos razoáveis" do modernismo.

A violência sempre esteve presente na sociedade, na aplicação das leis e na guerra, e talvez sempre continue assim, até que toda a humanidade venha a ter as mesmas convicções morais. Os moralistas cristãos, portanto, farão distinção entre as origens, motivos e alvos da violência antes de condenar todas as ações violentas por questões de superioridade acadêmica, gosto cultural ou medo. Os cristãos sentirão simpatia (mas sem aprovação) pela violência que expressa a frustração pessoal dos físico ou mentalmente defeituosos, mas continuarão insistindo que, para uma criatura racional e moral como o homem, a violência sempre será subnormal. Para a sociedade, a violência sempre gerará insegurança, nunca chegará à verdade, à justiça ou ao equilíbrio, mas sempre provocará contra violência sem fim.

A sabedoria cristã condenará a exploração da violência para o entretenimento e rejeitará a alegação de que o teatro e a literatura podem "refletir a sociedade" sem incorrerem na responsabilidade de retratarem o intolerável como "normal", rebaixando, assim, os padrões sociais. Acima de tudo, o cristão precisa condenar a manipulação da paixão frustrada e invejosa das turbas promovida pelo ativista intelectual para seus próprios fins egoístas ou políticos.

R. E. O. WHITE

Bibliografia. G. Sorel, *Reflections on Violence*; J. Ellul, *Violence: Reflections from a Christian Perspective*; M. Hengel, *Victory over Violence*; T. Merton, *Faith and Violence*.

VIRTUDE, VIRTUDES. O conceito da excelência moral enche as Escrituras, assim como o universo, porque está arraigado no ser do Deus Eterno. O homem, como a criação de Deus, era inicialmente bom, e essa bondade foi deliberadamente incutida nele pelo Criador (Gn 1.27). O drama da história é marcado indelevelmente por esse fator e pela queda do homem, mediante a qual a perfeição moral foi perdida. Apesar disso, a perfeição continua sendo uma exigência da lei de Deus (Lv 20.26; Mt 5.28). O predicamento humano, portanto, é que a *imago* busca a perfeição, anseia e clama por ela, mas ao homem, no seu estado caído, é negada a realização (Rm 7). Somente o ato salvífico de Deus em Cristo soluciona o dilema. Somente por meio da obra completa de Jesus, o Deus-homem, é que a justiça de Deus pode ser atingida pelo homem. Agostinho, sobrecarregado de problemas, levantou a Palavra para ler: "Revesti-vos do Senhor Jesus Cristo" (Rm 13.14). A graça santificadora renova o crente à imagem de Deus, e o fiel experimenta a excelência moral do Senhor que o chamou das trevas para a luz (1 Pe 2.9; Cl 3.10; Ef 4.17). Através de Deus "nos têm sido doadas todas as coisas que conduzem à vida e à piedade, pelo conhecimento completo daquele que nos chamou para a sua própria vida e virtude" (perfeição moral; 2 Pe 1.3).

O conceito clássico pagão da virtude (*aretē*) e a sua realização difere radicalmente do conceito bíblico. Para Platão, havia quatro virtudes inerentes: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. Aristóteles aumentou o número, e ensinava que essas virtudes eram aprendidas. O estoicismo, comum nos tempos do NT, concordava com a lista platônica. Todas as listas omitiam a "benevolência", que é fundamental na moralidade cristã. À medida que a erudição clássica entrava na igreja, líderes como Ambrósio de Milão adaptavam o conceito platônico da virtude ao sistema cristão. Durante a Idade Média as quatro virtudes "naturais" foram combinadas com as virtudes "teológicas" (a fé, a esperança e o amor) e foram chamadas as sete virtudes cardinais.

A teologia cristã insiste universalmente que a virtude veio de cima e que não é o produto do esforço humano. Na prática comum, no entanto, uma doutrina diluída da graça permitiu que um sistema de obras poluísse tanto a doutrina da justificação quanto a da santificação, e a virtude veio a ser vista como o resultado do esforço humano. De modo contrário a semelhante desvio, o NT declara que a perfeição moral não é inerente, não tem a felicidade como seu alvo primário, e não justifica a si mesma. Pelo contrário, o caráter cristão é a obra do Espírito Santo na vida do crente à medida que a Palavra de Deus é aplicada e os meios da graça são empregados. O perigo de antropocentralizar a experiência cristã e assim colocar o prazer e a satisfação pessoal acima da excelência moral oferecida a Deus pela Sua glória está presente em todas as eras.

O uso bíblico de *aretē* oferece a amplitude do conceito. Geralmente, essa palavra é traduzida por "virtude" em português, mas versões inglesas também empregam "excelência", "atos maravilhosos" e "bondade" (Fp 4.8; 1 Pe 2.9; 2 Pe 1.3, 5). Os tradutores têm sido ajudados pelo uso na LXX de *aretē* para traduzir *hôd* ("esplendor, majestade, vigor") em Hc 3.3; Zc 6.13; e *t^{e}hillâ* ("louvor, adoração, ações de graças") em Is 42.12; 43.21; 63.7. A combinação entre idéias que comumente são mantidas separadas na sociedade ocidental lança luz sobre a questão. A perfeição de Deus une a excelência, o esplendor e o poder, e produz louvor, adoração e ações de graças. O "divino poder" dá "vida e piedade" pelo "conhecimento completo daquele que nos chamou para a sua própria glória e virtude" (2 Pe 1.3).

O NT oferece várias listas de qualidades que podem ser chamadas virtudes (1 Co 13; Gl 5.22-23; Fp 4.8; Cl 3.12-16). Estas são mais pessoais do que uma "regra do lar" (Ef 5.21-6.9) ou uma "regra comunitária" (1 Tm 2.1-15; 5.1-21; 6.1-12). Jonathan Edwards, em *Charity and Its Fruits* ("A Caridade e os Seus Frutos") escreve que "toda a virtude que é salvífica e distingue os cristãos verdadeiros de outras pessoas é resumida no amor cristão". Essa virtude é prática, marcada pela santidade interior e pela caridade exterior (Ef 2.8-10). A Bíblia não fala a respeito da virtude como progresso moral ou como um adorno para o homem irregenerado, mas somente como algo concomitante à regeneração, para a glória e o serviço de Deus.

W. N. KERR

Veja também VIRTUDES CARDINAIS, AS SETE.

Bibliografia. E. Brunner, *The Divine Imperative*; A. B. Bruce, *The Moral Order of the Word*; K. E. Kirk, *The Vision of God*; C. S. Lewis, *The Abolition of Man*; J. Stalker, *The Seven Cardinal Virtues*; J. G. Machen, *The Christian View of Man*.

VIRTUDES CARDINAIS, AS SETE. As sete virtudes cardinais conforme enunciadas pela igreja medieval são: a fé, a esperança, o amor, a justiça, a prudência, a temperança e a perseverança. São "cardinais" porque de todas as demais virtudes cristãs dependem (*cardo*) de uma ou de outra delas.

Essas virtudes são de dois tipos. As três primeiras são chamadas "teológicas" e representam a tríade paulina em 1 Co 13.13 (cf. 1 Ts 1.3; Gl 5.5-6; Cl 1.4-5). As outras quatro são virtudes "naturais" (ou "morais") e acham sua origem no pensamento filosófico da Grécia antiga. Essa classificação quátrupla da virtude correspondia, segundo Platão, à constituição natural da alma. A prudência correspondia ao intelecto, a temperança, ao sentimento, e a perseverança, à vontade. A justiça era uma virtude social e regulava as demais.

Compreende-se que a moralidade pagã não poderia achar um lugar dentro do cristianismo sem primeiramente passar por uma transformação radical. Esse processo

começa de modo sério com Agostinho, que reinterpretou as virtudes do ponto de vista cristão e as reorientou em direção a um objeto novo — a devoção a Deus. As três virtudes teológicas são colocadas lado a lado com as demais, como uma representação da disposição interior na qual as virtudes externas têm a sua origem. Sendo assim, à medida em que as idéias morais do passado são paulatinamente batizadas no cristianismo, tornam-se novas criações nesse processo. Embora os escolásticos voltem a Aristóteles como uma fonte de especulação moral, o produto final é sempre Aristóteles lido à luz de Agostinho.

Assim como as virtudes naturais, as virtudes teológicas também podem ser atribuídas a uma base psicológica. A fé relaciona-se com o intelecto, a esperança com o desejo, e o amor com a vontade. Dessa maneira, a virtude é aquela excelência moral na qual o homem inteiro (tanto na disposição interior quanto no ato exterior) orienta-se corretamente em direção ao seu Criador.

R. H. MOUNCE

Veja também VIRTUDE, VIRTUDES.

Bibliografia. *HERE*, XI, 430-32; K. E. Kirk, *Some Principles of Moral Theology*; J. Stalker, *The Seven Cardinal Virtues*.

VISÃO BEATÍFICA. Na teologia católica romana, a visão beatífica (*visio Dei*) refere-se ao conhecimento direto e intuitivo do Deus triúno que as almas aperfeiçoadas desfrutarão por meio do seu intelecto; trata-se da realização final da vida cristã, em que verão a Deus como Ele é em Si. Muitos dos pais mais antigos da igreja — Inácio, Teófilo e especialmente Agostinho — já interpretavam dessa maneira os textos bíblicos numerosos que falam em "ver" e "conhecer" a Deus. Embora a Escritura ensine com clareza que Deus habita em luz inacessível e que o homem não pode "vê-lO nessa vida, vários textos do NT (Mt 5.8; 1 Co 13.12; Hb 12.14; 1 Jo 3.2, 6; Ap 22.4) foram entendidos no sentido de ensinarem um conhecimento e visão qualitativamente diferentes de Deus na eternidade.

Os teólogos medievais, especialmente Tomás de Aquino e outros, fortemente influenciados pela filosofia aristotélica, definiam a visão de Deus como uma intuição ou percepção direta da Sua própria existência (*essentia*), como um ato eterno do intelecto (embora os agostinianos como Boaventura e Duns Scotus continuassem a enfatizar o papel do amor e da vontade), e como algo totalmente sobrenatural no seu caráter, que requeria um meio (*medium*) especial, conhecido como a "luz da glória" (*lumen gloriae*). Passaram, então, a discutir o acesso do homem àquela visão nesta vida, e a possibilidade de Cristo ter retido essa visão durante todos os Seus dias na terra; mas todos insistiram, de modo contrário a Ireneu e ao papa João XXII, que o homem podia desfrutar daquela visão imediatamente depois da morte, e não somente depois da sua ressurreição. Os teólogos protestantes rejeitaram a maior parte dessa idéia por ser um conceito demasiadamente estreito e filosófico da eterna bem-aventurança do homem, mas sem abandonarem inteiramente o termo e seus problemas teológicos afins. Em anos mais recentes, os estudiosos católicos romanos e protestantes têm interpretado a linguagem bíblica de "ver a Deus face a face" de forma muito mais ampla, em termos de viver com eterna felicidade na presença imediata de Deus.

J. VAN ENGEN

Bibliografia. K. E. Kirk, *The Vision of God*; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*; *DTC*, VII, 2351-94; *LTK*, I, 583-91; *NCE*, II, 186-93.

VITÓRIA. A idéia cristã de vitória baseia-se na declaração de Jesus de que Ele venceu o mundo (Jo 16.33). A palavra "mundo" nesse contexto deve ser entendida como tudo no mundo que é hostil à vontade de Deus. Aquele que é mais forte veio e desarmou essas forças hostis (Lc 11.22), e o resultado é que o cristão já não precisa temê-las.

Essa vitória é descrita de duas maneiras em 1 João. Declara-se ali que os crentes vencem (1) o maligno (2.13-14), bem como aqueles em que respira o espírito do anticristo (4.4), e (2) o mundo (5.4-5). Nesse último sentido, os "vencedores" demonstram que são genuínos mediante a sua atitude para com Jesus como o Filho de Deus, ressaltando, assim, que a vitória moral está inseparavelmente ligada com a pureza da doutrina.

O crente deve usar o bem como um meio para vencer o mal (Rm 12.21), e sua atitude para com as suas circunstâncias deve ser a de mais que vencedor (Rm 8.37). No Apocalipse, os que suportam as perseguições e resistem aos falsos mestres são descritos como "vencedores" (2.7, 11, 17, 26; 3.5, 12, 21), e as promessas do futuro estão reservadas somente para eles (21.7). A figura central do livro, o Cordeiro morto, porém reinante, representa o mesmo paradoxo. Como Leão da Tribo de Judá, Ele prevalece para abrir o livro (5.5) e, como o Cordeiro, finalmente vencerá todos os Seus inimigos (17.14). Este poder para vencer contrasta com o poder temporário dado à besta. (13.7).

D. GUTHRIE

Veja também PIEDADE.

VITRINGA, CAMPEGIUS (1659-1722). Estudioso bíblico da Igreja Reformada Holandesa. Nasceu em Leeuwarden, na Frísia (atual Holanda), e foi filho do escrivão do Supremo Concílio da Frísia. Aprendeu grego e hebraico ainda na juventude, e estudou filosofia e teologia nas universidades de Franecker (1675-78) e Leiden (1678-79). Pouco depois, tornou-se catedrático de línguas orientais em Franecker. Recusou cargos de maiores destaque e atração financeira em Leiden e Utrecht a fim de permanecer em Franecker, ensinando teologia e história sacra, até à sua morte.

Teologicamente, as opiniões de Vitringa eram coerentes com a ortodoxia da pós-Reforma; tinha um alto conceito da Bíblia e da sua inspiração, e sustinha a doutrina da predestinação total. Seu trabalho de maior importância era o de exegeta. Sua obra de maior destaque foi o comentário sobre Isaías. Começou, também, uma obra sobre Zacarias, mas morreu quando somente tinha escrito a introdução e o comentário até Zc 4.6. Completou, porém, um comentário sobre o Apocalipse, *Anakrisis Apocalypseos Ioannis Apostoli* (1705), no qual combinou as interpretações recapitulacionista e milenista, e empregou a profecia na polêmica contra a Igreja Católica Romana. Essa obra exerceu ampla influência ao tornar o milenismo (classificado como heresia pelas Confissões de Augsburgo e Helvética) uma idéia popular entre os grupos pietistas alemães. As preleções de Vitringa em latim sobre as parábolas com figuras históricas foram publicadas em holandês com o título *Verklaeringe van de evangelische parabolen* (1715).

A obra mais importante de Vitringa depois do comentário de Isaías foi *De synagoga vetere libri tres* (1696), publicada em inglês como *The Synagogue and the Church* ("A Sinagoga e a Igreja"). Essa obra foi um volume que saneou as deficiências de uma controvertida obra anterior, *Archisynagogus observationibus novis illustratus* (1685), que procurava fazer ligação entre as funções dos oficiais eclesiásticos primitivos e a sinagoga judaica.

Dois dos filhos de Vitringa também foram autores de obras teológicas. Horácio,

que morreu aos dezenove anos de idade, escreveu *Animadversiones ad Johannem Vorstium de Hebraismis Novi Testamenti.* Campegius Filho, que em 1715 tornou-se catedrático de teologia em Franecker, escreveu *Epitome theologiae naturalis* e *Dissertationes sacrae.*

B. L. SHELLEY

VOCAÇÃO. Derivada do latim *voco*, "eu chamo", a palavra é usada para descrever o chamado de Deus ao Seu povo, tanto individual quanto coletivamente.

No AT, Deus é visto chamando os indivíduos para tarefas especiais de obediência e liderança; Abraão, Moisés, Samuel, Davi e Jeremias são exemplos diferentes dessa atividade. Ele também chamou Israel como nação para entrar numa aliança com Ele no Sinai, e quando, na sua maldade, a nação desviou-se dos Seus caminhos, Deus constantemente a chamava para voltar a Ele. Era esse o refrão freqüente da mensagem dos profetas.

Jesus chamava as pessoas a segui-lO como discípulos. Para algumas, isto importava em deixar tudo quanto tinham a fim de participarem do Seu grupo, ao passo que outras eram deixadas para continuarem a testificar dEle no lugar em que estavam (*e.g.*, Lc 8.39; Jo 9.13ss.; cf. Mc 1.17, 20; 2.14).

O ensino das epístolas no NT está de acordo com isso por sustentar que o chamado que os cristãos recebem para seguirem a Cristo tem uma dimensão moral. O cristão deve ser semelhante a Jesus, e crescer na Sua semelhança (1 Pe 1.16; 2 Co 3.18; 1 Jo 3.2-3). Paulo, portanto, ressalta que o cristão é chamado para ser um santo (Rm 1.7; 1 Co 1.2) e que também participa de uma vocação santa (2 Tm 1.9). Boa parte das epístolas ocupa-se com as implicações e práticas éticas dessa exigência. Por se entender que o cristão está numa peregrinação para o céu, os escritores do NT também a chamam de uma vocação "soberana" (gr. *lit.* "para cima"; Fp 3.14) e "celestial" (Hb 3.1; não fica claro se esse adjetivo indica que essa vocação tem o céu como sua origem ou seu destino; é possível que o original seja deliberadamente ambíguo).

Os cristãos também são encorajados a verem suas ocupações diárias, por mais subalternas que sejam, como a vocação de Deus para eles neste mundo. Dessa maneira, a carreira da pessoa é uma questão que sempre deve ser considerada em espírito de oração: "onde Deus deseja que *eu* fique, e o que Ele deseja que *eu* faça?" Uma oração antiga da igreja ocidental pede a favor de "todo o Teu povo fiel; que cada um, na sua vocação e no seu ministério, sirva a Ti em santidade e verdade para a glória do Teu Nome".

Finalmente, no sentido mais restrito e técnico, a palavra tem sido usada para referir-se ao chamado de Deus para a obra do ministério cristão nos seus vários aspectos, inclusive a vida "religiosa" do monge ou da freira. Todos esses usos da palavra "vocação" desafiam cada cristão a passar em revista a sua vida à luz da Palavra de Deus e segundo o impulso do Seu Espírito, para ter a certeza de que ele está no lugar escolhido por Deus, fazendo a obra por Ele determinada.

D. H. WHEATON

Veja também CHAMADA, CHAMAMENTO.

VOLUNTARISMO. Tem sua origem na palavra latina *voluntas*, que significa "vontade"; é um nome geral para uma variedade de posições filosóficas que têm em comum a sua ênfase na vontade. Em contraste com a corrente racionalista e intelectualista que domina o pensamento ocidental e remonta até Platão ou antes dele, o voluntarismo

assevera ousadamente a superioridade ou a importância do exercício da vontade em relação às deliberações da razão. O voluntarismo é expressado na obra de David Hume, que argumentou que o conflito tradicional entre a razão e a vontade, existente desde Platão, era rigorosamente impossível; a razão é capaz de selecionar somente meios para certos fins, mas não os próprios fins. Somente a vontade pode escolher os fins afirmando-os, e a razão deve ser a "escrava" da vontade ajudando a alcançar aqueles fins escolhidos. Nietzsche e Schopenhauer colocavam a vontade no centro das suas filosofias. Para Nietzsche, a realidade humana é um cenário de forças conflitantes, da vontade de cada indivíduo para deter o poder com a única força motora que leva cada um de nós a se asservar acima dos outros, quer de modo aberto, quer de modo sutil. Schopenhauer entendia que a vontade é uma força cega que permeia todas as coisas viventes, compelindo-as a se esforçarem para sobreviverem e se reproduzirem. A grande ênfase que Schopenhauer dava à vontade é evidenciada pelo título da sua obra principal: *O Mundo como Vontade e Idéia.*

Na teologia e na filosofia religiosa, o voluntarismo é relevante em vários contextos. Alguns alegam que a lógica e as leis da razão estão em vigor simplesmente porque Deus assim determina; Deus poderia asseverar a Sua vontade e alterá-las se assim resolvesse. Essa posição, sustentada por Pedro Damien (Idade Média) e outros, foi debatida por Descartes, e recebeu a oposição sólida do evangélico contemporâneo Gordon Clark na sua obra *Reason, Religion, and Revelation* ("Razão, Religião e Revelação"). Outros voluntaristas sustentam que não precisamos ter fundamentos racionais para a fé religiosa, mas que podemos, justificavelmente, asseverar a nossa vontade para assumir um compromisso religioso, conceito este que é chamado de fideísmo. Semelhante doutrina, nas suas várias formas, já teve uma história longa no pensamento cristão, e é expressada por Pascal, Kierkegaard, William James e por muitos evangélicos contemporâneos de tendências pietistas.

O voluntarismo teológico no tocante à ética é geralmente chamado a teoria da "vontade divina" ou do "mandamento divino". Esse conceito é sustentado por Guilherme de Occam, Carl F. H. Henry, Emil Brunner e muitos outros, e já na antiguidade recebeu críticas de Platão. Os voluntaristas teológicos argumentam que o mero fato de Deus asseverar um mandamento no sentido de praticar ou deixar de praticar uma ação ou tipo de ação torna-o certo ou errado. Os voluntaristas teológicos na ética negam explicitamente que Deus ordene ações porque são boas, e acreditam que tal conceito comprometeria a soberania de Deus ao deixá-lO sujeito a um padrão moral independente. Os críticos desse conceito, dentro e fora da comunidade cristã, argumentam que isso faz com que a ética passe a ser arbitrária. Sugerem que se o conceito fosse verdadeiro, Deus, por um mero ato da Sua vontade, poderia tornar uma ação má em ação boa ou obrigatória. A maioria dos éticos cristãos sente inquietude com relação ao voluntarismo ético, e tem procurado fundamentos racionais para a ética.

D. B. FLETCHER

Bibliografia. V. J. Bourke, *Will in Western Thought*; É. Gilson, *Reason and Religion in the Middle Ages*; D. Hume, *Treatise on Human Nature*; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*; W. James, *The Will to Believe*; S. Kierkegaard, *Purity of Heart*; G. R. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims*; A. Schopenhauer, *The Will to Live*; R. Taylor, "Voluntarism", *Encyclopedia of Philosophy*; P. Helm, ed., *Divine Commands and Morality.*

VON HÜGEL, FRIEDRICH (1852-1925). Filósofo e escritor católico romano. Filho de um casamento austríaco-escocês, morou na Inglaterra a partir de 1867 e herdou o título

de Barão do Santo Império Romano. Multilingüista e estudioso da Bíblia e da patrística, lamentava o fato de sua igreja na era moderna ter se afastado da cultura intelectual e do rico treinamento mental, e a sua relutância em combater os problemas contemporâneos (opinião que era compartilhada pelo seu amigo George Tyrrell, e posteriormente por Teilhard de Chardin). Admirava grandemente Agostinho, escreveu um estudo definitivo sobre Catarina de Gênova (1908), e referia-se freqüentemente à santidade que havia na Idade Média. Seguia Tomás de Aquino, procurando interpretar a fé tradicional segundo "aqueles elementos que parecem ser os melhores e os mais permanentes na filosofia, na erudição e na ciência dos tempos posteriores e mais recentes", política que foi desenvolvida em *Essays and Addresses* ("Ensaios e Preleções" — 1921) e *The Reality of God* ("A Realidade de Deus" — 1931).

Esse leigo muito dotado foi um líder do movimento modernista dentro da sua igreja, para o qual contribuiu generosamente com seu dinheiro, sua erudição e seus conselhos. As autoridades eclesiásticas que não gostavam das suas tendências reconheciam que sua preocupação com a ciência e a filosofia contemporâneas aprofundava sua vida devocional. Ministrava por correspondência a pessoas em altas posições conforme demonstram suas *Selected Letters* ("Cartas Selecionadas" — 1928), e é lembrado principalmente como um sábio conselheiro de almas. O homem para quem Deus era, ao mesmo tempo, "outro" e perto, reconheceu sua dependência quase infantil de Deus, através das palavras gravadas na sua lápide: "Quem mais tenho no céu, senão a Ti?"

J. D. DOUGLAS

Veja também CATOLICISMO LIBERAL; TYRRELL, GEORGE.

Bibliografia. L. V. Lester-Garland, *The Religious Philosophy of Baron F. von Hügel*; B. Holland, ed., *Selected Letters of B. von Hügel, 1896-1924;* L. F. Barmann, ed., *The Letters of Baron F. von Hügel and N. K. Smith*; M. D. Petre, *Von Hugel and Tyrrell*; M. de la Bedoyère, *The Life of Baron von Hügel.*

VONTADE. As Escrituras manifestam mais interesse pela vontade de Deus do que pela vontade do homem. Esta última não é tratada de modo analítico, assim como "coração" e outros termos psicológicos não recebem tal tratamento. A matéria, porém, merece consideração. A noção de "inclinação" é expressada no AT por *'ābâ*, quase sempre na forma negativa, ao passo que as outras palavras importantes que representam "vontade", *rāson* e *hāpēs*, enfatizam o elemento do beneplácito. No NT os verbos principais são *thelō e boulomai*, que significam "desejar" ou "querer", de acordo com as exigências do contexto. O substantivo *thelēma* é usado principalmente com referência a Deus. "Decisão" ou "plano" é o sentido da palavra *boulē*, raramente usada (Lc 24.51; At 5.38). "Ter vontade" ou "determinar" no sentido de chegar a uma decisão às vezes é expressado por *krinō* (1 Co 5.3). Entre as passagens mais notáveis nas quais *thelēma* é usado com referência ao homem, há Ef 2.3, onde a palavra tem o significado de "desejo", e 2 Pe 1.21, onde denota um ato da vontade.

De importância suprema é Lc 22.42, a declaração da submissão de Jesus à vontade do Pai, no Getsêmani. Aqui se acha o padrão para o crente render-se, deixando a sua vontade pela de Deus. Mas isto não importa na adoção de uma atitude de passividade tal que possa ser sugerida pelo lema: "Deixe tudo... Deus fará". Significa, pelo contrário, a resolução do indivíduo no sentido de cooperar ativamente com o propósito revelado de Deus para ele. O poder da carne é tão grande que, até mesmo no cristão, o desejo de praticar a vontade de Deus pode ser imobilizado em grande parte (Rm 7.15ss.). É necessária a ajuda do Espírito Santo (Rm 8.4). A dependência

ininterrupta do Espírito resulta no fortalecimento da vontade de tal maneira que o cumprimento das exigências divinas torna-se mais constante.

A tendência atual da psicologia é deixar a noção da vontade como uma faculdade, afirmando que é uma expressão da totalidade do ego, da personalidade. A vida normal inclui a capacidade de tomar decisões, e a pessoa é responsável pela sua escolha. Aquela escolha que empresta uma relevância maior a todas as demais é a decisão por Cristo.

E. F. HARRISON

Veja também LIBERDADE, LIVRE ARBÍTRIO E DETERMINISMO; VONTADE DE DEUS; HOMEM, DOUTRINA DO.

Bibliografia. D. Müller, *NDITNT*, IV, 781ss.; G. Schrenk, *TDNT*, I, 629ss.; III, 44ss.

VONTADE DE DEUS. A Escritura menciona freqüentemente a "vontade" de Deus. Várias palavras são usadas para expor essa idéia. No AT, elas são principalmente *hāpēs*, *rāsôn*, e *'ābâ*; no NT, são *thelō/thelēma*, *boulomai/boulē*, e *eudokia*, com os significados de determinar, querer, desejar, favorecer, gostar de, ter prazer em, aconselhar. Ef 1.5, 9, 11 é um trecho onde as três palavras gregas principais são usadas. Na introdução às suas epístolas, Paulo freqüentemente atribui seu chamado para ser apóstolo à vontade de Deus (1 e 2 Co 1.1; Ef 1.1; Cl 1.1; 2 Tm 1.1), e a expressão é usada em numerosos outros lugares para indicar a vontade de Deus como o fundamento definitivo de todas as coisas. Posto que a Escritura é primariamente a história do propósito redentor de Deus, a maioria das alusões à vontade divina se referem a esse propósito, mas há ocasiões em que a vontade de Deus é retratada como a causa original de todo o mundo criado (*e.g.*, Ap 4.11).

É necessário fazer distinções dentro da vontade de Deus. Pode-se dizer, pois, que a vontade de Deus é tanto necessária quanto livre. É necessária do ponto de vista dEle mesmo; é livre no tocante à criação. Dizer que a vontade de Deus é necessária significa dizer que Ele deve agir de modo coerente com Sua própria natureza. Há algumas coisas que Ele deseja necessariamente e outras que Ele não pode fazer (2 Tm 2.13; Hb 6.18; Tg 1.13; 1 Sm 15.29; Nm 23.19). A vontade de Deus não é arbitrária, embora o teólogo medieval Duns Scotus tenha declarado o contrário. Scotus sustentava que Deus pode salvar mediante um simples ato da vontade, sem a satisfação pelo pecado mediante a expiação. Visto que o Deus soberano tem liberdade e poder absolutos, pode fazer tudo quanto deseja. Até mesmo a ordem moral, Duns Scotus declarou, é baseada num decreto que poderia ter sido alterado. Esse conceito foi uma ameaça contra o retrato bíblico de Deus, o alicerce da moralidade cristã e outras doutrinas; por isso, teve que ser combatido na igreja. Herman Bavinck apresenta a posição bíblica: "A vontade de Deus é idêntica à Sua existência, Sua sabedoria, Sua bondade e todos os Seus atributos. E é por essa razão que o coração e a mente do homem podem descansar nessa vontade, porque é a vontade, não da sina cega, nem da sorte imprevisível, nem da energia obscura da natureza, mas de um Deus onipotente e de um Pai misericordioso" (*The Doctrine of God* — "A Doutrina de Deus", 235).

A vontade de Deus é livre em relação à criação. Ele não foi obrigado a criar o mundo; negar esse fato é resvalar para o panteísmo. A criação, a preservação e a salvação são atos livres de Deus. Pode-se dizer que, embora Deus tivesse que reagir contra o pecado — por causa da Sua natureza santa — não era obrigado a salvar. A redenção, que culminou com a vinda de Jesus Cristo, Seu sofrimento e Sua morte, são

atos de Deus que estão fundamentados na livre graça.

A vontade de Deus também pode ser decretada e preceptiva, ou oculta e revelada. A vontade de Deus decretada ou oculta, às vezes chamada a Sua vontade secreta, é aquele atributo de Deus mediante o qual Ele determina o que Ele fará; é conhecida somente por Ele. Sua vontade preceptiva, ou revelada, é aquele atributo pelo qual Ele nos fala o que fazer. Essa vontade nos é revelada nas Escrituras; assim, é correto dizer que a lei de Deus é uma expressão da Sua santa vontade. Dt 29.29 refere-se a essa distinção dentro da vontade de Deus; Sl 115.3; Dn 4.17, 25, 32, 35; Rm 9.18-19; 11.33-34; Ef 1.5, 9, 11 referem-se à Sua vontade secreta; e Mt 7.21; 12.50; Jo 4.34; 7.17; Rm 12.2; 10.8; Dt 30.14 referem-se à Sua vontade revelada.

Outra distinção, mais duvidosa, dentro da única vontade de Deus, tem sido chamada Sua vontade antecedente e subseqüente, ou conseqüente. Alguns, seguindo o mesmo padrão de raciocínio, têm feito uma distinção entre a vontade deliberada, circunstancial e final de Deus. Desde Tertuliano até hoje, há aqueles que favorecem essa distinção porque acreditam que Deus oferece graça salvífica suficiente para a totalidade da humanidade; então, depois da decisão pessoal da criatura, Deus ajusta a Sua vontade àquela decisão e determina que salvará aqueles que crêem, condenará aqueles que não crêem, e determina as demais coisas que fará de acordo com as circunstâncias. No caso de infortúnios, raciocina-se que a vontade antecedente, ou deliberada, de Deus não os inclui, mas, por causa da entrada do pecado no mundo é incluída dentro da Sua vontade circunstancial. Deus é Deus, e por isso Ele alcançará Seu propósito final; e assim será cumprida Sua vontade final ou conseqüente.

Essa distinção parece inadequada para muitos, porque compromete o retrato bíblico do Deus Onipotente que tem controle completo do mundo, e da humanidade cuja vontade só teria uma liberdade contingente. Embora essa posição reconheça a realidade amedrontadora do mal que vai contra o propósito de Deus, e que Deus permite certas coisas sem desejá-las, deixa de perceber que a vontade de Deus é mais do que mera "boa vontade" e que seu significado mais comum na Escritura é Seu "beneplácito" (*eudokia*) que é soberanamente eficaz, imutável e idêntico à própria existência de Deus.

O que foi dito acima talvez sugira que a vontade de Deus é a razão da existência do pecado no mundo, e que, portanto, pode-se dizer que Ele é seu autor, enquanto a Escritura sustenta que o pecado é a própria antítese da Sua natureza santa. Diante dessa dificuldade, alguns alegam que Deus tem somente a presciência do mal futuro, mas que isso não tem a mínima relação com a Sua vontade. Outros, com Escrituras tais como At 2.23 e 4.28 em mente, sentiram-se constrangidos a confessar que, de alguma maneira, até mesmo a iniqüidade deve estar incluída dentro da vontade permissiva de Deus. Ele é o Senhor, até mesmo de um mundo em rebelião contra Ele, e Ele cumprirá o Seu propósito.

> Lembrai-vos disto, e tende ânimo,
> tomai-o a sério, ó prevaricadores.
> Lembrai-vos das coisas passadas da antigüidade;
> Que eu sou Deus e não há outro,
> eu sou Deus, e não há outro semelhante a mim;
> que desde o princípio anuncio o que há de acontecer,
> e desde a antigüidade as coisas que ainda não sucederam;
> que digo: O meu conselho permanecerá de pé,
> farei toda a minha vontade,
> que chamo a ave de rapina desde o oriente,
> e de uma terra longínqua o homem do meu conselho.
> Eu o disse, eu também o cumprirei;
> tomei este propósito, também o executarei.
> (Is 46.8-11)

Embora haja muita coisa obscura no assunto em pauta, e a Escritura afirme que ninguém pode sondar as profundezas do conselho de Deus (Jó 9.10; 38; Rm 11.33), o ensino a respeito da importância de praticar a vontade de Deus, e a exposição da Sua vontade preceptiva, são claros como cristal. Os filhos de Deus são chamados à obediência. Ter fé, mediante a qual a pessoa é aceita por Deus (Hb 11.6; Rm 3.24-28; Gl 2.16), significa confiar na promessa divina da salvação em Cristo e obedecer; a regra para o discipulado é "crer e obedecer". Aquilo que deve ser obedecido é a vontade de Deus expressada na Sua lei. A lei de Deus é exposta de várias maneiras nas Escrituras: os Dez Mandamentos; as Bem-Aventuranças e outros ensinos de Jesus; resumos dados por Cristo (*e.g.*, Mc 12.30-31), por Paulo (*e.g.*, Rm 13.8-10) e João (1 Jo 4.7-21); outras passagens exortativas (*e.g.*, Rm 12; Tg 1.22-2.26; 1 Pedro); e o novo mandamento que Jesus deu aos Seus discípulos antes da Sua morte (Jo 15.12, 14).

Embora o dever cristão seja revelado com clareza, a capacidade humana é prejudicada pelo pecado, de modo que a obediência, na melhor das hipóteses, é imperfeita, e a pessoa é forçada a lançar mão da misericórdia de Deus. Mediante o Espírito Santo, porém, à medida que os crentes amadurecem na fé, têm um desejo cada vez maior de prestar obediência, e são capacitados a fazerem algum pequeno avanço nesta vida. Assim, chegam a conformar-se, mesmo que levemente, à imagem de Cristo, cuja grande alegria era cumprir a vontade do Pai.

Na transição da doutrina para o viver cristão na Epístola aos Romanos, o apóstolo conclama os cristãos, pela misericórdia de Deus, a se apresentarem "por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. E não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus" (Rm 12.1-2).

M. E. OSTERHAVEN

Bibliografia. L. Berkhof, *Systematic Theology*; O. Jager, *What Does God Want, Anyway?*

VOTO. Um voto significa uma obrigação ou promessa voluntária feita a Deus. Geralmente é feita com a condição de que favores especiais sejam recebidos de Deus. Freqüentemente, faz-se um voto a Deus durante uma enfermidade ou outros tipos de aflições. Deve, então, ser cumprido depois de a calamidade ter chegado ao fim ou o desejo ter sido outorgado (Gn 28.20-22; Nm 21.2; 1 Sm 1.11; 2 Sm 15.8). As condições de voto são as seguintes: (1) uma consciência de inteira dependência da vontade de Deus e da obrigatoriedade da gratidão; (2) que seja algo lícito em si; (3) que seja algo aceitável a Deus; (4) que seja algo que contribua para a edificação espiritual daquele que faz o voto.

Quem pode fazer semelhante voto? (1) A pessoa que toma sobre si o voto deve ser competente, ou seja, deve ter inteligência suficiente. Uma criança ou uma pessoa de mente desequilibrada não pode fazer um voto. (2) O voto só pode ser assumido após a devida deliberação. Sendo um ato de adoração, não deve ser feito precipitadamente. (3) Deve ser voluntário e feito com alegria.

O voto é lícito? Sobre essa questão, há pouca ou nenhuma diversidade de opinião. O fato de o voto ser lícito aparece nas seguintes considerações. Primeiro: na natureza do voto, por ser uma promessa feita a Deus. Pode ser uma expressão de gratidão por algum favor já outorgado, ou uma promessa no sentido de manifestar gratidão por algumas bênçãos desejadas, caso Deus ache por bem outorgá-las. Jacó prometeu que se Deus o levasse de volta à casa do seu pai, consagraria ao SENHOR um dízimo de tudo quanto possuía. Várias partes da Bíblia, especialmente os Salmos, abundam de

tais votos a Deus (Sl 65.1; 76.11). São expressões de gratidão a Deus. Em segundo lugar, o voto é lícito porque a Bíblia contém muitos exemplos e muitas injunções à sua fiel observância. Isso é prova suficiente de que, em determinadas ocasiões, os votos são agradáveis aos olhos de Deus (Dt 12.6; Ec 5.4; Gn 28.20). Terceiro: o fato de o voto ser lícito também é evidenciado pela aliança batismal, pois ela tem a natureza de um voto. Um elemento votivo também está claramente implícito na celebração da ceia do Senhor. Nos dois sacramentos, há uma consagração a Cristo e um voto de fidelidade a Ele. A mesma verdade se aplica à aliança do casamento, porque as promessas feitas ali não são meras promessas entre duas partes humanas, mas também um juramento e um voto feito diante de Deus.

Os votos nunca devem ser feitos precipitadamente. Este princípio foi enfatizado pelo exemplo de Jefté e postulado claramente em Pv 20.25.

W. MASSELINK

Bibliografia. C. Hodge, *Systematic Theology*, III (sobre o terceiro mandamento); R. de Vaux, *Ancient Israel*; J. Pederson, *Israel: Its Life and Culture*, IV, 265ss., 324ss.

WALTHER, CARL FERDINAND WILHELM (1811-1887). Clérigo e teólogo luterano. Nasceu em Langenschursdorf na Saxônia, onde seu pai servia como pastor local. Walther, ainda jovem, resolveu que havia "nascido para nada mais senão para a música". Mas seu pai tinha outros planos para ele, e em 1829 entrou na Universidade de Leipzig para estudar teologia. Durante esse peródo de estudante, Walther experimentou dúvidas sérias a respeito da sua salvação, e recebeu ajuda de Martin Stephan, o pregador popular, embora errático, da Igreja de São João, perto de Dresden. Depois da sua formatura em 1833, Walther passou quatro anos como tutor particular. Em 1837, foi ordenado pastor em Bräunsdorf, mas ficou frustrado com a atmosfera indiferente e racionalista da igreja estatal da Saxônia. Como conseqüência, em 1838 uniu-se a um grupo de aproximadamente setecentos luteranos que emigraram para os Estados Unidos sob a liderança de Martin Stephan.

A maior parte desse grupo acabou se estabelecendo no Condado de Perry, no estado de Missouri. Pouco depois de chegarem, o fanatismo de Stephan causou sua expulsão da comunidade, e Walther foi seu sucessor como líder espiritual. Sob sua orientação, várias igrejas foram construídas, inclusive duas em Dresden e Johannesburg, onde serviu como pastor. Com alguns outros, Walther também fundou, em dezembro de 1839, um seminário num barracão feito de toras, que foi transferido para St. Louis em 1850, onde recebeu o nome de Seminário Teológico Concórdia. Antes da morte de Walther, Concórdia já se tornara o maior seminário teológico protestante nos Estados Unidos.

Em 1841, Walther mudou para St. Louis, onde serviu como pastor da congregação "Trinity" e como catedrático de teologia no Seminário de Concórdia. Em associação com o seminário, Walther também estabeleceu a Casa Publicadora Concórdia. Em 1844, fundou uma publicação quinzenal, *Der Lutheraner* [em alemão], como a voz de um luteranismo confessional rigoroso. A publicação tornou-se ponto de reagrupamento para luteranos de convicções semelhantes, e logo levou à organização do Sínodo da Igreja Luterana Evangélica Alemã em Missouri, Ohio e outros estados, conhecido familiarmente como o Sínodo de Missouri. Walther serviu como seu presidente de 1847 a 1850, e 1864 a 1878. Quando o Sínodo de Missouri se reuniu com vários outros sínodos do centro-oeste em 1872, ele se tornou o primeiro presidente da organização expandida, a Conferência Sinodal Luterana Evangélica da América do Norte, o maior agrupamento de luteranos nos Estados Unidos. Como autor prolífico, organizador e líder magistral, Walther destacou-se como o clérigo luterano mais influente do século XIX.

R. L. TROUTMAN

638 - Walther, Carl Ferdinand Wilhelm

Veja também TRADIÇÃO LUTERANA, A.

Bibliografia. A. R. Suelflow, ed., *Selected Writings of C. F. W. Walther*, 6 vols.; L. W. Spitz, *The Life of Dr. C. F. W. Walther*; C. S. Meyer, ed., *Letters of C. F. W. Walther.*

WARFIELD, BENJAMIN BRECKINRIDGE (1851-1921). O último dos grandes teólogos conservadores que defenderam a ortodoxia calvinista na cátedra de teologia no Seminário de Princeton. Depois de ser educado na Faculdade de Princeton e no Seminário de Princeton, Warfield viajou pela Europa e ensinou NT no Seminário do Oeste em Allegheny, na Pensilvânia. Foi sucessor de Archibald Alexander Hodge como catedrático de teologia didática e polêmica em Princeton, em 1887. Warfield escreveu um vasto número de artigos, recensões literárias e monografias para a imprensa popular e revistas eruditas. Sua erudição era precisa, abrangente e bem fundamentada na literatura científica. Foi um dos grandes teólogos acadêmicos na passagem do século, e sua obra permanece viva hoje entre os protestantes teologicamente conservadores que compartilham especificamente das suas atitudes para com as Escrituras.

Como seus antecessores em Princeton, Archibald Alexander e os Hodge, Warfield era um calvinista rigoroso. Escreveu numerosos estudos sobre Calvino, sobre a teologia agostiniana e sobre a Confissão de Fé de Westminster, tanto para iluminar a história teológica como para defender as posições assim iluminadas. Colocou seu calvinismo contra as marés do liberalismo, que considerava falho por subverter a atividade de Deus na salvação e a autoridade divina na revelação. Foi encorajado pelo zelo espiritual dos fundamentalistas, mas achava que estavam sacrificando ricos recursos teológicos, deixando-se levar para o anti-intelectualismo. Era especialmente antagônico contra os defensores da experiência religiosa revelacional, quer fosse a piedade racionalista de Albrecht Ritschl e A. C. McGiffert, o perfeccionismo da "Vida Mais Sublime" e do movimento de Keswick, ou a insistência nos dons espirituais especiais do pentecostalismo moderno. Para ele, tais movimentos substituíam a plenitude das Escrituras pela religiosidade subjetiva. Warfield foi se isolando cada vez mais nos seus últimos anos. Tinha em comum com os modernistas um compromisso com a pesquisa teológica erudita, mas rejeitava as suas conclusões. Compartilhava com os fundamentalistas um compromisso com a fé sobrenatural, mas questionava-lhes os métodos.

Warfield é mais conhecido hoje pelos seus métodos esmeradamente cuidadosos na defesa da inerrância da Bíblia. Em 1881, juntamente com A. A. Hodge, escreveu um ensaio famoso: "Inspiração", que desenvolveu uma reafirmação cuidadosamente elaborada da fé protestante tradicional na plena infalibilidade e veracidade da Escritura. Em ensaios posteriores e vistas panorâmicas sem conta, Warfield esforçou-se para esclarecer o testemunho que a Bíblia dá acerca da sua própria inspiração e para fazer oposição àqueles que subestimavam a autoridade infalível da Escritura. Esse trabalho acerca da Bíblia fez de Warfield um orientador importante para os conservadores evangélicos no século XX, até mesmo para aqueles que não compartilham do seu calvinismo (ele nunca hesitou na sua rejeição das pretensões do "livre arbítrio"), da sua escatologia (considerava o pré-milenismo e o dispensacionalismo como aberrações), nem das suas opiniões científicas (acreditava que o evolucionismo poderia ser conciliado com a inerrância dos primeiros capítulos de Gênesis).

M. A. NOLL

Veja também TEOLOGIA DA ANTIGA PRINCETON; HODGE, ARCHIBALD ALEXANDER; HODGE,

CHARLES.

Bibliografia. *The Works of Benjamin B. Warfield*, 10 vols.; J. E. Meeter, ed., *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2 vols.; J. E. Meeter e R. Nicole, *A Bibliography of Benjamin Breckinridge Warfield 1851-1921;* M. A. Noll, ed., *The Princeton Theology 1812-1921;* J. H. Gerstner, "Warfield's Case for Biblical Inerrancy", em *God's Inerrant Word*, ed. J. W. Montgomery.

WARNECK, GUSTAV ADOLF (1834-1910). Missiólogo protestante alemão. Treinado na Escola Francke e na Universidade de Halle, Warneck entrou no pastorado em 1862. Por passar seu tempo livre estudando teoria e prática missionárias, logo foi atraído para um cargo administrativo na Sociedade Missionária Renana em Barmen. Problemas com a saúde exigiram uma volta ao trabalho paroquial em 1875, e aceitou um pastorado na aldeia de Rothenschirmbach na Saxônia, que lhe deixava tempo para continuar empenhando-se nos estudos. Em 1874 fundou a *Allgemeine Missionszeitschrift* ("Revista Geral das Missões"), a revista missiológica principal da Alemanha, e em 1879 começou a patrocinar conferências missionárias anuais que reuniam pastores e leigos. Em 1885 ajudou a formar a Comissão das Missões Protestantes Alemãs para promover a cooperação entre as várias sociedades e serviu como seu secretário de 1885 a 1901. Ao aposentar-se do ministério, recebeu uma cadeira emérita de Missões em Halle. Suas obras incluem: *Modern Missions and Culture: Their Mutual Relations* ("Missões Modernas e Cultura: seu Relacionamento Mútuo", 1879), *Outline of a History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Times* (Esboço da História das Missões Protestantes desde a Reforma até o Presente, 1882) e *Evangelical Mission Doctrine* ("Doutrina Missionária Evangélica", 1892-1903), que não foi traduzida para o inglês. Contribuiu para a popularização das missões entre os líderes eclesiásticos e os leigos igualmente, e para o fomento da cooperação nos esforços missionários no estrangeiro.

Teologicamente, Warneck era conservador e fortemente influenciado pelo pensamento pietista. Entendia que o cristianismo era a "vida" que penetrava em todas as "ordens da vida". Através do novo nascimento em Cristo, um princípio vital flui para todos os aspectos da existência humana. Dividia a realidade em duas esferas: o domínio da natureza e do espírito. Fazem parte dessa última esfera as questões acerca de Cristo, da salvação, da igreja e do reino de Deus; à primeira esfera pertencem as questões da natureza, da história, do homem e do mundo. Na natureza ocorre o crescimento orgânico de um povo (*Volk*) que tem singularidade e caráter. A obra missionária eficaz envolve a penetração de um povo com o evangelho e o estabelecimento de uma igreja que reflete seu caráter e desenvolvimento orgânico. A formação de tais *Volkskirchen* (igrejas do povo) deve levar à cristianização de nações inteiras e à vitória final do cristianismo sobre o paganismo. A igreja firma-se na Palavra de Deus, e deve, portanto, incorporar-se nas vidas dos povos para que o mundo possa ser conquistado. Ao contrário da missiologia anglo-saxônica que enfatizava a conversão individual, Warneck entendia que a implantação das igrejas era crucial, porque o objeto das missões é "todas as nações" como nações. Devem ser cristianizadas nas suas estruturas orgânicas mediante um processo gradual em que os renascidos desempenham o papel de liderança. Quando forem estabelecidas igrejas nacionais, com auto-sustento e liderança total, a levedura do cristianismo se espalhará pela nação inteira até que todos sejam ganhos para Cristo e ocorra a segunda vinda.

R. V. PIERARD

Veja também MISSIOLOGIA.

Bibliografia. H. Kasdorf, "Gustav Warnecks Missiologisches Erbe" (Diss., Fuller Theological Seminary); J. C. Hoekendijk, *Kirch un Volk in der deutschen Missionswissenschaft*; M. Schlunk, "Gustav Warneck", *IRM*, 23:395-404; *SHERK*, XII, 273-74; R. V. Pierard, *NIDCC*, 1030.

WATSON, RICHARD (1781-1833). Teólogo wesleyano antigo e secretário de missões. Nasceu em Barton-upon-Hunter, no Condado de Lincolnshire, e converteu-se com a pregação de William Dodwell. Watson pregou seu primeiro sermão um dia após completar quinze anos de idade. O estilo espontâneo de sua pregação fê-lo muito querido nas congregações, e em 1796 tornou-se pregador metodista itinerante. Gostava de desempenhar o papel de advogado do diabo nas questões doutrinárias, a fim de aguçar sua capacidade nos debates e aprofundar seu entendimento da ortodoxia wesleyana. Porém essa atuação foi mal entendida e Watson foi indiciado por heterodoxia e acusado de ser ariano. Pediu demissão como pregador itinerante na primavera de 1801, e foi admitido na Nova Conexão Metodista em 1803. Nomeado Secretário da Conferência da Nova Conexão, continuou exercendo o cargo até que uma doença respiratória crônica levou-o a demitir-se em 1809.

Em 1810 aceitou uma nomeação, e em 1811 voltou a ser Secretário da Conferência. Cooperou com Jabez Bunting para derrotar no Parlamento um projeto de lei que reduziria radicalmente a liberdade dos ministros a não ser aqueles que eram "substanciais", *i.e.*, ricos, financeira e politicamente. Como Secretário das Missões Wesleyanas Inglesas, deu apoio firme à abolição da escravidão.

O compromisso teológico de Watson com a ortodoxia wesleyana e com a posição arminiana lançou-o contra a doutrina da predestinação e da eleição especial: "Nosso Senhor Jesus Cristo morreu de tal maneira por todos os homens que tornou a salvação acessível a todos os homens". Um argumento importante nas suas *Theological Institutes* ("Institutas Teológicas", 1823) era que Cristo morreu por todos os homens, e que Sua morte era a favor daqueles que obtêm a salvação bem como a favor daqueles que rejeitam a Cristo pelas "suas próprias vontades que se opõem" e, portanto, deixam de obter a salvação.

As *Institutes* de Watson tiveram tal importância como o primeiro tratado sistemático dos temas teológicos do pensamento de Wesley que foram impostas como um livro-texto fundamental nos cursos das Escolas de Estudos da Igreja Episcopal Metodista e da Igreja Episcopal Metodista do Sul, desde a década de 1870 até o começo do novo século. A ortodoxia teológica de Watson, bem como seu ativismo social, destacam-se como uma influência significativa no pensamento wesleyano britânico e norte-americano.

P. A. MICKEY

Veja também TRADIÇÃO WESLEYANA, A; METODISMO; ARMINIANISMO.

Bibliografia. Watson, *Anecdotes of the Life of Richard Watson; The Works of the Reverend Richard Watson in Thirteen Volumes; The History of American Methodism*, II.

WATSON, THOMAS (? – c. 1686). Ministro e escritor puritano. Educado em "Emmanuel College", Universidade de Cambridge (que C. H. Spurgeon chamava "a nutriz dos gigantes da teologia evangélica"), era conhecido ali como um estudante muito diligente. Em 1646 tornou-se reitor da Igreja de Santo Estêvão, em Walbrook, Londres, onde combinava considerável erudição com pregação popular. Um bispo anglicano que o ouviu ali certa vez pediu uma cópia da oração que Watson proferira e não pode

acreditar quando foi informado que não fora preparada previamente. Seu pastorado na Igreja de Santo Estêvão terminou com a sua expulsão em decorrência do Ato de Uniformidade de 1662. Foi um evento irônico, porque Watson continuara sendo monarquista durante a República de Cromwell e seu filho passara algum tempo na cadeia por causa disso e fora ativo na restauração da monarquia em 1660.

Durante vários anos, ministrou secretamente até que o relaxamento da legislação repressiva permitiu que os não-conformistas dirigissem os cultos públicos nas suas próprias salas de reuniões, em uma das quais Watson foi, por algum tempo, co-pastor com Stephen Charnock. Os pormenores da vida de Watson são geralmente esparsos; parece que se aposentou no condado de Essex em cerca de 1680. Escritor prolífico, é lembrado principalmente pelo seu *Body of Practical Divinity* ("Compêndio de Teologia Prática"), publicado postumamente em 1692. Essa obra, composta de 176 sermões, ainda era altamente estimada especialmente entre o povo comum no século XIX, provavelmente por causa da sua apresentação lúcida e sucinta da matéria. Spurgeon, embora discordasse de Watson na questão do batismo infantil, descreve sua obra como "um conjunto oportuno de sã doutrina, experiência que sonda o coração e sabedoria prática".

J. D. DOUGLAS

WATTS, ISAQUE (1674-1748). Hinógrafo inglês. Nasceu em Southampton e foi educado na famosa academia não-conformista de Stoke Newington. Ministrou numa igreja em Londres (1699-1712), e durante aquele período escreveu *Horae Lyricae* (1706), um livro de poesia religiosa que garantiu sua inclusão na *História das Vidas dos Poetas*, de Johnson. Seus hinos apareceram pela primeira vez em *Hymns and Spiritual Songs* ("Hinos e Cânticos Espirituais" — 1707) e passaram por numerosas edições durante a sua vida. Foi um pioneiro da literatura para as crianças. Seus *Divine Songs Attempted in Easy Language for the Use of Children* ("Cânticos Divinos em Linguagem Fácil para o Uso das Crianças" — 1715) tinha a intenção de ser "um suprimento constante para as mentes das crianças, que... algumas vezes possa fazer os pensamentos delas voltarem-se para o divino e despertar a meditação juvenil".

Em *The Psalms of David Imitated in the NT* ("Os Salmos de Davi Imitados no NT" — 1719) procurou fazer de Davi um cristão. Essa obra inclui "Ó Deus, Eterno Ajudador" (do Sl 90), hino que ainda é usado em grandes ocasiões nacionais, e "Cristo Jesus há de Reinar" (Sl 72). Entre seus outros hinos há "Ao contemplar a Tua cruz", que Matthew Arnold classificou como o hino mais sublime na língua inglesa.

Embora a Universidade de Edimburgo lhe tenha dado um doutorado em teologia como homenagem (1728), Watts era um calvinista não muito convicto, não se sentindo satisfeito com as doutrinas da depravação total e da reprovação. Alguns viam tendências arianas nas suas obras publicadas. Numa conferência em 1719, votou juntamente com a minoria que não queria impor a aceitação da doutrina da Trindade sobre os ministros independentes. Não acreditava que era necessária para a salvação. Em várias obras teológicas, procurava sanear a brecha entre o arianismo e a ortodoxia.

Em algumas opiniões expostas também por outros, inclusive Henry More, argumentava que a alma humana de Cristo tinha sido criada antes da criação do mundo, e unida com o princípio divino na Deidade conhecido como a Sofia ou o Logos, e que a personalidade do Espírito Santo era metafórica mais do que literal.

Foi noticiado que Watts tornou-se unitário nos seus anos finais, mas nunca houve provas disso. O certo é que muitas das suas composições têm uma qualidade austera veterotestamentária, notavelmente na sua contemplação da glória de Deus na natureza

bem como na Sua revelação em Cristo.

Watts, que rompeu a proibição severa contra o uso de hinos nas igrejas não-conformistas, também publicou obras sobre filosofia, astronomia e assuntos sociais. Seus manuais educacionais, notavelmente *Catechisms* ("Catecismos", 1730) e *Scripture History* ("História Bíblica", 1732), ainda eram usados muitos anos depois da sua morte. *Collected Works* ("Obras Completas") foi publicado em 1810.

J. D. DOUGLAS

Bibliografia. A. P. Davis, *Isaac Watts*; S. L. Bishop, *Isaac Watt's Hymns and Spiritual Songs (1707): A Publishing History and a Bibliography.*

WESLEY, JOÃO (1703-1791). A principal figura do reavivamento evangélico do século XVIII e o fundador do metodismo. Wesley nasceu em Epworth, Inglaterra, filho de Samuel e Susana Wesley, um entre dezenove irmãos. Embora seus avôs paternos e maternos tenham se destacado como não-conformistas puritanos, seus pais voltaram para a Igreja da Inglaterra, onde seu pai, durante a maior parte do seu ministério, foi sustentado pelas paróquias de Epworth (1697-1735) e Wroot (1725-35). Wesley passou os primeiros anos da sua vida sob a orientação cuidadosa da sua notável mãe, que esforçou-se para instilar nele um senso de piedade vital que levasse a uma devoção sincera a Deus.

Sua Vida. Wesley foi educado em Charterhouse, uma escola para meninos e moços em Londres, e depois em Christ Church, Universidade de Oxford, onde se bacharelou em 1724 e completou seu mestrado em 1727. Embora fosse um sério estudante de lógica e religião, não passou por uma conversão "religiosa" senão em 1725. Foi, então, confrontado com aquilo que deveria fazer com o restante da sua vida. Resolveu (sob influência da sua mãe, de um amigo religioso e da leitura de Jeremy Taylor e Tomás de Kempis) fazer da religião o "empreendimento da sua vida". Foi ordenado diácono (1725), eleito para uma cadeira de pesquisas em "Lincoln College", Universidade de Oxford (1726), e serviu como coadjutor do seu pai em Wroot (1727-29). Voltou, então, para Oxford e tornou-se líder de um pequeno grupo de estudantes organizado anteriormente pelo seu irmão mais novo, Charles. Essa associação, cognominada o "Clube Santo", mais tarde passaria a ser chamada "metodista" por causa do método de estudo da Bíblia prescrito e da sua abnegação que incluía muitas obras de caridade. Durante esse período (1729-35), tanto João como Charles foram influenciados pelo místico William Law, que se recusara a prestar juramento de fidelidade ao rei como chefe da igreja nacional. Embora Wesley confessasse que naquele tempo não entendia a justificação pela fé (procurava, pelo contrário, a justificação segundo a sua própria retidão pelas obras), foi durante esse período que formulou seus conceitos da perfeição cristã — a marca específica do metodismo.

Em 1735 (o Diário de Wesley começa a essa altura e continua até pouco antes da sua morte), Wesley foi para a Geórgia como missionário aos índios norte-americanos. Embora não conseguisse contatos com os índios, serviu como sacerdote aos colonos na Geórgia, sob o governo do General James Oglethorpe. Durante uma tempestade na travessia do oceano, Wesley ficou profundamente impressionado com um grupo de morávios a bordo do navio. A fé que tinham diante do risco da morte (o medo de morrer acompanhara Wesley constantemente durante a sua juventude) predispôs Wesley à fé evangélica dos morávios. Depois de uma experiência desastrosa na Geórgia, voltou para a Inglaterra (1738), e ficou conhecendo o morávio Pedro Böhler, que o exortou a confiar somente em Cristo para sua salvação. A conversão que anteriormente fora

apenas "religiosa" passou, então, a ser uma conversão "evangélica". Numa reunião de um grupo morávio na Rua Aldersgate (em 24 de maio de 1738), ao escutar uma leitura tirada do prefácio de Lutero ao seu comentário de Romanos, Wesley sentiu seu "coração aquecido de modo estranho". Embora os estudiosos discordem entre si quanto à natureza exata dessa experiência, nada dentro de Wesley ficou sem ser tocado pela fé que acabara de receber. Depois de uma viagem rápida para a Alemanha para visitar a povoação morávia de Herrnhut, voltou para a Inglaterra e, juntamente com George Whitefield, que também fora membro do Clube Santo, começou a pregar a salvação pela fé. Essa "nova doutrina" era considerada redundante pelos sacramentalistas da Igreja Oficial que achavam que as pessoas já eram suficientemente salvas em virtude do seu batismo na infância. As igrejas oficiais não demoraram para fechar suas portas à pregação desses dois. Os metodistas (nome que persistiu desde os seus dias em Oxford) começaram a pregar ao ar livre.

Em 1739, Wesley seguiu Whitefield para Bristol, onde surgiu um reavivamento entre os mineiros de carvão em Kingswood. Àquela altura, o talento real de Wesley veio à tona, revelado na sua capacidade de organizar os recém-convertidos em "sociedades" e "grupos" metodistas, sistema que sustentava tanto os membros quanto o reavivamento. O reavivamento continuou sob a liderança direta de Wesley durante mais de cinqüenta anos. Viajou cerca de 400.000 km, por todas as partes da Inglaterra, da Escócia, País de Gales e Irlanda, pregando cerca de 40.000 sermões. Sua influência também se estendeu à América do Norte quando ele (depois de muita relutância) ordenou vários dos seus pregadores para a obra naquele lugar, que foi oficialmente organizada em 1784. Wesley literalmente estabeleceu "o mundo como sua paróquia" a fim de espalhar "a santidade bíblica pela nação inteira". Durante toda a sua vida, permaneceu destemidamente leal à Igreja Oficial. O metodismo na Inglaterra não se tornou uma denominação separada senão depois da morte de Wesley.

Sua Teologia. Embora Wesley não fosse um teólogo sistemático, sua teologia pode ser descrita com clareza razoável com base no estudo dos seus sermões, folhetos, tratados e correspondência publicados. Em essência, a teologia de Wesley, tão semelhante à da Reforma, afirma a vontade soberana de Deus de inverter nossa "natureza pecaminosa e diabólica", através da obra do Espírito Santo, processo este que chamava de graça *preveniente, justificadora, santificadora* (sendo que "graça" é quase sinônimo de obra do Espírito Santo).

Para Wesley, a graça preveniente, a que vai adiante, descreve a obra universal do Espírito Santo nos corações e nas vidas das pessoas entre a concepção e a conversão. O pecado original, segundo Wesley, torna necessário que o Espírito Santo inicie o relacionamento entre Deus e as pessoas. Amarradas pelo pecado e pela morte, as pessoas experimentam o suave cortejar do Espírito Santo, que as impede de desgarrarem-se para tão longe do "caminho" que, quando finalmente entendem os clamores do evangelho em relação às suas vidas, Ele lhes garante a liberdade para que digam "sim". Essa doutrina continua sendo o centro do arminianismo de Wesley.

A graça justificadora descreve a obra do Espírito Santo no momento da conversão nas vidas daqueles que dizem "sim" ao chamado da graça preveniente, colocando a sua fé e confiança em Jesus Cristo. Wesley entendia semelhante conversão como duas fases de uma só experiência. A primeira fase — a justificação — inclui a obra do Espírito Santo que atribui ou imputa ao crente a justiça de Jesus Cristo. A segunda fase — o novo nascimento — inclui a obra do Espírito Santo que inicia o processo da santificação ou da justiça transmitida ao crente. Essas duas fases identificam, até certo ponto, a característica wesleyana. Nelas, combinam a "fé somente" tão prevalecente na Reforma protestante (Wesley insistia que entre ele e Calvino havia uma diferença da largura de

só um fio de cabelo no tocante à salvação) com a paixão pela santidade tão prevalente na Contra-Reforma Católica.

A graça santificadora descrevia a obra do Espírito Santo nas vidas dos crentes entre a conversão e a morte. A fé em Cristo nos salva *do* inferno e *do* pecado, *para* o céu e as boas obras. A justiça imputada, segundo Wesley, dá à pessoa o direito de ir para o céu; a justiça outorgada qualifica a pessoa para o céu. É neste aspecto que Wesley se alonga para descrever com exatidão seus conceitos da perfeição cristã.

O processo de santificação ou perfeição culmina numa experiência de "amor puro" à medida que a pessoa progride para uma posição em que o amor se torna destituído de interesse pessoal. Essa segunda obra da graça é descrita como o único propósito de toda a religião. Quem não está aperfeiçoado no amor, não está "maduro para a glória". É importante, no entanto, notar que essa perfeição não era estática, mas dinâmica, sempre passível de melhorias. Não era angelical nem adâmica. A perfeição de Adão era objetiva e absoluta, ao passo que a perfeição de Wesley era subjetiva e relativa, e envolvia, na sua maior parte, a intenção e o motivo.

Embora Wesley fale numa experiência instantânea chamada a "inteira santificação", subseqüente à justificação, sua ênfase principal recaía no processo contínuo de avanço rumo à perfeição. Essa ênfase no processo contínuo, que talvez tenha sido aprendida primeiramente dos Pais da Igreja Primitiva tais como Macário e Efrém, o Sírio, era imposta por Wesley para evitar o risco horrível da apostasia. Wesley logo aprendeu que para manter os metodistas vivos era necessário mantê-los ativos. Esse mesmo conceito do processo contínuo foi posteriormente esmerado pela influência de místicos como François Fénelon, cuja frase *mihi progressus ad infinitum* ("meu progresso é sem fim") impressionou Wesley grandemente e tornou-se uma ferramenta poderosa na perpetuação do reavivamento. A palavra de ordem para o reavivamento ficou sendo: "Avance para a perfeição; senão, não poderá conservar aquilo que já tem".

A graça preveniente, portanto, é um processo. A fé que justifica é instantânea. A graça santificadora é tanto um processo como algo instantâneo. Embora a teologia de Wesley tenha passado por algumas mudanças sutis mais tarde na sua vida (por exemplo, enfatizava cada vez mais as boas obras como o fruto inevitável da fé salvífica), o que foi dito aqui representa de modo equilibrado a teologia de Wesley durante toda a sua obra. De forma geral, Wesley era um teólogo prático. De modo muito prático, sua teologia visava tratar das necessidades dele próprio e das pessoas entregues ao seu cuidado.

R. G. TUTTLE, JR.

Veja também METODISMO; TRADIÇÃO WESLEYANA, A; ARMINIANISMO; WHITEFIELD, GEORGE; REAVIVAMENTISMO.

Bibliografia. Wesley, *Journal*, ed. N. Curnock, 8 vols.; *Letters*, ed. J. Telford, 8 vols.; *Standard Sermons*, ed. E. H. Sugden, 2 vols.; *Works*, ed. T. Jackson, 14 vols; W. R. Cannon, *The Theology of John Wesley*; M. L. Edwards, *John Wesley and the Eighteenth Century*; V. H. H. Green, *The Young Mr. Wesley*; H. Lindström, *Wesley and Sanctification*; A. C. Outler, ed., *John Wesley;* M. Piette, *John Wesley in the Evolution of Protestant Discipline*; R. G. Tuttle, *John Wesley, His Life and Theology*; L. Tyerman, *The Life and Times of the Reverend John Wesley*, 3 vols.; C. W. Williams, *John Wesley's Theology Today.*

WESTCOTT, BROOKE FOSS (1825-1901). Um dos estudiosos do NT de maior destaque no século XIX. Na juventude, por vários anos, foi um pesquisador

pós-graduado subvencionado em Trinity College, Cambridge, Catedrático de Teologia e depois passou quase duas décadas como professor da famosa Escola de Harrow. Em 1870, basicamente por influência de um amigo íntimo erudito, o renomado estudioso do NT, J. B. Lightfoot, foi convidado a voltar para Cambridge como catedrático de teologia, na cadeira sustentada pela Família Real. Ali, realizou seus trabalhos mais importantes com o NT. Juntamente com F. J. A. Hort, estudou crítica textual, publicando a edição Westcott-Hort do Novo Testamento Grego. Produziu comentários famosos sobre o Evangelho Segundo João, as Epístolas de João e a Epístola aos Hebreus. Seu trabalho reflete aquilo que há de melhor na tradição exegética inglesa, que ele com seus colegas tanto fizeram para desenvolver. Baseada em sólida erudição histórica e teológica, a abordagem era conservadora e espiritual, conforme expressa na introdução às Epístolas de João: "o senso de descanso e confiança que se torna mais firme à medida que o conhecimento aumenta".

Além disso, estava profundamente envolvido nas questões sociais e foi o primeiro presidente da União Social Cristã. Aborrecendo as brutalidades cruas do capitalismo desenfreado, achou sua resposta num conceito orgânico da sociedade, baseado num modelo encarnacional semelhante à de F. D. Maurice. Posto que Jesus Cristo, na Sua encarnação, assumiu a humanidade e depois a glorificou na Sua ressurreição, logo, a totalidade da humanidade já está ligada entre si em Jesus Cristo. O que se torna necessário é que essa realidade corporativa seja reconhecida. Os sacramentos desempenham um papel importante nesse esquema, porque a encarnação de Cristo é expressada por meio dos sacramentos. Através dessa ênfase, Westcott veio a ser um dos progenitores da famosa escola de Socialistas Cristãos Anglicanos, que viria a incluir Stewart Headlam, Scott Holland, Charles Gore e William Temple.

Depois de duas décadas em Cambridge, Westcott sucedeu a Lightfoot como Bispo de Durham em 1890. Numa zona industrial no nordeste da Inglaterra, sua consciência social, bem como sua inteligência, erudição e espiritualidade ajudaram a fazer dele um grande bispo.

I. S. RENNIE

Veja também SOCIALISMO CRISTÃO.

Bibliografia. A. Westcott, *Life and Letters of Brooke Foss Westcott*, 2 vols.; P.d'A. Jones, *The Christian Socialist Revival 1877-1914;* F. Olofsson, *Christus Redemptor et Consummador: A Study in the Theology ob B. F. Westcott.*

WHITBY, DANIEL (1638-1726). Ministro e estudioso anglicano. Nasceu em Northamptonshire e foi educado em "Trinity College" na Universidade de Oxford. Whitby teve uma série de cargos eclesiásticos, até chegar a reitor da Igreja de S. Edmundo em Salisbury, em 1669. Embora fosse um pregador popular, sua reputação depende principalmente dos seus escritos volumosos — trinta e nove tomos cheios de matéria controversial. De início as suas obras tais como uma coletânea de matérias que atacavam o catolicismo romano, eram bastante populares, mas quando ele publicou um apelo para que se fizessem concessões aos não-conformistas, a fim de conquistá-los para a Igreja da Inglaterra (*The Protestant Reconciler*, 1683), a situação se alterou. A oposição violenta atiçada pela sua sugestão levou à queima do seu livro em Oxford. Entre seus outros escritos havia ataques contra o calvinismo e uma defesa do Bispo Hoadly na controvérsia de Bangor.

A obra mais notável de Whitby, composta de dois tomos, foi *Paraphrase and Commentary on the NT* ("Paráfrase e Comentário do NT", 1703), que continuou a

desfrutar de popularidade durante os séculos XVIII e XIX. Na parte final desse comentário colocou uma "hipótese" esmerada em vinte e seis páginas sobre o reino milenar de Cristo. Segundo Whitby, o mundo seria convertido ao evangelho, os judeus restaurados à Terra Santa, e o papado e os muçulmanos derrotados. Essa situação levaria a um período de mil anos de paz, justiça e felicidade na terra. No fim do milênio, Cristo voltaria e o Último Juízo seria realizado. O pós-milenismo de Whitby veio a ser a interpretação principal para a maioria dos comentaristas bíblicos ingleses e norte-americanos no século XVIII.

R. G. CLOUSE

Veja também MILÊNIO, CONCEITOS DO.

Bibliografia. *DNB*, LXI, 28-29; A. A. Sykes, *Short Account*, preface to Whitby, *Last Thoughts*.

WHITBY, SÍNODO DE (664). Assembléia da Igreja Inglesa que reuniu as correntes romana e celta do cristianismo inglês para debater diferenças entre as duas, notavelmente a questão da data da Páscoa. Essa questão tornou-se séria depois que monges escoceses da tradição celta se estabeleceram em algumas partes do norte da Inglaterra. O rei Oswy da Nortúmbria, que presidiu em Whitby, seguia a prática celta; sua esposa, no entanto, que fora criada em Kent, observava a Páscoa romana. Os celtas alegavam que a sua prática derivava do apóstolo João e de Columba de Iona. Os romanos referiam-se a Roma e a Pedro, e argumentavam que "um cantinho de uma ilha remota não tinha condições de resistir contra os costumes do restante da Igreja Católica". O prestígio de Roma venceu o debate; o rei resolveu que a uniformidade era crucial e que os que serviam a um só Deus deviam observar uma só regra de vida. A maioria concordou. Os dissidentes retiraram-se para a Escócia, porém não houve cisma. Roma obteve uma vitória sobre a antiga Igreja Irlandesa, mas foi só num período adiantado da Idade Média que a Igreja Celta foi completamente latinizada.

J. D. DOUGLAS

Veja também CONTROVÉRSIAS PASCAIS.

WHITE, ELLEN GOULD (1827-1915). Líder da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Nasceu com o nome de Ellen Gould Harmon, em Maine, e foi criada numa família metodista. Juntamente com o restante da sua família, foi influenciada pelas preleções do adventista William Miller feitas em Portland. Em 1843 a família foi expulsa da Igreja Metodista por ter aceito pontos de vista pré-milenistas. Pouco depois de afiliar-se aos adventistas, Ellen, que recebera pouca educação formal, declarou ter visto, na primeira de muitas "revelações", o triunfo e a vindicação dos adventistas sobre a perseguição terrestre. Antes da sua morte, setenta anos mais tarde, declarava-se que recebera "duas mil visões e sonhos proféticos". Seus primeiros seguidores entendiam que essas visões eram um cumprimento de Jl 2.28-32. O movimento adventista sofreu um duro revés quando as duas datas em 1844 anunciadas por Miller para a segunda vinda de Cristo revelaram-se errôneas.

Ellen tornou-se "observante do sábado" em 1846, pouco depois do seu casamento com James White. A Igreja Adventista do Sétimo Dia, como denominação oficial, foi estabelecida em Battle Creek, estado de Michigan, em 1863, sendo Ellen a líder, e os escritos e conselhos dela aceitos como o "espírito da profecia" (Ap 19.10). Isto, segundo as *Crenças Fundamentais dos Adventistas do Sétimo Dia*, é "uma das marcas identificadoras da igreja do remanescente". O Adventismo do Sétimo Dia nos

tempos modernos nega que os escritos da Sra. White devam ser equiparados com o cânon bíblico que foi encerrado há quase dois mil anos, embora um adventista de destaque tenha dito que "assim como Deus iluminou Moisés... também iluminou Ellen G. White".

A própria Sra. White declarou que todos os ensinos devem ser julgados pela Bíblia e que "o Espírito não foi dado.. para substituir a Bíblia". A aceitação dos seus escritos não deve se tornar um assunto de disciplina eclesiástica, mas os adventistas sustentam que na vida e no ministério de Ellen G. White o "dom da profecia" foi restaurado nesses últimos dias da igreja cristã. Através de mais de sessenta obras (100.000 páginas escritas a mão) Ellen G. White continua a dominar o movimento setenta anos depois da sua morte, embora a liderança tenha o cuidado de se referir a ela como "uma luz menor para levar os homens e as mulheres a uma luz maior". Apesar disso, no congresso mundial da denominação em Viena em 1975, os seus escritos foram recomendados como intemporais e realistas, porque "enaltecem a Cristo e à Sua Palavra, fomentam os padrões e as doutrinas bíblicas, encorajam a piedade, devoção e abnegação pessoais, a saúde espiritual e física, a unidade da igreja e métodos eficazes de realizar a obra, fornecem um modo mais claro de entender os nossos tempos e os eventos vindouros e oferecem as advertências, admoestações e repreensões que se tornam necessárias".

Entre as suas publicações está *Testimonies for the Church* ("Testemunhos para a Igreja" — 1855-1909), em 9 tomos, e *Passos até Cristo*, que vendeu mais de vinte milhões de exemplares em mais de cem idiomas. W. R. Martin, um pesquisador moderno cuidadoso, conclui que, a despeito das suas deficiências e das suas interpretações errôneas, Ellen G. White foi "leal às doutrinas cardinais da fé cristã no tocante à salvação da alma e à vida do crente em Cristo". Nem todos os estudiosos evangélicos aceitam essa avaliação feita por Martin.

Tendo feito preleções em todas as partes dos Estados Unidos, a Sra. White levou o Adventismo do Sétimo Dia para a Europa (1885-87) e a Austrália (1891-1900).

J. D. DOUGLAS

Veja também ADVENTISMO.

Bibliografia. D. M. Canright, *Life of Mrs. E. G. White;* L. E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*; F. D. Nichol, *Ellen G. White and Her Critics*; W. R. Martin, *The True Story of Seventh-day Adventism* e *The Kingdom of the Cults*; W. T. Rea, *The White Lie*; A. A. Hoekema, *The Four Major Cults.*

WHITEFIELD, GEORGE (1714-1770). O evangelista mais conhecido do século XVIII e um dos maiores pregadores itinerantes da história do protestantismo. Whitefield, um ministro ordenado da Igreja da Inglaterra, cooperou com João e Charles Wesley para estabelecer, na Universidade de Oxford durante a década de 1720, o "Clube Santo", um grupo de jovens que se dedicavam a considerar seriamente a religião e a abordar com metodologia os deveres cristãos. Whitefield mostrou aos irmãos Wesley o método certo ao pregar ao ar livre e ao viajar até onde fosse possível chegar para levar a mensagem da salvação. Visitou o Estado da Geórgia por um breve tempo em 1738 a fim de ajudar a fundar um orfanato. Quando voltou às colônias na América do Norte em 1739, sua reputação como pregador dramático tinha chegado antes dele. Sua visita veio a ser um acontecimento sensacional, especialmente quando culminou numa série de pregações pela Nova Inglaterra durante o outono de 1740, em que Whitefield falou a multidões de até oito mil pessoas quase todos os dias, durante mais de um mês. Essa excursão, um dos episódios mais notáveis em toda a história do cristianismo

norte-americano, foi o evento-chave no Grande Despertamento na Nova Inglaterra. Whitefield voltou freqüentemente para as colônias na América do Norte, onde morreu em 1770 da forma que desejara: no meio de uma outra série de pregações.

Whitefield era decididamente um calvinista, embora não dos mais estudiosos. Na sua única visita a Northampton, Massachusetts, em 1740, deixou Jonathan Edwards comovido até às lágrimas com o poder emocional e evangelístico da sua mensagem calvinista. Whitefield também comovia Charles Wesley até às lágrimas, mas tratavam-se de lágrimas de frustração diante de um calvinismo que era demasiadamente severo para as opiniões mais arminianas de Wesley. Whitefield e João Wesley separaram seus caminhos por causa de questões sobre o calvinismo e o arminianismo em 1741, mas logo deixaram suas diferenças o suficiente para estabelecerem uma trégua pacífica, e em um culto memorial na Inglaterra depois da morte de Whitefield, João Wesley homenageou seu colega como um grande homem de Deus. Whitefield não era um teólogo habilidoso. Embora pregasse sobre a incapacidade da vontade humana, o poder de Deus na eleição e a expiação específica — temas que pertencem ao calvinismo tradicional — confessou numa carta dirigida por João Wesley, já no início da sua carreira: "Nunca li coisa alguma escrita por Calvino; recebi as minhas doutrinas de Cristo e dos Seus apóstolos: foi Deus quem mas ensinou". Whitefield não deixou de reconhecer, porém, que suas opiniões tinham sido influenciadas pela teologia reformada dos puritanos ingleses.

A maior significância de Whitefield talvez tenha sido a sua abordagem inovadora às palestras proferidas do púlpito. Ao contrário dos irmãos Wesley, Whitefield não era um bom organizador, de modo que aqueles que foram reavivados pela sua pregação foram seguindo seus próprios caminhos para as congregações anglicanas ou metodistas na Inglaterra, ou para as igrejas presbiterianas, congregacionais e batistas na América do Norte. Whitefield sabia, no entanto, dirigir-se muito bem a homens simples em linguagem simples e fazia isso num contexto muito mais livre do que era o costume. Seu apelo ao coração e à natureza emocional, no entanto, embora fosse feito dentro de um contexto calvinista, e sua abordagem despreocupada das tradições denominacionais ajudou o movimento a caminhar em direção a um estilo mais democrático e popular de religião que passaria a moldar o cristianismo norte-americano depois da sua morte. Whitefield continuou sendo, no seu próprio parecer, mero arauto do evangelho. Dedicou toda a sua vida adulta à obra da pregação pública. As quinze mil vezes que ele pregou durante um ministério de trinta e três anos continuam sendo seu monumento mais permanente.

M. A. NOLL

Veja também DESPERTAMENTOS, OS GRANDES; REAVIVAMENTISMO.

Bibliografia. A. Dallimore, *George Whitefield*; S. C. Henry, *George Whitefield: Wayfaring Witness*; E. S. Gaustad, *The Great Awakening in New England*; A. S. Wood, *The Inextinguishable Blaze: Spiritual Renewal and Advance in the Eighteenth Century.*

WITTENBERG, CONCÓRDIA DE (1536). Um acordo a respeito da ceia do Senhor entre os luteranos da Saxônia e os protestantes do sul da Alemanha. As discussões tinham sido iniciadas por Martin Bucer em 1529 e visavam estabelecer uma posição evangélica unida, e como resultado, ele e Lutero foram mais aproximados. Resumindo, a Concórdia (ou os artigos) declarou que (1) a eucaristia tem uma realidade tanto terrestre quanto celestial; por isso, o corpo e o sangue de Cristo são "verdadeira e substancialmente presentes, apresentados e recebidos" com o pão e o vinho; (2)

embora não ocorra nenhuma transubstanciação, "pela união sacramental o pão é o corpo de Cristo... presente e verdadeiramente apresentado"; e (3) o sacramento é "eficaz na Igreja" e independente dos merecimentos do ministro e do participante.

Esse documento conseguiu um acordo substancial; na realidade, a única dúvida não solucionada foi a questão da ubiqüidade. Foi esse fato que impediu os protestantes suíços de aceitarem a concórdia. Apesar de os zuinglianos continuarem a insistir na interpretação simbólica da ceia do Senhor, procuravam viver em termos cordiais com seus irmãos luteranos.

Embora Bucer tivesse estabelecido a si mesmo como um intermediário honesto entre os luteranos e os zuinglianos suíços, alguns teólogos sugerem que esse sucesso foi comprado às custas da sua integridade ou pelo menos mediante o exercício da "fraqueza evasiva", ao procurar explicar e recomendar as opiniões de um partido ao outro. A Concórdia de Wittenberg talvez seja mais vulnerável em duas frentes: a ambigüidade que cerca a palavra "substancial" e a tentativa um pouco insincera de Bucer de distinguir entre a indignidade do descrente ímpio e a do crente pouco espiritual.

J. D. DOUGLAS

Veja também BUCER, MARTIN.

WOOLMAN, JOHN (1720-1772). Reformador social e místico quacre; um dos defensores mais eficazes da paz e da abolição da escravidão na América do Norte colonial. A família de Woolman ajudou a povoar a Nova Jérsei quacre. Ali, John Woolman ganhava a vida como alfaiate, e foi a partir dessa mesma localidade que, depois de 1746, embarcou numa série de excursões para argumentar contra a escravatura e a guerra. Sua diplomacia era suave, porém firme. Mantinha compaixão pelo traficante dos escravos bem como pelos escravos. Mas não tolerava nenhum meio-termo com os males do sistema escravagista e insistia, por exemplo, em pagar qualquer escravo que realizasse um serviço pessoal para ele, e acabou rejeitando produtos alimentícios plantados por eles e tecidos tingidos por eles. Seus esforços contra a escravatura causaram um impacto em Rhode Island, onde quacres ricos, donos de navios, há muito participavam do tráfico de escravos, mas especialmente na Pensilvânia, onde as resoluções de Woolman contra a escravatura (primeiramente introduzidas em 1758) levaram ao repúdio final da escravatura na Reunião Anual em Filadélfia em 1776. As *Considerações sobre a Retenção dos Negros*, de Woolman, escritas em duas seções em 1754 e 1762, argumentavam que a escravatura afrontava a humanidade comum e a "luz interior de Cristo" que tinha sido colocada em todas as pessoas.

Woolman também foi influente na retirada dos quacres da política da Pensilvânia durante a guerra contra os franceses e os índios (1756-63). Sob pressão de Woolman e outros quacres fervorosos na Inglaterra e na América do Norte, a maioria dos membros quacres do poder legislativo da Pensilvânia pediu demissão dos seus cargos para não comprometer seu "testemunho pela paz", ao promover a guerra contra os franceses e seus aliados índios. Woolman publicou, também, uma *Petição a favor dos Pobres*, que conclamou aqueles que tinham bens suficientes deste mundo a cuidarem daqueles que não os tinham.

A piedade mística de Woolman representou um desenvolvimento importante no pensamento dos quacres, bem como na ação social deles. Seu *Diário* revela alguém que via a vida física como uma reflexão íntima do mundo espiritual e que reverenciava devotamente a obra de Deus tanto na natureza quanto nos outros seres humanos. Foi homem de rara sensibilidade espiritual que, sem desfiles nem poses, exerceu maior influência sobre os valores morais públicos, pelo menos entre os quacres, do que muitos

dos pretensos reformadores que tanto enchiam a América do Norte durante o período da Revolução.

M. A. NOLL

Bibliografia. P. P. Moulton, ed., *The Journal and Major Essays of John Woolman*; R. Jones, *The Quakers in the American Colonies.*

WORMS, DIETA DE (1521). Um dos eventos mais dramáticos da Reforma. Martinho Lutero, filho de um mineiro de carvão, confessou a sua fé diante de Carlos V, herdeiro da Casa de Hapsburgo. Eleito Santo Imperador Romano em 1519, Carlos planejou sua primeira reunião com os príncipes alemães para uma dieta (parlamento) em Worms, em 1521. Uma preocupação principal era Martinho Lutero. Diante da insistência do príncipe de Lutero, Frederico o Sábio, Lutero foi convidado no dia 6 de março a comparecer diante da dieta. Carlos deu um salvo-conduto. Lutero estava resoluto a ir para Worms ainda que houvesse ali "tantos demônios quantas eram as telhas sobre as casas". Acompanhado por Nicolas von Amsdorf, um colega de cátedra; Pedro Suaven, um nobre da Pomerânia e estudioso; Johannes Petzensteiner, outro frade agostiniano; e Caspar Sturm, o arauto imperial, Lutero partiu para Worms em 2 de abril. Justus Jonas, cônego de Erfurt, juntou-se a eles. Durante duas semanas, Lutero fez uma viagem triunfante através da Alemanha, e chegou em Worms perto do meio-dia de 16 de abril. Saudado por um sonido de trombetas da catedral, Lutero entrou na cidade no seu carro de bois com duas rodas, recepcionado por mais de duas mil pessoas, que o acompanharam para o seu alojamento no Hospital dos Cavaleiros de São João.

Às 16 horas do dia 17 de abril, Lutero entrou na dieta para ser interrogado pelo Arcebispo de Trier, que indicou uma lista de escritos e perguntou se o reformador os tinha escrito e se queria abjurar alguns deles. "Os livros são todos meus, e escrevi mais", respondeu Lutero. "Você defende todos eles ou gostaria de rejeitar alguma parte deles?" foi a pergunta dirigida a ele. "Isto diz respeito a Deus e à Sua Palavra. Isto afeta a salvação das almas... Dizer demais ou de menos seria perigoso. Rogo que me dêem tempo para pensar no assunto", respondeu Lutero. Tendo recebido licença de passar um dia em reflexão, Lutero reapareceu às 18 horas do dia 18 de abril. As mesmas perguntas foram feitas. Lutero explicou que seus livros eram de vários tipos — pastorais, polêmicos, teológicos. Sendo-lhe negada a oportunidade de apresentar mais explicações, Lutero foi conclamado a dar uma resposta simples. Declarou: "Visto, pois, que sua Majestade e nobres desejam uma resposta simples, responderei sem chifres nem dentes. A não ser que eu seja convencido pelas Escrituras e pela razão clara — não aceito a autoridade do papa nem dos concílios, porque já se contradisseram mutuamente — minha consciência está presa à Palavra de Deus. Não posso desdizer nada, nem o abjurarei, porque ir contra a consciência não é justo nem seguro. Que Deus me ajude. Amém". Alguns relatos acrescentam: "Fico firme nessa posição, não posso fazer de outra forma". Seguiu-se uma confusão. Não era possível nenhum meio-termo. No dia 23 de abril, Lutero recebeu licença para deixar Worms. Seus apoiadores partiram, também. Carlos, então, promulgou o Decreto de Worms em 26 de maio, acusando Lutero de heresia e traição, submetendo-o à proscrição imperial.

Worms marca o rompimento completo entre Lutero e o passado — excomungado pelo papa e proscrito pelo imperador — e o nascimento do protestantismo luterano fora da Igreja de Roma.

C. G. FRY

Veja também LUTERO, MARTINHO.

Bibliografia. R. H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*; H. J. Grimm, *The Reformation Era, 1500-1650;* H. Boehmer, *Martin Luther: Road to Reformation.*

WYCLIFFE, JOÃO (c. 1330-1384). Estudioso e teólogo inglês que freqüentemente é chamado "a Estrela d'Alva da Reforma". Nascido no Condado de Yorkshire, estudou na Universidade de Oxford, e recebeu o doutorado em teologia em 1372. Sustentado por seus cargos eclesiásticos, passou a maior parte da sua vida ensinando em Oxford. Sendo um estudioso brilhante que dominou a tradição escolástica dos fins da Idade Média, chegou ao conhecimento dos membros do governo. O Duque de Lancaster, John de Gaunt, filho de Eduardo III, contratou seus serviços em várias ocasiões. Gaunt foi o governante de fato na Inglaterra desde a morte do pai, enquanto Ricardo II não tinha idade suficiente para reinar (1377 a 1381). Wycliffe cumpriu deveres diplomáticos para a Coroa, e escrevia a favor do governo civil. Suas obras negavam a validade de os clérigos possuírem terras e propriedades, bem como da jurisdição do papa nos assuntos temporais. A doutrina do domínio, que expôs em *On Divine Dominion* (1375) e *On Civil Dominion* (1376), declarou que todas as pessoas são inquilinos de Deus e que somente os justos, como mordomos de Deus, devem ter autoridade política, porque somente eles têm o direito moral de governar e ter posses. Os ímpios, por outro lado, mesmo sendo nobres, reis ou papas, não têm semelhantes direitos a despeito do fato de que às vezes Deus lhes permita deter por algum tempo poderes ou propriedades. Wycliffe acreditava que os clérigos que viviam em pecado mortal perdiam seu direito como mordomos de Deus, e deviam ser privados das suas riquezas e autoridade.

Essas opiniões levaram-no à condenação por uma série de bulas papais emitidas em 1377, que indicavam que a Universidade de Oxford devia silenciar tais ensinos. A oposição forçou Wycliffe a posições mais extremadas, e ele deixou o ataque contra as riquezas e os poderes temporais da igreja para criticar os dogmas centrais do catolicismo medieval. Rejeitou todas as cerimônias e organizações não mencionadas especificamente na Bíblia, condenou a transubstanciação, renunciou o poder sacramental do sacerdócio e negou a eficácia da missa. Além disso, desconsiderou toda a estrutura dos rituais, cerimônias e ritos que permeavam a igreja, baseado não somente no fato de serem falsos como também por interferirem na adoração verdadeira de Deus. Chegou a concordar com Agostinho no sentido de a Igreja ser o corpo predestinado dos crentes verdadeiros e de a salvação provir da graça divina e não dos esforços das pessoas para salvarem a si mesmas.

Em 1381, a Revolta dos Camponeses na Inglaterra forçou a igreja e a aristocracia a cooperarem entre si na restauração de lei e da ordem. Embora Wycliffe não estivesse envolvido na rebelião, aqueles que se opunham a ele alegavam que a revolta fora resultado dos seus ensinos. Aproveitando-se da situação, os líderes da igreja inglesa forçaram os seus seguidores a sairem de Oxford. Wycliffe foi morar na sua paróquia em Lutterworth (1382), onde morreu de derrame cerebral em 1384.

Os escritos de Wycliffe, além dos seus trabalhos sobre os problemas da igreja e do Estado, incluem tratados de lógica e metafísica e numerosos livros e sermões teológicos. Sua fama maior, no entanto, deve-se ao fato de ter fomentado uma tradução da Vulgata para o inglês. Segundo a sua doutrina de domínio, os cristãos são diretamente responsáveis diante de Deus. A fim de conhecerem e obedecerem à lei de Deus, portanto, é necessário lerem a Bíblia. Para Wycliffe, as Sagradas Escrituras eram o único padrão da fé e a única fonte da autoridade. Foi por isso que achava tão importante torná-las disponíveis no vernáculo. Dedicou os últimos poucos meses da sua vida àquela tarefa e deixou aos seus seguidores a complementação da Bíblia de

Wycliffe.

Os seguidores de Wycliffe, conhecido como lolardos, consistiam em estudiosos da Universidade de Oxford, pequenos proprietários e em muitos pobres das áreas rurais e urbanas. Baseavam na Bíblia a sua pregação, e aconselhavam desobediência a clérigos injustos, atacavam o sacerdócio, afirmavam a idéia da igreja invisível e condenavam o monasticismo e o ritualismo. Essa mensagem levou-os à perseguição, que, segundo acham alguns estudiosos, foi eficaz na destruição do movimento até o fim do século XV. Outros argumentam que sentimentos lolardos foram preservados em certos lugares e que levaram a um entusiasmo pela Reforma do século seguinte.

Se a influência de Wycliffe sobre o protestantismo na Inglaterra é difícil de ser definida, sendo um pouco mais clara no pensamento da Europa continental. Suas idéias espalharam-se para a Boêmia através de estudantes checos que freqüentaram a Universidade de Oxford. Em Praga, João Hus adotou os seus ensinos, e os hussitas os mantiveram vivos durante muitos anos. Uma das primeiras propostas de Lutero foi que fosse feita justiça aos hussitas que, segundo ele acreditava, tinham sido condenados erroneamente. Através da ligação com a Boêmia, Wycliffe realmente foi um precursor da Reforma Protestante.

R. G. CLOUSE

Bibliografia. E. A. Block, *John Wyclif: Radical Dissenter;* K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*; J. Stacey, *Wyclif and Reform*; H. B. Workman, *John Wyclif*; G. Lechler, *John Wycliffe and His English Reformers.*

Zz

ZELLER, EDUARDO (1814-1908). Teólogo e filósofo protestante alemão. Nasceu em Württemberg, estudou em Tübingen com F. C. Baur e posteriormente se tornou genro deste. Zeller também firmou ali uma estreita amizade com D. F. Strauss e aceitou plenamente a explicação que este dava da Bíblia como uma coletânea de mitos que obscureceram a Pessoa do Jesus histórico. Depois de completar seu doutorado, começou seu professorado em 1840, na universidade onde se formara, e dentro de dois anos surgiu como o líder e *alma mater* da "Escola de Tübingen", ao editar o órgão literário da mesma, *Tübinger Theologische Jahrbücher* ("Livros do Ano da Teologia de Tübingen" — 1842-57). Passou dois anos tempestuosos em Berna (1847-49), e depois se transferiu para Marburgo onde, após algumas controvérsias, foi nomeado catedrático de filosofia. Em seguida, ensinou em Heidelberg (1862-72) e, finalmente, em Berlim (1872-95). Dedicou seus anos finais à escrita e revisão da sua obra monumental sobre o pensamento grego: *A History of Greek Philosophy* ("Uma História da Filosofia Grega" — 5 tomos, 1844-52) e da obra mais breve: *Outliness of the History of Greek Philosophy* ("Esboços da História da Filosofia Grega" — 1883). Mas continuou tendo Strauss na mais alta consideração e publicou um estudo de Strauss e Renan, em 1864, e uma biografia, em 1874.

Em um comentário bastante longo: *The Contents and Origin of the Acts of the Apostles, Critically Investigated* ("O Conteúdo e a Origem de Atos dos Apóstolos Criticamente Investigados" — 1854), Zeller usou os conceitos críticos postulados por Baur e Strauss para lançar dúvidas sobre a historicidade do Livro de Atos. Como teólogo, rejeitava o conceito ortodoxo de Deus como o Criador pessoal e transcendente do mundo e, de modo panteísta, O considerava a base criadora de toda a vida e existência. A Pessoa sobrenatural de Cristo seria fruto do retoque mítico feito pela igreja primitiva, a vida após a morte era mera questão de especulação, e as crenças fundamentais da igreja eram pouco mais do que o escolasticismo com suas distinções demasiadamente sutis. Embora, filosoficamente, fosse hegeliano nos anos da sua juventude, tornou-se neokantiano na meia-idade.

R. V. PIERARD

Veja também ESCOLA DE TÜBINGEN.

Bibliografia. H. Harris, *The Tübingen School; RGG*, V; W. W. Gasque, *NIDCC*, 1070.

ZINZENDORF, NIKOLAUS LUDWIG VON (1700-1760). Reformador religioso alemão e fundador da Igreja Morávia. Nasceu na Saxônia, filho de uma família nobre, e foi educado

na Escola Francke em Halle e estudou direito em Wittenberg, onde procurou, sem sucesso, conciliar a ortodoxia luterana com o pietismo. Suas viagens pelo estrangeiro ajudaram a ampliar sua compreensão da cristandade, embora ele sempre se considerasse basicamente um luterano. Aceitou um cargo de servidor público, mas um ponto crucial na sua vida surgiu em 1722, quando convidou um grupo de Irmãos Boêmios (*Unitas Fratrum*) refugiados a se estabelecerem nas suas propriedades na Saxônia. Organizou-os numa comunidade chamada Herrnhut ("Refúgio no Senhor") e dedicou toda a sua atenção ao desenvolvimento dela. Em 1722 deixou o serviço do governo para tornar-se pregador e evangelista leigo, bem como o líder espiritual de Herrnhut. Após um período de estudo teológico, foi formalmente ordenado bispo em 1737, depois de a oposição da parte dos luteranos ortodoxos ter forçado seu grupo a uma existência separada. Em numerosas viagens por outras terras, inclusive duas visitas à América do Norte, fundou e desenvolveu igrejas e despertou uma visão missionária até então desconhecida no protestantismo. Além disso, escreveu hinos e orações, criou formas litúrgicas e preparou "senhas" (*Losungen)* diárias para fomentarem o crescimento espiritual.

Zinzendorf sustentava os fundamentos da teologia luterana e aceitava sem hesitação a revelação de Deus em Jesus Cristo, a distinção entre a lei e o evangelho, a justificação pela fé, a santificação da vida e a presença real de Cristo na ceia do Senhor. Sua ênfase distintiva, no entanto, recaía na "religião do coração". Devemos viver em comunhão com Deus, o que, por sua vez, significa viver em comunhão com Cristo, pois Deus revelou-se somente nEle. Quando nossa existência se orienta em direção à Pessoa e à obra de Cristo, isto leva não somente à bem-aventurança que nos é transmitida por Cristo, como também à participação na obra coletiva para promover o reino de Deus. Quanto mais comunidades como aquela em Herrnhut pudessem ser introduzidas na igreja, tanto mais a vida cristã poderia ser realizada historicamente. Zinzendorf previa a revitalização da Igreja Luterana existente mediante o cultivo de uma vida religiosa comunitária intensa, que incluía freqüentes cultos de adoração, organização da comunidade em grupos com supervisores espirituais, estabelecimento de escolas, uso de música coral e instrumental e um programa ativo de evangelização e missões ao mundo pagão.

A piedade morávia era diferente de Halle pela experiência consciente de conversão e por dar muito mais lugar à alegria (e menos ênfase na luta contra o pecado). Embora Zinzendorf defendesse uma religião de experiência, rejeitava o perfeccionismo. O conceito da igreja como uma comunhão sustentada pela salvação em comum, pela obediência e pela alegria, manteve seu movimento dentro da corrente principal do protestantismo. Por outro lado, a ênfase dada à proclamação do evangelho, à realização da fraternidade, à promoção da vida cristã numa base voluntária, ao imperativo missionário e à visão ecumênica transcenderam os limites de países e igrejas e fizeram dele um dos pregadores mais influentes do século XVIII.

R. V. PIERARD

Veja também PIETISMO.

Bibliografia. Zinzerdof, *Hauptschriften*, 7 vols., ed. E. Beyreuther e G. Meyr, *Sixteen Discourses on Jesus Christ our Lord* (1740), e *Nine Public Lectures on Important Subjects in Religion*, ed. G. W. Forell; H. Renkewitz, *Im Gespräch mit Zinzendorfs Theologie*; J. R. Weinlick, *Count Zinzendorf*; A. J. Lewis, *Zinzendorf, the Ecumenical Pioneer.*

ZOROASTRISMO. Religião que se desenvolveu no Irã por volta do século VI a. C., geralmente atribuída a Zoroastro (Zarathustra), que nasceu no Irã "258 anos antes de Alexandre". O nascimento de Zoroastro tem sido datado em várias épocas: 6.000 a.C., 1.400 a.C. e 1.000 a.C., mas Herzfeld aceita que a data aproximada tradicional seja agora confirmada (Herzfeld, 570-500 a.C.; Jackson, 660-583 a.C.). Sendo assim, Zoroastro foi contemporâneo de outros grandes personagens religiosos, incluindo Buda, Confúcio, Lao Tze e vários profetas hebreus. Dificilmente pode-se negar que Zoroastro usava matérias védicas provenientes do hinduísmo primitivo; e é bem provável que fosse politeísta assim como Dario, Xerxes e outros que provavelmente eram zoroastrianos (suas inscrições, pelo menos, prestam homenagem a Ahura Mazda). Mas Zoroastro protestava contra aquilo que era falso e cruel na religião e seguia o princípio: "Se os deuses praticam algo de vergonhoso, não são deuses". Por isso, exaltava Ahura Mazda ("Senhor sábio", freqüentemente traduzido incorretamente como "Senhor da luz") como supremo entre os deuses ou espíritos e considerava o mundo como uma luta eterna entre Ahura Mazda e Angra Mainyu (ou Ahramanyus, Arimânio, o "espírito do mal"), sendo que os dois vieram a existir num passado distante, independentemente um do outro. O zoroastrismo, portanto, pode ser chamado de dualismo — mas é um dualismo limitado. Zoroastro conclama os seres humanos a participarem desse conflito ao lado de Ahura Mazda, sendo que as palavras chaves dessa religião são: "bons pensamentos, boas obras, boas ações". A vitória final de Ahura Mazda, no entanto, não seria conquistada mediante a ajuda humana, mas mediante o advento de uma figura do tipo messiânico, o Saoshyant. A duração da luta seria de seis mil anos (dos quais três mil já se haviam passado quando nasceu Zoroastro), e depois disso haveria a ressurreição e o juízo. Muitos dos pormenores do zoroastrismo são desenvolvimentos posteriores, sendo que alguns deles são pós-cristãos e até mesmo pós-maometanos, e os estudiosos dividem-se entre si ao definirem os elementos que remontam ao ensino do próprio Zoroastro.

Pelo fato de a revelação das doutrinas da ressurreição, dos anjos, de Satanás e do Messias aparecerem tardiamente no AT, ou até mesmo no período intertestamentário no judaísmo primitivo, alguns estudiosos freqüentemente têm feito essas idéias remontarem à influência zoroastriana exercida sobre o povo judaico depois do exílio na Babilônia. Moulton examinou detalhadamente essas considerações e concluiu que "não eram comprovadas". A descoberta dos Rolos do Mar Morto reabriu a discussão, por causa da presença de influências zoroastrianas marcantes na literatura de Qumran. Pode-se demonstrar que alguns dos paralelos mais marcantes com a escatologia judaico-cristã são desenvolvimentos muito tardios no zoroastrismo. Por outro lado, não seria um ataque contra um conceito muito elevado da inspiração bíblica reconhecer que Deus pode ter usado o zoroastrismo como meio de estimular a mente judaica a pensar sobre esses assuntos, assim como Ele usou o helenismo para preparar a mente judaica para a revelação cristã (fato testemunhado por Saulo de Tarso). Os magos ("sábios") da narrativa da natividade podem ter sido sacerdotes zoroastrianos.

W. S. LASOR

Bibliografia. J. H. Moulton, *HDB*; A. V. W. Jackson, *Jewish Encyclopedia*; E. Herzfeld, *Zoroaster and His World*, 2 vols.; R. P. Masani, *The Religion of the Good Life, Zoroastrianism*; J. J. Modi, *The Religous Ceremonies and Customs of the Parsees*, M. Boyce, "Zoroastrianism", em *Historia Religionum*, ed., C. J. Bleeker e G. Widengren.

ZUÍNGLIO, ULRICH (1484-1531). Depois de Lutero e Calvino, o mais importante dos primeiros reformadores protestantes. Zuínglio nasceu em Wildhaus, St. Gallen, na Suíça, e mostrou-se promissor desde cedo em educação. Estudou em Berna e Viena antes de matricular-se na Universidade de Basiléia, onde foi cativado pelos estudos humanistas. Em Basiléia também foi influenciado pelo reformador Tomás Wyttenbach, que o encorajou na direção que acabaria levando-o à sua crença na autoridade exclusiva das Escrituras e na justificação pela graça mediante a fé somente. Zuínglio foi ordenado sacerdote católico e serviu a paróquias em Glarus (1506-16) e Einsiedeln (1516-18), até ser chamado para ser o sacerdote popular (ou pregador) na Grande Catedral de Zurique.

Cerca de 1516, depois de estudos diligentes no NT grego de Erasmo, e depois de uma longa luta com o problema moral da sensualidade, experimentou uma abertura para a fé evangélica, muito semelhante àquela que Lutero estava experimentando na mesma época. Essa experiência levou-o a voltar-se para as Escrituras com fervor ainda mais sincero e também o levou a sentir hostilidade contra o sistema medieval de penitência e relíquias, que atacou em 1518. Um dos grandes momentos da Reforma ocorreu no início de 1519, quando Zuínglio começou seu culto em Zurique com a proclamação da sua intenção de pregar sermões exegéticos, começando no Evangelho de Mateus. Na década final da sua vida, pastoreou Zurique até à declaração a favor da Reforma (1523). Escreveu numerosos folhetos e ajudou na composição de confissões para promover o avanço da Reforma (*e.g.*, as Dez Teses de Berna, 1528); estabeleceu relacionamentos sólidos com outros reformadores, incluindo Oecolampadius em Basiléia; inspirou o movimento anabatista que estava surgindo e depois rompeu com ele; e teve um desacordo com Lutero a respeito da ceia do Senhor (expressado mais precisamente no Colóquio de Marburgo em 1529). Zuínglio perdeu a vida enquanto servia como capelão às tropas de Zurique que estavam em guerra contra outros Cantões suíços.

O protestantismo de Zuínglio era uma variação mais racionalista e bíblica da teologia de Lutero. Seus debates com os protestantes alemães a respeito da ceia do Senhor levou-o a duvidar da crença de Lutero numa presença real sacramental de Cristo na comunhão, e até mesmo da crença de Martin Bucer numa presença real espiritual, favorecendo um conceito quase memorialista. Para Zuínglio, a ceia do Senhor era, primariamente, uma ocasião quando eram lembrados os benefícios comprados pela morte de Cristo. Na sua abordagem da teologia e prática, Zuínglio procurava justificativas bíblicas rigorosas e específicas, embora essa prática o levasse a ficar embaraçado quando os anabatistas primitivos exigiam textos bíblicos que apoiassem a prática do batismo de crianças. O apego rigoroso de Zuínglio à Biblia levou-o a remover em 1527 o órgão da Grande Catedral, visto que as Escrituras não ordenavam em lugar algum o uso de tal instrumento no culto (e isso a despeito do fato de Zuínglio ser um musicista de grande capacidade que, fora desse incidente, encorajava a expressão musical). Defendia fortemente a predestinação na sua teologia, mas revelou não possuir toda a percepção das relações entre os temas das Escrituras que Calvino empregou na discussão da eleição. Zuínglio não hesitou em procurar a realização de reformas religiosas através da autoridade da prefeitura de Zurique. Mesmo depois da sua morte, o governo da cidade de Zurique, sob a liderança do seu sucessor, Heinrich Bullinger, exerceu um papel dominante nas questões eclesiásticas. Esse modelo de relacionamento entre a Igreja e o Estado acabou sendo atraente à rainha Elizabeth da Inglaterra, mesmo enquanto os reformadores Calvino e John Knox lutavam pela autonomia da igreja em suas próprias questões.

O caráter nobre de Zuínglio, seu compromisso firme com a autoridade bíblica e

sua propagação diligente da reforma evangélica, ainda mais do que os seus escritos, distinguiram-no como um dos líderes mais atraentes da Reforma.

M. A. NOLL

Veja também COLÓQUIO DE MARBURGO.

Bibliografia. G. W. Bromiley, ed., *Zwingli and Bullinger*; G. R. Potter, *Zwingli*; G. R. Potter, ed., *Huldrych Zwingli*; O. Farner, *Huldrych Zwingli*, 2 vols.; C. Carside, *Zwingli and the Fine Arts*.

ZWICKAU, PROFETAS DE. Os "profetas de Zwickau" eram Nicholas Storch, Markus Stübner e Thomas Drechsel, três refugiados do movimento do conventículo de Zwickau, que visitaram Wittenberg pouco depois do Natal de 1521. Durante um breve período, suas alegações extravagantes deixaram os cidadãos de Wittenberg perplexos. Esses distúrbios contribuíram para que Lutero decidisse voltar de Wartburg, e também fixaram a longa má-fama desses profetas. Storch, um tecelão que tinha um conhecimento impressionante porém informal da Bíblia, foi o líder do movimento do conventículo de Zwickau, juntamente com Thomas Müntzer. Stübner tinha estudado teologia em Wittenberg. Drechsel era um tecelão iletrado.

O movimento do conventículo tinha dividido Zwickau em dois partidos conflitantes entre si, de forma tão aguda que a situação ocasionalmente degenerava, chegando a se apedrejarem. Os conventículos eram compostos de trabalhadores da classe inferior, leigos. Sua idéia principal era a convicção de que Deus falava diretamente às pessoas e revelava a Sua vontade mediante visões e sonhos, ao invés da igreja ou das Escrituras. O partido de Storch alegava que mantinha conversas íntimas com Deus. Como resultado, predisseram que dentro de cinco a sete anos os turcos invadiriam a Alemanha e destruiriam os sacerdotes e todos os ímpios. Storch via-se como cabeça de uma nova igreja, designada por Deus para completar a Reforma que Martinho Lutero deixara inacabada. A dependência da voz direta de Deus levou à rejeição das Escrituras como autoridade em si e à rejeição dos sacramentos como meios de graça. Storch rejeitava o batismo de crianças e acreditava que a *fides aliena* conforme era ensinada por Lutero não podia substituir a ausência de fé em uma criancinha, e que Mc 16.16 exigia o batismo somente depois de a fé ter sido despertada. Mesmo assim, Storch não propunha o novo batismo conforme faziam os anabatistas.

A longo prazo, a relevância dos profetas de Zwickau divide-se em duas áreas correlatas. (1) Formaram parte do cenário para algumas das primeiras posições adotadas por Martinho Lutero. Quanto ao espiritualismo deles, Lutero asseverava que os espíritos precisavam ser testados pelas Escrituras e que eles nada diriam que contradissesse a Bíblia. Para defender o batismo das crianças, Lutero não somente asseverava a tradição da igreja, como também afirmava a presença de uma fé latente nas criancinhas, mediante a qual correspondiam à graça do batismo. (2) Os profetas de Zwickau fazem parte do debate a respeito das origens dos anabatistas. Eles formavam, para Lutero e Melanchthon, a imagem dos anabatistas, e os dois reformadores acreditavam que os profetas, juntamente com Thomas Müntzer e Andreas Carlstadt, eram os pais do anabatismo. Esse conceito das origens prevaleceu até ao século XX, quando Harold S. Bender deu destaque à opinião que divorciava totalmente as origens anabatistas daqueles radicais. A erudição moderna inicial atribuía a Storch a causa do rompimento entre Müntzer e as idéias luteranas durante a atividade pastoral de Müntzer em Zwickau, entre maio de 1520 e abril de 1521. As pesquisas mais recentes diminuem a influência de Storch e atribuem o rompimento ao misticismo de Müntzer, sendo que seu espiritualismo descobriu na pessoa de Storch um indivíduo de

mentalidade semelhante. Embora a erudição recente sobre as origens anabatistas realmente considere que algumas idéias müntzerianas tenham contribuído parcialmente para a formação do anabatismo no sul da Alemanha, permanece o fato de que os profetas de Zwickau contribuíram pouco, ou talvez nada, para o anabatismo.

J. D. WEAVER

Bibliografia. H. S. Bender, "The Zwickau Prophets, Thomas Muentzer, and the Anabaptists", *MQR* 27:3-16; M. U. Edwards, Jr., *Luther and the False Brethren*; E. Gritsch, *Reformer Without a Church: The Life and Thought of Thomas Muentzer*; J. S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists*; G. H. Williams, *The Radical Reformation*.

Índice dos verbetes

VOLUME I

VOLUME II

VOLUME III

A *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã* é sem dúvida uma obra de referência. E como qualquer obra de referência, ela possui inúmeras informações consideradas fundamentais para o entendimento dos mais diversos temas. No entanto, além de proporcionar informações fundamentais, a grande vantagem da *Enciclopédia* é a qualidade dos autores responsáveis pelas informações. São aproximadamente duzentos renomados eruditos que escreveram sobre os mais diversos temas de sua especialidade. Isso confere à obra uma precisão que dificilmente seria obtida se ela fosse produzida por apenas um ou dois autores. Nela, o leitor encontrará:

- Vários artigos sobre inúmeros temas teológicos. Temas da história da igreja, da Bíblia e da teologia contemporânea são analisados pelos mais renomados teólogos;
- Abordagens bastante relevantes, uma vez que os autores são especialistas nos assuntos que escrevem;
- Uma linguagem acessível, pois seu principal alvo é: "que o erudito considere a obra correta e o leigo a considere compreensível";
- Referências paralelas no fim de cada artigo que remetem o leitor a outros temas relacionados, capacitando-o a estudar mais amplamente cada assunto;
- Algumas modificações em alguns artigos, considerando o contexto brasileiro, bem como novos temas escritos e acrescentados por teólogos que atuam efetivamente no cenário brasileiro;
- Referências de obras escritas em português ou traduzidas para o português na bibliografia que aparece no final de cada artigo.

Visando facilitar o manuseio da obra e tornar seu custo mais acessível ao leitor, nesta reimpressão, os três volumes da *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã* foram reunidos em apenas um volume. Além disso, uma vez que a obra é amplamente citada, optou-se por não alterar a paginação determinada anteriormente.

É com imensa satisfação que desejamos a todos os leitores uma boa leitura e que este livro seja, acima de tudo, um instrumento de enriquecimento espiritual e intelectual.

WALTER A. ELWELL é professor emérito do Wheaton College, onde atuou por quase trinta anos como professor de Bíblia e Teologia. Atualmente, é consultor da Evangelical Christian Publishers Association e da Evangelical Book Club.

ISBN 978-85-275-0416-4
9 788527 504164